

# AVERROES: COSMOLOGÍA Y FILOSOFÍA

*Dr. Rafael Ramón Guerrero*  
Universidad Complutense. Madrid

## **1.- INVITACIÓN ISLÁMICA AL CONOCIMIENTO DEL UNIVERSO**

Una de las prácticas culturales a que está obligado todo musulmán, al menos una vez en su vida y siempre que la salud y los medios lo permitan, es la peregrinación a La Meca<sup>1</sup>, que no es sino un símbolo que recuerda al creyente que todo hombre debe recorrer en esta vida un camino que le lleva a la salvación.

Es esta idea del camino que el creyente ha de surcar la que configura la naturaleza propia del Islam como religión, como civilización y cultura, como una política y sistema de gobierno, como forma de entender las relaciones humanas y, también, como espacio geográfico –el mundo del Islam– que igualmente conviene explorar. Viajar por el Islam significa transitar por los múltiples y diversos senderos que todas esas realidades cubren. Viajar supone, en el Islam, un reto a lo desconocido, que implica superar las barreras físicas y espirituales que impiden acceder a lo nuevo, a lo extraño y ajeno; supone también un deseo de iniciación en la realidad que hay que descubrir, que hay que observar, porque esto representa un tránsito no material en el que lo más importante es mirar y conocer. Viajar supone, en definitiva, dirigirse hacia la Verdad como forma de conocimiento y de salvación<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Dios ha prescrito a los hombres la peregrinación a la Casa, si disponen de medios» (*Corán*, 3,97).

<sup>2</sup> Cf. R. Ramón Guerrero: "Caminos de conocimiento, caminos de salvación en el Islam", *V Encuentros Internacionais de Filosofia no Camino de Santiago*, 18-20 Noviembre 1999, Santiago de Compostela, Pontevedra, La Coruña. Actas en prensa.



Las ideas del viaje y del camino, como cualesquiera otras ideas que fundamenta la vida islámica, encuentran su raíz y su impulso inicial en el *Corán*, el texto revelado por Dios a Mahoma a través del ángel Gabriel. Este Libro sagrado recuerda continuamente al hombre su condición de viajero, de caminante y exige del hombre que demande a Dios que le guíe por el recto camino. El mismo término árabe que designa la Ley, el muy conocido de *šari'a*, significa etimológicamente “camino”, “vía”, por lo que en el Islam la Ley es entendida como el camino que Dios ha trazado al hombre para ser transitado: «Os ha mostrado el camino (*šara'a la-kum*) en lo que se refiere a la religión: lo que había ordenado a Noé, lo que te hemos revelado y lo que habíamos ordenado a Abraham, Moisés y Jesús»<sup>3</sup>.

Ese camino indicado por Dios es el que conduce a la Verdad, como recuerda otro pasaje coránico: «Aquellos a quienes se ha dado el conocimiento (*'ilm*) ven que ‘el Libro’ que se te ha hecho descender procedente de tu Señor es la Verdad (*huwa l-Haqq*) y conduce al camino del Poderoso, del Alabado»<sup>4</sup>. Por consiguiente, el Islam sólo puede ser el camino por excelencia y el creyente es invitado a recorrerlo, porque le lleva a la Verdad, le dirige a Dios.

Pero este sendero no es un camino ciego, irreflexivo, obstruido y cerrado; no es un camino que deba ser seguido sin más consideración ni reflexión, a la manera del autómatas que es puesto a caminar sobre él. Por el contrario, es un camino que reclama el conocimiento, la reflexión, la deliberación, el saber en suma. Así entendido, el Islam es un camino de conocimiento, que hace que el Islam como religión sea la religión del conocimiento, precisamente porque toda la revelación está fundada en la ciencia de Dios: «Pero Dios es testigo de que lo que te ha hecho descender lo ha hecho descender por su ciencia (*bi-l-'ilmi-hi*)»<sup>5</sup>.

Sorprenderá esta afirmación de que el Islam es la religión del conocimiento, cuando la historia y, por qué no, gran parte de la propia realidad que hoy vive el Islam, lo presentan como la religión de la ignorancia y del fanatismo. Sin embargo, tal punto de vista no se corresponde con los propios textos coránicos ni siquiera con la formación del Islam como civilización y cultura de alcance universal. En el *Corán* son muchos los pasajes que invocan la necesidad de un conocimiento y de una ciencia: «¿O acaso no han considerado el reino de los cielos y de la tierra y las cosas que Dios ha creado?»<sup>6</sup>. «No sigas aquello de lo que no tienes conocimiento (*'ilm*)»<sup>7</sup>. «Dios elevará a aquellos de vosotros que creen y a quienes hayan recibido la ciencia (*'ilm*)»<sup>8</sup>.

Otros muchos textos podrían citarse en apoyo de esta invitación al conocimiento que la revelación hace al hombre, precisamente porque ella no da a cono-

<sup>3</sup> *Corán*, 42,13.

<sup>4</sup> *Corán*, 34,6.

<sup>5</sup> *Corán*, 4,166.

<sup>6</sup> *Corán*, 7,185.

<sup>7</sup> *Corán*, 17,36.



cer todo cuanto el hombre debe saber. La propia Escritura señala que el hombre tiene que leer, además de las aleyas o signos que son los versículos de que consta el Libro, otros signos que hay en la naturaleza: «Entre sus signos (*min âyâtî-hi*) está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente hay en eso signos para los que conocen (*li-l-âlimîn*). Entre sus signos están vuestros sueños, por la noche y por el día, y vuestro deseo <de obtener> su favor. También en eso hay signos para gente que oye (*li-qawmi yasma'ûna*). Y entre sus signos está haceros ver el relámpago de miedo y de satisfacción y hacer descender de los cielos agua, y con ella vivifica la tierra después de su agostamiento. En verdad, en eso hay signos para gentes que entienden (*li-qawmi ya'qilûna*)»<sup>9</sup>.

En textos como éste se basó Averroes para mostrar que la Ley islámica no sólo recomienda, sino que también exige, el conocimiento intelectual, el uso de la argumentación racional. Así lo expresó el filósofo cordobés:

*«Que la Ley exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio del intelecto, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios, loado y ensalzado sea, como cuando dice: “¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión!”<sup>10</sup>. Éste es un texto sobre la necesidad de usar el razonamiento intelectual, o el intelectual y el jurídico a la vez. O como cuando el Altísimo dice: “¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre las cosas que Dios ha creado?”<sup>11</sup>. Éste es un texto que induce a estudiar todos los seres. El Altísimo ha enseñado que uno de aquellos a los que ha distinguido y honrado con esta ciencia fue Abraham, la salvación sea sobre él, pues dice el Altísimo: “Así hicimos ver a Abraham el reino de los cielos y de la tierra”<sup>12</sup> hasta el final de la aleya. Y dice también: “¿No ven cómo han sido creados los camellos y cómo fue elevado el cielo?”<sup>13</sup>. Y también: “Los que meditan sobre la creación de los cielos y de la tierra”<sup>14</sup>. Y así en otras innumerables aleyas»<sup>15</sup>.*

El término *‘ilm*, que alude tanto al conocimiento como a la ciencia, expresando la identidad de ambas nociones para la cultura árabe e islámica, aparece en

<sup>8</sup> Corán, 58,11.

<sup>9</sup> Corán, 30,22-24.

<sup>10</sup> Corán, 59,2.

<sup>11</sup> Corán, 7,185.

<sup>12</sup> Corán, 6,75.

<sup>13</sup> Corán, 88,17-18.

<sup>14</sup> Corán, 3,191.

<sup>15</sup> Averroes: *Fasl al-maqâl*, trad. en Averroes: *Sobre filosofía y religión*. Introducción y selección de textos por Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, pp. 76-77.



el *Corán* con una connotación religiosa: todo conocimiento es sagrado en tanto que se presenta como manifestación de lo divino. Allí todo conocimiento descansa en la idea de la unidad divina que se exterioriza en la multiplicidad de los seres de la naturaleza. Por eso, el conocimiento es signo que lleva al hombre a encontrar la unidad de Dios en las múltiples formas de la naturaleza. Conociendo al universo, el hombre puede reconocer a Dios, su Señor y Hacedor, como recuerda la *Fâtiha* o capítulo inicial del *Corán*, donde se indica al hombre que Dios es el Señor del universo y se le pide que lo conduzca por la vía recta: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Alabado sea Dios, el Señor del universo. El Clemente, el Misericordioso. A ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la recta vía. La vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira ni de los extraviados»<sup>16</sup>.

El Islam, por tanto, exige que el hombre ponga en juego sus facultades intelectuales para fundar la fe en el saber y en el estudio y conocimiento del universo. Que los musulmanes se hubieran dedicado a la investigación de éste cobra sentido en este contexto. Que los filósofos del mundo islámico pensaran la realidad en términos científico-naturales quiere decir que pretendían ofrecer una reflexión sobre la ordenación y estructura del universo que diera cumplida explicación de todo cuanto acontece de forma natural con un verdadero espíritu científico, que sólo alcanzaron cuando pudieron leer y meditar las obras griegas vertidas al árabe.

## 2. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA EN LA TEOLOGÍA ISLÁMICA

Con el desarrollo del pensamiento islámico a partir del *Corán*, explicado y comentado por el *Tafsîr* o exégesis y completado por la *Sunna* o Tradición, esto es, la colección de *hadices* –hechos y dichos atribuidos a Mahoma–, centrado inicialmente en la ciencia del *Tawhîd* o cuestión referente a la unicidad de Dios, surgieron pronto problemas de índole teológica que tuvieron que ver con las cuestiones de la fe y de las obras, del estatuto del musulmán pecador o del origen del mal y con los peligros que para la unidad de ese pensamiento representaba el contacto con otras religiones y teologías ya establecidas y muy elaboradas, dotadas de un acervo conceptual basado en la filosofía griega. Esto provocó una respuesta por parte de pensadores musulmanes cuyo resultado fue la constitución de la Teología islámica, conocida por el nombre de *ilm al-kalâm* o “Ciencia de la palabra”, en cuya elaboración tuvo que ver ya la

<sup>16</sup> *Corán*, 1,1-7.

<sup>17</sup> Cf. R. Caspar: *Traité de Théologie musulmane. I. Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica, 1996.



recepción de la filosofía griega que el mundo árabe estaba conociendo y asimilando desde mediados del siglo VIII<sup>17</sup>.

Los primeros teólogos considerados como tales fueron los que formaron parte del movimiento llamado *Muʿtazila*, que se caracterizaron por el vigor y la audacia de su pensamiento y por el empleo de la filosofía griega para fecundar la fuente revelada, 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, los *muʿtazilíes* recurrieron a la idea de la nada (*al-ʿadam*) para explicar la realidad del universo, haciendo de ella una especie de materia primera, a la que le falta la existencia para actualizarse. Definida como una cosa, esencia o realidad que tiene las mismas propiedades que los seres, como el ser substancia para los accidentes, la nada habría recibido de Dios la existencia para convertirse en universo. Parece que la entendieron como eterna e infinita, con lo que habría que verla como una realidad no creada.

A partir de ella, y por el mandato del “Sea” que Dios le dirige, se crea el universo, ser compuesto 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 a 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 luego 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 (*ʿuzʿ*), sus elementos constitutivos en número indeterminado, que son substancias insecables sin propiedades para algunos *muʿtazilíes* y con algunas 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<sup>18</sup>.

Como reacción contra el exceso de relevancia que los *muʿtazilíes* concedieron a la razón humana en la solución de los problemas teológicos y con el deseo de retornar a una línea más ortodoxa de pensamiento, nació en el siglo X otro movi-

<sup>18</sup> A. Nader: *Le système philosophique des Muʿtazila (premiers penseurs de l’Islam)*, Beirut, Dar el Machreq, 2ª ed. 1984.



miento de la teología musulmana, iniciado por Abû I-Hasan al-Aš'arî (873-935), de quien esta corriente tomó el nombre: el *kalâm aš'arî*, que, sin embargo, no abandonó el método de argumentación racional establecido por los mu'tazilíes. El gran maestro fue Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 1013), considerado, infundadamente, como el padre del atomismo musulmán. Según la doctrina que se le ha atribuido, los seres creados no son más que un conglomerado de átomos, partes o substancias indivisibles (*al-yûz' alladî lâ yata'yazza'*, "la parte que no se divide") 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, que habría sido tomada de Demócrito, pretendía salvaguardar al máximo la Omnipotencia de Dios, único Ser realmente existente y agente: los seres creados no tienen ninguna consistencia ontológica ni ninguna duración frente a Dios<sup>19</sup>.

Esta doctrina debe ser considerada no como la "filosofía natural" del Islam, como a veces se ha afirmado, sino simplemente como una entre las diversas filosofías de la naturaleza formuladas por pensadores musulmanes. Ella permite comprender en parte cómo el debate entre la teología y la filosofía (*al-kalâm wa-l-falsafa*) 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.

El atomismo aš'arî, al que se le ha aplicado también el término de "ocasionalismo" en referencia a la doctrina de Malebranche, tiene su base en la creencia en la eficacia exclusiva de Dios: los sucesos que tienen lugar en la naturaleza no son más que la "ocasión" o abierta manifestación de la directa intervención divina. Esto implica que todas las cosas y todos los sucesos de la naturaleza son substancialmente 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. El atomismo aš'arî tenía que concluir, indefectiblemente, en una negación de la teoría de la causalidad, tal como ésta era entendida por los filósofos. La crítica a esta concepción, expuesta por el gran teólogo Algazel, vino, una vez más, de la mano de Averroes.

### **3. ESTRUCTURACIÓN DEL UNIVERSO EN LA FILOSOFÍA ÁRABE.**

Mientras que la Teología islámica fue una genuina creación del mundo musulmán con orígenes estrictamente islámicos, aunque impulsada por sus contactos con otras teologías ya elaboradas y aunque hubiera recibido el influjo de

<sup>19</sup> Cf. C. Baffioni: *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1982.



elementos procedentes del pensamiento griego, la Filosofía que se desarrolló en el Islam se caracterizó por ser una continuación del pensamiento filosófico griego, aunque a partir de supuestos islámicos.

Dejando al margen la polémica aún no resuelta acerca del ámbito de aplicación del término “filosofía” (*falsafa*) en el Islam, se puede afirmar que la filosofía fue una forma más en la que se expresó el pensamiento islámico, que tuvo unas características propias y muy diferenciadas de las otras manifestaciones de éste. Aunque de origen griego, como afirmó al-Fârâbî, puesto que adoptó y adaptó las principales doctrinas filosóficas griegas para proponer soluciones a los problemas que algunos pensadores vivieron y sobre los que pensaron, esta filosofía no se puede separar del propio movimiento interno que se operaba en el mundo árabe desde sus inicios; no fue algo ajeno a la cultura islámica: hubo filosofía porque previamente allí había madurado un pensamiento que tenía como núcleo de cohesión las ideas coránicas y de la tradición. Pero ella se presentó en la cultura islámica como un nuevo camino abierto para encontrar el sentido de la Ley y alcanzar, de manera autónoma e independiente de ésta, la Verdad. Tal camino era el de la razón, único capaz de entender la filosofía como sabiduría estrictamente humana, independiente y emancipada totalmente de la religión.

La reflexión que se hizo sobre textos griegos facilitó la elaboración de una síntesis, de base aristotélico-neoplatónica, que dio estructura al pensar filosófico en el Islam, al menos hasta Averroes. La estrecha vinculación que esta filosofía mantuvo con la ciencia fue otro de sus rasgos distintivos, porque el saber procedente de Grecia fue visto como integrador de la totalidad de saberes, en tanto que todos ellos completaban la formación del hombre perfecto, aquel que se consideraba capaz de dominar la naturaleza y sus secretos. La asimilación, aplicación y transformación de todos esos materiales, ajenos a la cultura de raíz rigurosamente islámica, tuvo como resultado 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 estas materias es la que tiene que ver, como se ha dicho, con la explicación del universo a partir de un Primer Principio, tesis que en la religión se formulaba como el problema de la creación del mundo por Dios, enunciado en el Islam 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 las metafísicas del Ser de Aristóteles y la del Uno de Plotino tuvo como consecuencia una concepción de la realidad en la que metafísi-



ca, 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, el mundo islámico sí hubo de plantearse el asunto de las relaciones de Dios con el universo, así como 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 ha de afirmarse 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.

Los filósofos en cambio, 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. Necesario es el ser que no puede no existir, mientras que posibles son los seres cuya existencia puede ser negada sin caer en la contradicción o el absurdo; y, porque pueden o no tener existencia, dependen de otro para existir. Al establecer esta distinción, 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 al-Fârâbî, 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 forma y la materia primera son los más imperfectos de estos principios en cuanto al ser; esto es así porque cada una de ellas tiene falta de la otra para existir y subsistir. La forma no puede subsistir a no ser en la materia y la materia por sí misma y por su naturaleza existe por razón de la forma y su ser consiste en sustentar la forma. Cuando las formas no existen, tampoco existe la materia, puesto que esta materia realmente no tiene forma alguna en sí misma; por esto su existir independientemente de la forma es un existir vano, y en las cosas naturales no puede existir nada en vano en modo alguno. Así, cuando no existe la materia, no existe la forma, en tanto que la forma necesita de un substrato para subsistir. Cada una de ellas tiene una imperfección y una perfección propias que no tiene la otra»<sup>20</sup>.*

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 el 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

<sup>20</sup> Al-Fārābī: *Obras filosófico-políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Debate – CSIC, 1992, pp. 13-14.



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 formula 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.

#### 4. AVERROES. SU CRÍTICA A TEÓLOGOS Y FILÓSOFOS

Contra las implicaciones necesitarista y causalista que se inferían de tal explicación del universo reaccionó el Islam tradicional y ortodoxo, asustado por el peligro que tales implicaciones entrañaban para la visión clásica que el Islam tenía 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 *kufir*, 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. Para llevar a cabo tal crítica compuso su conocida obra *Tahâfut al-falâsifa* (*La destrucción de los filósofos*)<sup>21</sup>.

Averroes, el filósofo cordobés (1126-1198), replicó a este ataque con su *Tahâfut al-tahâfut* (*La destrucción de La destrucción*)<sup>22</sup>, en la que, además de defender las tesis filosóficas, se propuso también purgar las doctrinas aristotélicas del neoplatonismo que los filósofos anteriores, especialmente al-Fârâbî y Avicena,

<sup>21</sup> *Tahâfut al-falâsifa*, texte arabe établi par M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927.

<sup>22</sup> *Tahâfut al-tahâfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Dar el-Machreq, 1930. *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, in The Latin Version of Calo Calonymos, edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, The Marquette University Press, 1961. *Tahâfut al-tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated with introduction and notes by S. Van den Bergh, London, Luzac, 1954; reprinted Cambridge, University Press, 1978.



habían introducido en ellas. Tal fue una de las razones por las que pretendió, como una de las tareas primordiales de su vida, llevar a cabo un comentario completo de 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 permanecer en él determinadas concepciones de orden religioso<sup>23</sup>.

Para Averroes, el discurso algazeliiano 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 fi kayfiyya wuÿûd al-‘âlam* (*Discurso sobre cómo es la existencia del universo*)<sup>24</sup>, 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<sup>25</sup>. 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*

<sup>23</sup> Cf. J. Jolivet: “Divergences entre les métaphysiques d’Ibn Ruÿd et d’Aristote”, *Arabica*, 29 (1982) 225-245.

<sup>24</sup> Cf. M. Cruz Hernández: *Abû-l-Walîd Muhammad ibn Ruÿd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, CajaSur Publicaciones, 2ª ed., 1997, p. 367, nº 59.

<sup>25</sup> Cf. B. S. Kogan: “Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M. E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 207.



*llegaría a algo que inclinase, que nunca habría dejado de inclinar". 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»<sup>26</sup>.*

Hay un texto aún más significativo, en el que expresamente señala el error de Algazel en sus luchas contra los filósofos:

*«Debes comprender que cuando los discursos de los filósofos son despojados de las artes demostrativas se tornan en discursos dialécticos, si son indudablemente admitidos de modo general, o en ignorados y extraños, si no son suficientemente conocidos. La causa de esto es que los discursos demostrativos sólo se distinguen de los discursos no demostrativos cuando son considerados por relación al género de la ciencia sobre el que se especula. Aquel que cae bajo la definición del género o que el género está incluido en su definición, es un discurso demostrativo; aquel en el que no se da esto es un discurso no demostrativo. Esto no es posible a menos que se defina la naturaleza de este género sobre el que se especula y se determine el modo por el que existen los predicados esenciales de este género en relación con el modo por el que no existen, cuidando de que este modo sea reconocido en cada uno de los discursos establecidos en esta ciencia, teniendo siempre presente el objeto de la mirada. Cuando el alma tiene presente que el discurso es esencial a ese género o es algo que se sigue necesariamente de su substancia, el discurso es recto; pero cuando esta relación no se presenta a la mente que especula o se presenta de manera débil, entonces el discurso es opinión, pero no es certeza. Por ello la diferencia entre la demostración y la opinión probable en la verdad del intelecto es más sutil que ver el cabello y más recóndita que el límite que hay entre la sombra y la luz, especialmente en las cosas materiales para las gentes comunes, por la confusión de lo que en ellas es esencial con lo que es accidental. Por esto vemos lo que hizo Abû Hâmid, que, al referir las doctrinas de los filósofos en éste y en otros libros suyos y al publicarlos para quienes no han estudiado en los libros de los filósofos con las*

<sup>26</sup> *Tahâfut al-tahâfut*, ed. cit., pp. 4-5.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 409-410.



*condiciones que para ello se precisan, cambia la naturaleza de la verdad que hay en sus discursos o desvía a la mayoría de las gentes de todos sus discursos»<sup>27</sup>.*

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:

*«No es conveniente exponer esto a la gente común; puesto que el intelecto de la gente común no deja de recurrir a la imaginación; al contrario, lo que no pueden representarse por la imaginación lo tienen por nada. Puesto que no es posible imaginar lo incorpóreo y tampoco pueden asentir a la existencia de aquello que no es imaginable, la Ley ha evitado exponerles con claridad esa idea y les describe a Dios, loado sea, con descripciones que están próximas a la facultad de la imaginación»<sup>28</sup>.*

En esta distinción de tipos de argumentación 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*

<sup>28</sup> Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 124.



*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»<sup>29</sup>.*

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 Sînâ 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»<sup>30</sup>.*

*«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 Sînâ 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»<sup>31</sup>.*

Para combatir el ataque de Algazel contra los filósofos, Averroes no utiliza el mismo sistema que ellos elaboraron, sino que recurre a los argumentos expuestos por los antiguos filósofos y, en concreto, 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 propone, 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, tal fue la tarea a la que se consagró, convencido de que ésta 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.

Para coronar esta tarea, Averroes necesitaba, además, demostrar que nada había en la filosofía que pudiera amenazar las creencias religiosas, puesto que ambas, filosofía y religión, coinciden fundamentalmente: si hay aparente conflic-

<sup>29</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>30</sup> *Tahâfu al-tahâfu*, p. 54.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 325.



to, éste se debe a los distintos modos de expresión de cada una de ellas. Expuso una teoría de la múltiple expresión, porque es múltiple el punto de vista desde el que se puede ver la realidad y, sobre todo, porque hay hombres con distintas capacidades, a los que hay que hablarle en el lenguaje apropiado. La tarea que le preocupaba se mostraba difícil en la medida en que se dirigía a una sociedad reacia a la filosofía, pero que era una tarea necesaria. A ella consagró varias obras en las que se limitó a continuar la tradición iniciada por los primeros filósofos árabes, quienes sostuvieron que filosofía y revelación no son más que dos manifestaciones distintas de una misma y única verdad, y no la expresión de una doble verdad. El fundamento de esta teoría estaba en la creencia de la unidad de la verdad en todas sus manifestaciones: para él, filosofía y revelación no tienen más que un único y mismo fin, conocer la verdad y actuar conforme a ella:

*«Debes saber que el fin de la Ley es únicamente enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera. La ciencia verdadera es el conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres tal como ellos son, especialmente los más nobles, y el conocimiento de la felicidad y de la desgracia en la otra vida. La práctica verdadera consiste en realizar actos que promuevan la felicidad y evitar aquellos que procuren la desgracia»<sup>32</sup>.*

## 5. AVERROES. EL ESTATUTO DE LA METAFÍSICA

Por cuanto se ha visto antes, la cosmología expuesta por al-Fârâbî y Avicena descansaba en una determinada concepción de la metafísica, la que era resultado de la unión de la metafísica neoplatónica del Uno y de la metafísica aristotélica de la substancia o del ser. Averroes, al querer restaurar el genuino pensamiento del filósofo griego, se vio obligado a rechazar tal concepción de la Metafísica, retornando a la aristotélica para desde ella establecer una explicación del universo.

Conocido en la Edad Media latina y en el Renacimiento como el Comentarador por antonomasia, Averroes no fue un simple comentarista. Todo 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 que había obtenido Aristóteles, lo que permite percibir su libertad respecto de los aciertos y desaciertos de éste. Pero la

<sup>32</sup> *Sobre filosofía y religión*, p. 97.



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.

La lógica es, precisamente, la que perfila el camino que sigue el conocimiento del hombre, desde lo sensible hasta la verdad intelectual. Los tres métodos de acceso a la verdad, demostrativo, dialéctico y retórico, son proporcionados por la lógica, según establece en el *Compendio de Metafísica*:

*«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»<sup>33</sup>.*

Las ciencias especulativas 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 todo 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,

<sup>33</sup> *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós, Madrid, 1919. Reimpresión: Sevilla, Fundación El Monte, 1998, p. 5.



según Averroes, es el Primer Motor. Así se lee en un texto de su *Tafsîr* a la *Metafísica*, libro XII:

*«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 persuasiva. 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 Sînâ, 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»<sup>34</sup>.*

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 consideración nueva 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

<sup>34</sup> *Tafsîr mâ bāʿd al-tabāʿa (Gran Comentario a la Metafísica)*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1937-1948; 2ª ed., 1973, pp. 1422-1426.



más general y más abstracta. Esta concepción de la Metafísica como posterior a la Física nos lleva a precisar cuál es 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 de Aristóteles, 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 -unívocas- 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 siempre.

El examen del ser lleva a Averroes, 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»<sup>35</sup>.*

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

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 1414-1415.



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»<sup>36</sup>.*

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.

## **6. AVERROES. SU CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO**

Es dentro de una concepción tal de la metafísica donde Averroes se propone describir el universo, en una explicación más enraizada en el naturalismo griego. Lo primero que debe hacer para ello es rechazar la concepción que habían ofreci-

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 1433-1434.



do sus antecesores musulmanes, iniciándola en 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»<sup>37</sup>.*

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»<sup>38</sup>.*

Al establecimiento de estas causas llegaron los filósofos, dice Averroes<sup>39</sup>, 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»<sup>40</sup>.*

<sup>37</sup> *Tahâfut al-tahâfut*, 199.

<sup>38</sup> *Ibídem*, p. 521.

<sup>39</sup> *Ibídem*, p. 210.

<sup>40</sup> *Epitome in Physicorum libros*, editit J. Puig, Madrid, IHAC - CSIC, 1983, p. 10. *Epitome de Física (Filosofía de la Naturaleza)*, traducción y estudio J. Puig, Madrid, C.S.I.C. - I.H.A.C., 1987, p. 106.



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, que 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 que se producen 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 él 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<sup>41</sup>; 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»<sup>42</sup>.*

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

<sup>41</sup> Cf. Averroes on Aristotle's *De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introduction by Samuel Kurland, Cambridge (Mass.) The Mediaeval Academy of America, 1958, pp. 23, 70 y 124.

<sup>42</sup> *Compendio Met.*, pp. 32-33; trad. pp. 52-53.



plenamente es el cuerpo de los seres animados, que, sin dejar de ser cuerpo, recibe el alma que lo informa<sup>43</sup>. Éste es el tercer significado, aquella materia que merece ser llamada substrato o sujeto. ¿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, por ello, 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»<sup>44</sup>.*

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»<sup>45</sup>.*

<sup>43</sup> En el *Tafsir Met.*, pp. 97-98, se lee el siguiente texto, donde afirma 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».

<sup>44</sup> *De Substantia orbis*, cap. 1; texto en Alvaro de Toledo: *Comentario al "De Substantia orbis" de Averroes*, ed. M. Alonso, Madrid, CSIC, 1941, p. 60. También el texto del *Epit. Fis.*, p. 15, trad. cit. p. 114: «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». Y, en fin, en *Comp. Met.*, p. 123; trad. pp. 194-195 dice: «Respecto de la materia primera, se ha mostrado en la *Física* que carece de forma».

<sup>45</sup> *Taháfut*, p. 100.



*«Hay, por tanto, un substrato necesario que es el recipiente de la posibilidad y el sujeto del cambio y de la generación»<sup>46</sup>.*

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»<sup>47</sup>.*

*«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»<sup>48</sup>.*

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>»<sup>49</sup>.*

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

<sup>46</sup> Ibidem, p. 106. Cf. también el *Tafsír Met.*, p. 1437:6: «Los contrarios implican una tercera cosa, un substrato, que es la materia».

<sup>47</sup> *Tafsír Met.*, p. 1439.

<sup>48</sup> *Comp. Met.*, p. 28; trad., p. 46.

<sup>49</sup> *Tahâfut*, pp. 100-101.



un determinante externo que lo actualice; al contrario, la posibilidad del agente puede determinarse por sí misma, ya que no necesita ese 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»<sup>50</sup>.*

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*

---

<sup>50</sup> Ibidem, pp. 5-6



*significado de 'generación' es el cambio y la mutación en acto de aquello que está en potencia»<sup>51</sup>.*

La materia está en potencia y posee posibilidad; como substrato que es capaz de recibir las formas, es ingenerable e incorruptible. Pero, además de ello, se caracteriza también por ser substancia. La materia 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»<sup>52</sup>.*

*«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*

<sup>51</sup> Ibidem, pp. 101-102. También en el *Comp. Met.*, p. 53; trad., p. 83: 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». En la misma obra, p. 54, trad., p. 85: «Si la forma y la materia como tales estuvieran sujetas a generación y corrupción, la generación proveniría 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». Y en el *Tafsīr Met.*, p. 1454: «Dice después que ni la forma ni la materia son engendradas, pues lo que es engendrado es su composición solamente».

<sup>52</sup> *Tahāfut*, pp. 240-241.



*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 (ijtirâ'). 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 (muharrik). 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*<sup>53</sup>. 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 Sînâ 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**

<sup>53</sup> Esta obra de al-Fârâbî, *Fî l-mawâdât al-mutagayyira*, no se ha conservado. A ella aluden Avempace, Averroes y Maimónides.



*dos filosofías<sup>54</sup>, aunque hay dudas 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 (yajru'yu) 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»<sup>55</sup>.*

Así, la generación del ser concreto es, entonces, «hacer pasar una cosa del ser que está en potencia al ser que está en acto»<sup>56</sup>. 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 autoprincipio de 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

<sup>54</sup> Este título, *Fî l-falsafatayn*, hace referencia a las dos obras que hoy conocemos por los títulos de *Falsafat Aflâtûn* (*La filosofía de Platón*) y *Falsafat Aristû* (*La filosofía de Aristóteles*).

<sup>55</sup> *Tafsîr Met.*, pp. 1497-1499.

<sup>56</sup> *Tahâfû al-tahâfû*, 133.



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 edución, 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 (yâwhar muharrik aw fâ‘il) y ella no hace nada, entonces no hay movimiento”<sup>57</sup>, 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»<sup>58</sup>.*

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<sup>59</sup>. Rechaza la novena esfera señalada por Ptolomeo y reconocida por sus

<sup>57</sup> *Met.*, XII, 6, 1071b 12-13.

<sup>58</sup> *Tafsîr mâ bâ‘d al-tab‘a*, vol. III, pp. 1565-1566.

<sup>59</sup> *Compendio Met.*, p. 134; pp. 212-213 de la trad.



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»<sup>60</sup>.*

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*

<sup>60</sup> *Tafsîr Met.*, pp. 1663-1664.



*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»<sup>61</sup>.*

Sin embargo, en el *Gran Comentario a Metafísica*, Averroes refuta la teoría de la emanación, que atribuye a los filósofos “modernos” (*al-mutâjirûn*), 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” (*fî‘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<sup>62</sup>. 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*

<sup>61</sup> *Compendio Met.*, pp. 154-155 y 160; pp. 247-248 y 255-256 de la traducción.

<sup>62</sup> Cf. *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm* by Ch. Genequand, Leiden, J. Brill, 1984, introducción, pp. 47-48.



*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»<sup>63</sup>.*

Así, para Averroes, 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<sup>64</sup>.

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 de *Met.*, XII, 8, 1073, 1-3, Averroes afirma lo siguiente:

*«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*

<sup>63</sup> *Tafsîr Met.*, pp. 1648-1649.

<sup>64</sup> Cf. J. Jolivet. art. cit., p. 233.



*sus esferas en el lugar, porque su anterioridad respecto a la posición y la magnitud les otorga su prioridad en nobleza»<sup>65</sup>.*

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 sistema cosmológico, por tanto, se aproxima más al de Aristóteles que no al de sus predecesores árabes.

---

<sup>65</sup> *Tafsîr Met.*, pp. 1646-1647.