



## ALGACEL, SUS FUENTES Y LA CRÍTICA DE AVERROES A AVICENA.

Josep Puig Montada<sup>1</sup>

*Universidad Complutense de Madrid*

**Resumen:** La cuestión III del libro de Averroes la Inconsistencia de la *Inconsistencia* trata de Dios como causa agente. El artículo examina las tesis atribuidas por Algacel a los filósofos e investiga si estas tesis se encuentran en Avicena o no, y en segundo lugar, si Averroes acepta o rechaza éstas. Además, considera la crítica de Algacel y si Averroes acepta o rechaza ésta, y en qué medida tiene éxito cuando la rechaza.

**Descriptores:** Avicena ( m. 1037), Al-Ghazali (m. 1111), Averroes (m. 1198), Dios como causa agente.

**Abstract:** Question III of the *Incoherence of the Incoherence* by Averroes deals with the issue of God's agency. The article examines the tenets ascribed to the philosophers by Al-Ghazali and it inquires, first, whether these theses are Avicennian or not and, second, whether Averroes admits them or refutes them. Moreover, the article considers Al-Ghazali's criticism and the question whether Averroes does or does not accept it, and if not, how far is he successful with this refutation.

**Keywords:** Avicenna ( d. 1037), Al-Ghazali (d. 1111), Averroes (d. 1198), God's agency.

*Recibido 18/09/2011. Aceptado: 25/10/2011*

La obra dialéctica de Averroes *Tahâfut at-Tahâfut* o Inconsistencia de la *Inconsistencia*, no es tan sólo la refutación del *Tahâfut al-Falâsifa* o *Inconsistencia de los filósofos* de Algacel, sino también una rectificación por Averroes de las opiniones de los filósofos que Algacel dice transmitir para luego rebatir. Entre estos filósofos está Avicena, y ocupa un lugar preeminente. Lo sabemos desde hace años, cuando Manuel Alonso en su introducción a la traducción de las *Intenciones de los filósofos* de Algacel señaló que esta obra era un plagio del *Libro de la ciencia* de Avicena<sup>2</sup> y ahora, para otros textos, lo sabemos gracias a las investigaciones de Jules Janssens.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Departamento de Estudios Árabes e Islámicos. Facultad de Filología. puigmont@filol.ucm.es

<sup>2</sup> Algacel (1962), p. xlv-li. Una cuestión por resolver es si la obra representa el pensamiento de Algacel en una fase de su vida, o solamente es la exposición del pensamiento aviceniano con el objeto de rebatirlo en su *Tahâfut al-Falâsifa*, la *Destrucción de los filósofos*.

<sup>3</sup> Janssens (1993), pp. 27-55. Janssens (2002), pp. 39-66.

En lo que concierne, en general, al *Tahâfut al-Falâsifa*, Jules Janssens ha mostrado que la enciclopedia filosófica denominada *Kitâb ash-Shifâ'*, es decir, el *Libro de la curación* de Avicena y muy en particular el volumen de la *Metafísica*, aunque también el del *Alma*, inspiran la formulación de Algacel.<sup>4</sup> Sin embargo, estas fuentes no están presentes de manera visible en Algacel e incluso, a veces, resulta difícil identificarlas.

En el presente trabajo examinaremos las tesis atribuidas a los filósofos en la cuestión III del *Tahâfut al-Tahâfut*.<sup>5</sup> En primer lugar investigaremos si estas tesis se encuentran en Avicena o no, y en segundo lugar, si Averroes acepta o rechaza las tesis atribuidas a Avicena. El primer objetivo es, pues, saber si todas las tesis atribuidas a los filósofos son realmente de Avicena.

Una primera referencia a Avicena en al-Andalús la encontramos en Ibn Ṭufail, amigo de Averroes.<sup>6</sup> En cuanto a Averroes, no encuentro ninguna prueba de que Averroes dispusiera de las obras de Avicena cuando escribía el *Tahâfut al-Tahâfut* y, en concreto, de su obra mayor y principal, *El libro de la curación*.<sup>7</sup> En otros escritos suyos hallamos alguna referencia ocasional a esta obra de Avicena.<sup>8</sup> Maroun Aouad incluso ha descubierto una cita de Avicena procedente de la parte del *Libro de la curación* dedicada a los *Argumentos sofisticos*,<sup>9</sup> esta cita se encuentra en el colofón del comentario medio de Averroes a los *Argumentos sofisticos*. En el *Tahâfut al Tahâfut*, parece que Averroes está reconstruyendo el pensamiento de Avicena a partir de lo que dice Algacel en nombre de los filósofos.

---

<sup>4</sup> Janssens (2001), pp. 1-17. Janssens (2003), pp. 37-49.

<sup>5</sup> Averroes (1930). Abreviamos TT. Traducción inglesa de S. van den Bergh, Averroes (1954) y reediciones.

<sup>6</sup> Sabemos que Abû Bakr Ibn Ṭufail (m. 1185), amigo de Averroes, disponía del *Kitâb ash-Shifâ'*, según indica al comienzo de su *Risâlat Ḥayy Ibn Yaqzân*, Ibn Ṭufail (1936), pp.14-15. Traducción al español en Ibn Ṭufail (1999).

<sup>7</sup> Edición crítica de Sa'îd Zâyed y Georges C. Anawati, *Kitâb ash-Shifâ'*, al-Ilâhîyât, Avicena (1960). Reprint de Qom, 1404/1983-4. Citado en adelante como Ilâhîyât. Traducción francesa en Avicena (1978). Edición y traducción inglesa en Avicena (2006) abreviado aquí Meth.

<sup>8</sup> En el comentario medio de la *Metafísica* –texto pendiente de publicación por M. Zonta en Jerusalén– conservado, entre otros manuscritos, en el de Roma B.R. Casanatense, Hebr. 3083, nos habla del libro “llamado *al-Shifâh*” (folio 141 recto, ll. 18-20), según advirtió Davidson (1987), p. 334. Por el contexto, parece que Averroes no disponía de la obra de Avicena y hablaba de oídas.

<sup>9</sup> Averroes (2002), pp. 31-32.



Así pues, estudiaremos las tesis atribuidas a los filósofos y, en caso de que las tesis sean avicenianas, averiguaremos si Averroes lo está rebatiendo, tal como nos dice a menudo, o si lo acepta, algo que no suele decir. Por último, prestaremos cierta atención a su refutación de Algacel, a pesar de que este es objetivo fundamental de la obra *Tahâfut al-Tahâfut*, y de esa cuestión tercera.

En el tercer libro de *Tahâfut al-Falâsifa*, es decir, el *Inconsistencia – desplome– de los filósofos*,<sup>10</sup> Algacel denuncia la incapacidad de los filósofos para demostrar que Dios es la causa eficiente, o el agente, del mundo. Está de acuerdo con Avicena en que el agente propiamente dicho da la existencia al efecto, pero añade otras condiciones:

“El agente no es denominado agente ni artífice por el simple hecho de ser una causa sino por ser una causa en un aspecto particular, que es el aspecto de la voluntad y de la elección” (TF p 57 [4]).

Recordemos que los filósofos musulmanes, siguiendo a Plotino, optaron por una génesis del universo mediante emanación: Dios es para ellos Unidad y de ella emana la multiplicidad de lo creado. Frente a esto, Algacel y los teólogos defienden a un Dios con voluntad como única posibilidad de salvaguardar la unidad divina y su acción eficiente.

Algacel organiza su ataque contra la teoría emanacionista de los filósofos en tres frentes: el agente, el acto, y la relación entre agente y su acto.

### *I. Primer aspecto (agente)<sup>11</sup>*

“Según vosotros <filósofos> el mundo procede de Dios como el efecto procede de la causa, con una consecuencia necesaria, no podemos imaginarnos que Dios lo impida, como la sombra es consecuencia necesaria de la persona que está a la luz del sol” (TF p 57 [4]).

<sup>10</sup> Algacel (1927). Reeditado, sin el aparato crítico, con traducción inglesa por Michael E. Marmura, Provo, Utah, 1997. Las citas se hacen por la edición de Marmura, abreviando TF, y entre paréntesis, los párrafos en su numeración, todos del tercer tratado.

<sup>11</sup> Averroes (1930), pp. 150-161.

Avicena puede suscribir esta afirmación, al menos en parte, pues en el *Shifâ'* la encontramos expresada de una manera parecida.<sup>12</sup>

“Si <la causa> existe siempre, su efecto existe siempre. Una causa con estas características merece más ser causa porque impide el no ser absoluto de algo, es la que da la existencia completa a algo. Este es el sentido que los sabios llaman “creación”” (MetH 6.2.9, p. 203).

Avicena indica que la posterioridad del efecto respecto de la causa no es una posterioridad en el tiempo sino una posterioridad esencial, o sea, la prioridad de la causa es esencial y no temporal. Sin embargo, Algacel no acepta esta explicación porque entiende que el agente verdadero es aquel que quiere y elige, de modo que la piedra o el fuego no pueden ser causas eficientes.

A pesar de ello, presenta la respuesta de los filósofos a su objeción. Los filósofos, que clasifican la acción según el agente,<sup>13</sup> afirmarían que la acción es un género, que se divide en acción por naturaleza o por la voluntad y en acción mediante un instrumento o sin instrumento (TF p. 6, p. 57).

Sabemos, además, que los filósofos clasifican las causas en cuatro clases: la forma, la materia, el agente y la finalidad, cosa que le recuerda Averroes (TT p. 150-151 [8-10]). Avicena define el agente como la causa que “da una existencia distinta de su esencia” (MetH 6.1.2, p. 194; 6.1.6, p. 196) y afirma que la verdadera causa existe a la vez que el efecto (MetH 6.2.1, p. 201). Esta distinción que Algacel les atribuye, es admitida por todos los filósofos, no sólo por Avicena,<sup>14</sup> por cuanto admiten la causalidad en la naturaleza, que justifica las leyes que la ciencia descubre. Además Avicena distingue en la causa agente cuatro posibilidades: “una voluntad que causa la acción, una naturaleza que causa la acción, o un instrumento, o un tiempo” (MetH 9.1.9, p. 302).

Sin embargo, la división fundamental en el sistema de Avicena es otra. Es la división entre el agente que causa el movimiento y el agente que causa la existencia pues nos dice que “los metafísicos no designan por agente tan solo el principio de movimiento, como entienden los físicos, sino también el principio y la dación de la existencia, como el creador del mundo” (MetH 6.1.2, p. 195).

<sup>12</sup> Avicena (1960), p.266. Asimismo, Avicena (1892), pp. 152-153. En adelante citado como *Ishârât*. Traducción francesa: Avicena (1951), pp. 384-385. Recordemos que éste es el argumento de la segunda cuestión del *Tahâfut*, pues para Algacel, Dios existía, pero no el mundo. En cuanto a la noción de “consecuencia necesaria”, puede consultarse lo que A-M. Goichon escribió sobre *lâzim* en Goichon (1937), p. 218.

<sup>13</sup> Avicena afirma en *Shifâ'* que agente y acción son del mismo género, MetH 4.2.10, p. 133.

<sup>14</sup> La distinción aparece, por ejemplo, en *Ishârât*, p. 152.



La división entre agente voluntario y natural no es de Avicena, y no puedo identificar la fuente. En todo caso, Algacel no acepta esta división porque, para él, el agente por naturaleza es una metáfora del verdadero agente, el voluntario y no es lícito denominar agente a cualquier causa (TF p 58 [8]). A continuación pone en boca de los filósofos una respuesta, que sostiene que el término ‘acto’ (*fa'l*) se aplica correctamente tanto a los actos voluntarios como naturales, pero esto es algo que Algacel no puede admitir porque supone que “si Dios no quiere ni elige no es artífice ni agente más que metafóricamente” (TF p 60 [13]). Viene luego la presentación por Algacel de la tesis de los filósofos:

“Con nuestra afirmación de que Dios es agente, queremos decir que Dios es la causa de que todo lo distinto a Él exista, y de que el mundo subsista gracias a Él. Si el Creador no existiera, la existencia del mundo sería inconcebible. Si se supusiera la inexistencia del Creador, [en tal supuesto] tampoco el mundo existiría, igual que si no existe el sol, tampoco existe la luz. Esto es lo que queremos decir con ser agente” (TF p 60 [15]).

Este es un punto discutible, pues no encontramos en Avicena la afirmación exacta. Avicena considera que el verdadero agente es “principio y dador de existencia, como el Creador lo es para el universo” (MetH 6.1.2, p. 195), pero Dios no está fundido con el universo.<sup>15</sup> Es probable que Averroes tenga razón cuando contesta que todos los filósofos rechazarían esta afirmación que llevaría a tener a Dios por un principio comparable a la forma –unida a la materia– en el compuesto sustancial (TT 161 [32]).

El sentido de ‘voluntad eterna’ en Avicena es muy distinto de su sentido en Algacel porque Dios es el ser necesariamente existente y su esencia se identifica con su existencia, y no tiene partes. “Esta voluntad, de la manera como la hemos determinado (sin relación con el objetivo de la emanación) es la emanación misma, es el bien” (MetH 8.7.12, p. 295-296).

Algacel tiene que insistir en su argumento de que la creación del mundo en la versión de los filósofos no es “acto” porque no es un acto voluntario y Averroes tiene que contestarle que tergiversa las palabras de los filósofos (TT p. 161 [32]). En todo caso, Avicena y Algacel tienen ideas tan opuestas acerca de la voluntad divina que el diálogo no es posible.

<sup>15</sup> Los atributos de Dios según Avicena marcan claramente la distinción en Dios y el universo, MetH 8.4, p. 273-278 (Avicena 2006); *Ilāhīyāt*, 8.4, p. 344-362 (Avicena 1892).

## II. Segundo aspecto (acto)<sup>16</sup>

La creación del mundo no puede ser un acto de Dios, si nos atenemos a la doctrina de los filósofos y según sostiene Algacel. Según Algacel, “El significado de ‘acto’ es hacer pasar algo de la inexistencia a la existencia mediante su producción temporal” (*iḥdâth*, TF p. 61 [18]), pero si el mundo es eterno será inconcebible este paso, al no haber una producción temporal.

Cuando buscamos esta afirmación en los textos del *Shifâ’*, no la encontramos sino que, en la sección segunda del cuarto libro, vemos que Avicena define el acto en oposición a potencia. Potencia es ligada a posibilidad, de modo que la posibilidad de existir es simplemente la potencia de existir (MetH 4.2.26, p. 140). Avicena rechaza la opinión de que la potencia precede al acto en absoluto, y limita esta prioridad al tiempo, en los entes corruptibles, pero no en los seres eternos. El acto es anterior a la potencia en “perfección y finalidad porque mientras potencia es una deficiencia, el acto es una perfección” (MetH 4.2.31, p. 142). Para Avicena, el acto es algo muy distinto de lo que dice Algacel, y todo lo que está en acto “es el bien mismo en cuanto está en acto, y lo que está en potencia, es el mal, o el mal viene de ello” (MetH 4.3.32, p. 143).

Averroes no debía conocer este pasaje y contesta directamente a la objeción de Algacel. Considera, todo lo contrario, que una creación eterna es una producción más genuina, más fuerte, y que merece un agente con más razón (TT p. 162 [34]).

Sin embargo Algacel pretende conocer la contestación de los filósofos: El agente no tiene ninguna influencia en la inexistencia, y la relación del mundo con el Agente es la existencia. Algacel pone en boca de los filósofos lo siguiente:

“Por esto hemos establecido que el mundo es el acto de Dios desde la eternidad y para siempre, y que no hay momento alguno en el que Dios no sea su agente puesto que el vínculo con el Agente es la existencia” (TF p. 62 [23]).

Algacel llamará la atención sobre la absurdidad de hacer pasar a la existencia algo que eternamente existe (TF p 63 [25]), pero Averroes no acepta que este sea el punto de vista de todos los filósofos, sino solamente de Avicena. En efecto, en Avicena encontramos que la existencia del efecto, y no la inexistencia, dependen del agente. Lo leemos en las *Intenciones de los filósofos* de Algacel, un plagio –como se ha dicho– del *Dânesh Nameh*, o *Libro de la ciencia* de Avicena:

---

<sup>16</sup> Averroes (1930), pp. 162-172.



“El agente no influye en que el ser exista precisamente después de no existir porque no es posible que tal existencia se produzca sino después de no existir el ser. Dase por lo mismo después de no existir el ser por sí mismo... El que exista después de no existir no es porque alguien positivamente ejecute el no existir, antes bien el influjo del agente se da tan sólo respecto de su existencia”.<sup>17</sup>

Similares afirmaciones aparecen en otras obras, como el *Libro de la salvación*<sup>18</sup> o en su gran enciclopedia, *Shifâ'*, donde insiste en que el no ser carece de causa. En esta obra, Avicena se extiende sobre la naturaleza de la causa eficiente o agente,<sup>19</sup> y afirma exactamente que el efecto “lo que tiene por esencia del agente es la existencia” (MetH 6.1.8, p. 197). La no existencia en abstracto es algo posible y todo lo posible tiene una causa, y en este caso sería “la ausencia de causa”. Ahora bien la circunstancia de existir después de no existir es algo carente de causa.

No creo que Averroes conociera este pasaje. En el *Tahâfut al-Tahâfut*, aquí aparece la primera crítica de Averroes a Avicena, interrumpiendo la exposición de Algazel en nombre de los filósofos. Entiende que su argumento es defectuoso porque ignora la función de la potencialidad en todo proceso. Según él, que se identifica con los aristotélicos, todo proceso de cambio exige una existencia deficiente, o dicho al revés, una inexistencia relativa, la existencia en potencia. Averroes admite dos variantes en los procesos de cambio: en una el objeto generado está libre de inexistencia (existencia en potencia), y en otra, no. El producto del artesano existe libre de inexistencia, y sobrevive a la producción, pero el movimiento nunca existe libre de su agente, el movimiento es un acto imperfecto, contaminado de inexistencia. Averroes distingue tres niveles: el mundo supralunar que necesita continuamente de su creador, en cuanto es motor, pues es su verdadero agente; el mundo sublunar, que lo necesita en menor grado; y los productos del arte, todavía menos ligados a su agente (TT p. 164-165 [37-38]).

Algazel continúa presentando la supuesta posición de los filósofos: Causa, efecto y causación son simultáneos, y no hay vínculo causal más que para lo existente (TF p. 62 [23]), y por esta razón, en el conjunto del universo:

<sup>17</sup> *Maqâsid*, trad. M. Alonso, (1962), p. 132 (Algazel 1962).

<sup>18</sup> Avicena (1985), pp. 249-250. Traducción latina de Nematallah Caramé (1593), *Metaphysices compendium*, Roma 1926. Avicena no está de acuerdo con dar entidad a los no existentes (ma'dûmât).

<sup>19</sup> Ed. Anawati, *Ilâhîyât* (1960), 6.1, p. 259-261

“La inexistencia no está relacionada con él <agente> de ningún modo, y el universo en cuanto no existe no necesita de ningún agente, de modo que está relacionado con él solamente en cuanto existe (TF p. 61 [20])”.<sup>20</sup>

Esta es una tesis de Avicena, y la encontramos en el *Shifā'*, por ejemplo. Las verdaderas causas “coexisten” con el efecto (MetH 6.2.5, p. 202). De hecho, la simultaneidad entre causa y efecto es un corolario de la tesis emanacionista del universo, de origen neoplatónico. Luego leemos que si el agente existe eternamente, existe su efecto eternamente, y esta causalidad es la más valiosa porque impide cualquier inexistencia de la cosa (MetH 6.2.9, p. 203).<sup>21</sup> Con esta afirmación, queda claro que para Avicena la inexistencia no tiene causa.

¿Cómo va a reaccionar Averroes ante esta teoría de la inexistencia? Primero, reiterando su tesis de que el efecto puede existir independientemente de la causa si no adolece de inexistencia, y por esto la casa subsiste después de su construcción. Luego introduce una distinción: si es esencial o no para una cosa el hecho de ser causada, que esta sea su sustancia (TT p. 166 [40]). Averroes no está de acuerdo en que la sustancia del mundo sublunar consista en ser causada, pero concede que Avicena puede tener razón, pero solamente en cuanto a las esferas celestes, seres inmateriales cuya esencia es pensar en la Primera Causa y esto es causa de su existencia.

Es curiosa la coincidencia parcial entre Algacel y Averroes, pues el primero también se apoya en que el acto no está unido al agente una vez se ha generado, y que solamente está unido a él mientras llega a ser, en cuanto es producido temporalmente, *hudûth* (TF p 63 [25]). Ahora bien, Averroes constata que el mundo está continuamente en movimiento, y por tanto continuamente necesitado de su agente. Aún más, la forma del mundo es relativa, está en relación con su aprehensión de la Causa Primera (TT p. 167-168 [43]).

Por su parte, Algacel insiste en su defensa de que la creación exige que la inexistencia preceda a la existencia y en excluir una creación eterna pues no sería un verdadero acto (TF p. 63 [25]). Sin embargo, Algacel reconoce la evidencia de movimientos simultáneos, como el del agua movida por el dedo, y de suponerse que el dedo se mueva eternamente, el movimiento del agua también lo sería (TF p 63-64 [27]). Por ello, no niega que haya acciones simultáneas con el agente, pero la acción tiene que ser producida temporalmente:

<sup>20</sup> Prosigue su argumento y concluye que el agente, el efecto y el acto son cosas simultáneas.

<sup>21</sup> *Ilâhîyât*, 6.2, p. 266: 9-15. *Ishârât*, p. 113. También en *Ta'liqât* (Anotaciones), ed. 'A. Badawî (Cairo, 1973), p. 176, rebate el ejemplo de la casa que subsiste independientemente del albañil que la construyó, y señala que el albañil es causa “por accidente” y que las verdaderas causas son otras, los elementos que mantienen la casa en pie.





“No excluimos la posibilidad de que el agente y el acto sean simultáneos siempre que el acto sea producido temporalmente (*hādith*), tal como ocurre con el movimiento del agua, pues tiene lugar después de su inexistencia” (TF p. 64 [29]).

Algacel vuelve a recordarnos sus dos tesis: el único acto es el voluntario, y la acción tiene que ser precedida de la inexistencia en el tiempo. Por otra parte, Averroes sostiene que la creación es una acción eterna que hace pasar el mundo de la inexistencia a la existencia de manera continua. Los detalles de esta acción nos los proporciona también:

“El fundamento, para los aristotélicos, es que la existencia de los cuerpos celestes subsiste a causa del movimiento y que Aquel que les da el movimiento es de verdad la causa eficiente del movimiento y puesto que la existencia de los cuerpos celestes solamente se hace realidad a través de su movimiento, Aquel que les da el movimiento es el agente de los cuerpos celestes” (TT p. 172 [52]).

Otro detalle de esta acción es que en el caso de un compuesto, la causa que los une es el agente que da la existencia, y está claro que Dios mantiene unido el universo. Un nuevo instrumento aparece en manos de Averroes: *waḥdāniya*,<sup>22</sup> un derivado de *waḥda*, ‘unidad’, y que es su concepto transcendental, y que volverá a utilizar.

En suma, no podemos hablar de crítica de Averroes a Algacel, ni de este a los filósofos porque, en realidad, nos encontramos ante modelos contrapuestos. En todo caso, la crítica tiene sentido entre Averroes y Avicena, en cuanto el primero se distancia de la filosofía emanacionista del segundo.

### III. Tercer aspecto (relación entre agente y acción)<sup>23</sup>

Algacel sabe muy bien que la doctrina emanacionista de Avicena o Alfarabi tiene dificultades para conciliar el principio que dice “*Del uno solamente procede*

<sup>22</sup> TT, p. 172: 7. El término aparece en Avicena, y N. Caramè (1926) lo tradujo por *unicitas*, *Kitāb an-Najāt* (p. 80), donde en una nota a pie de página, se refiere a los conceptos escolásticos de atributo ‘predicamental’ y ‘transcendental’ para señalar que además hay otro sentido de ‘unidad’ el cual se aplica solamente a Dios y consiste en esta *unitate speciali et exclusiva quae dicitur unicitas*. No me parece, sin embargo, que la distinción se pueda aplicar a Averroes que lo utiliza en el sentido escolástico de ‘transcendental’, o asimilable, como unidad emanada del Uno en los demás seres y de la que participan. Cf. Avicena, *Ishārāt* (1892), p. 46l.

<sup>23</sup> En TT, ed. Bouyges, ocupa p. 173-194 (Averroes 1930).

*el uno*” (MetH 9.4.10, p. 330)<sup>24</sup> con el de la pluralidad del universo creado, y analiza sus explicaciones. Averroes, enseguida llama la atención de su lector para advertirle que el emanacionismo es un desarrollo de “los filósofos tardíos del Islam” (TT p. 173 [56]).

Cuando Avicena se pregunta cómo se produce el universo a partir de la Primera Causa, contesta que Este es un intelecto puro, el cual “aprehende la existencia del todo en la medida en que Él es su principio” (MetH 9.4.3, p. 327). Sabe que su esencia es bondad y que es tanta que desborda.

Los demás seres tienen una esencia y una existencia distintas la una de la otra y son múltiples, pero la pluralidad no se encuentra en Él ni puede venir de Él. Si provinieran de Él, contendría una pluralidad, por esto Avicena recurre a un intermediario y da esta solución:

“Se ha demostrado que el primero de los existentes provenientes de la Causa Primera es uno solo numéricamente, su esencia y su quiddidad [también son] una sola, y no está en la materia. Así, ningún cuerpo ni ninguna forma que sea perfección de un cuerpo son efecto próximo de Ella, sino que el primer efecto es intelecto puro” (MetH 9.4.6, p. 328).

Ahora bien, este primer causado, o primer efecto, contiene el “germen” de la multiplicidad en sí mismo porque resulta ser posiblemente existente por sí mismo, y necesariamente existente por causa de otro, por causa del Primer Principio. Avicena precisa que esta necesidad de existencia la tiene solamente porque su naturaleza es intelecto: “La necesidad de su existencia consiste en ser intelecto” (MetH 9.4.11, p. 330). Sin embargo, esta necesidad de existencia e intelecto también es fuente de multiplicidad pero Avicena es poco preciso, a mi entender. En lo que es preciso es en la explicación del proceso que se inicia.

Una trinidad se produce, y Avicena utiliza *ma'nà* “razón, cosa”, para señalar tres entidades en el primer efecto, que es intelecto: la aprehensión de su esencia como ser posible, aprehensión de que tiene que existir necesariamente a causa del Primero, y aprehensión del Primero. Solamente cuando ha introducido estas tres aprehensiones, pasa a describir el proceso de emanación. Primero basa este proceso en lo que se creía era la estructura del universo: una serie de esferas concéntricas, con su materia y su forma, y el alma es la forma, y cada esfera tiene su intelecto. Encuentra exactamente tres cosas: intelecto, alma o forma, y materia:

<sup>24</sup> Este principio aparece en Avicena de manera explícita, y se halla citado también en *Ishârât* (Avicena 1892), p. 153-154, donde excluye que la dualidad proceda del uno, ya que afecta a los constituyentes, a los concomitantes necesarios o implica una división.



“En consecuencia, del primer entendimiento <es decir, el primer efecto> resultan necesariamente <los siguientes elementos>: En la medida en que aprehende al Primero, resulta la existencia del entendimiento debajo de él, en la medida en que aprehende su misma esencia, la existencia de la forma y perfección de la última esfera, que es el alma, y a causa de la naturaleza de la posibilidad de existencia que le afecta a él y que está integrada en la aprehensión de su misma esencia, resulta la existencia de la corporeidad de la última esfera” (MetH 9.4.12, p. 331).

La cadena de la emanación no se prolonga hasta el infinito. Avicena sabía que el número de astros en el sistema tolemaico era limitado, es decir, por experiencia lo conocía. Ahora bien, en el *Shifā'* excluye la posibilidad de una serie infinita de intelectos mediante un razonamiento nada fácil de entender (MetH 9.4.12, p. 331):

1º Las razones (*ma'nā*) que hay en cada entendimiento son la causa de la multiplicidad pero no a la inversa, es decir la multiplicidad no es causa de las tres razones, y con ello, de la multiplicaciones de entendimientos y esferas.

2º Los intelectos no pertenecen a una misma especie, cada uno es de una especie distinta. Sus razones (*ma'nā*) no producen efectos de una misma especie. Así la cadena de la emanación es finita y termina en el entendimiento agente que según Avicena “nos gobierna”, y explica la emanación, tanto en el *Shifā'* como en otros libros.<sup>25</sup>

Algacel no debe de conocer este texto pues pone en boca de los filósofos el siguiente argumento: Toda diferencia en cualquier acción se debe a diferencias en las potencias agentes, en los materiales, o en los instrumentos, o bien a una concatenación de actos, y “dado que todas estas divisiones son imposibles en el seno del Primer Principio” (TF p. 66 [37]), los filósofos sostienen que la única forma de que resulte la pluralidad es por mediación, a través de un intermediario. Avicena, acabamos de ver, habla de este proceso, que empieza con la creación de una primera inteligencia, pero no encuentro el argumento tal como lo expone Algacel. Avicena no admite la multiplicidad en el agente, solamente en el recipiente *qābil*, de modo que “la multiplicidad del recipiente se convierte en la causa de la multiplicidad de un acto [aunque sea] de un único principio” (MetH 9.4.19, p. 333). Cada recipiente se distingue de otro solamente porque son de especies distintas.

<sup>25</sup> *Ilāhīyāt* (Avicena 1960), 6.9, p. 390-393. *Ishārāt* (Avicena 1892), p. 452. *Najāt* (Avicena 1985), p. 448-455.

En su respuesta al argumento que atribuye a los filósofos, Algacel objeta que por la mediación solamente se producen átomos o mónadas, no elementos compuestos, tal como son las sustancias de nuestra experiencia (TF p. 66 [39]). Está dispuesto a admitir una multiplicidad numérica, pero no cualitativa.

La reacción de Averroes supone un distanciamiento explícito de Avicena. Según él, Alfarabi y Avicena admitían que el agente simple o absoluto en el mundo visible es igual que el agente simple en el mundo invisible (es decir, Dios) y esto es un grave error (TT p. 175 [60]). Averroes distingue entre los procesos del mundo sublunar y la emanación de las inteligencias separadas de la materia. En el mundo libre de materia, del agente absoluto, es decir, de Dios emana una acción muy específica:

“Del Agente absoluto solamente emana una acción absoluta, y esta acción no se particulariza en efecto alguno. Por esto Aristóteles demostró que el [entendimiento] agente de los inteligibles humanos es un entendimiento libre de materia, es decir, por su manera de ser hace entender todas las cosas, y de la misma manera demostró que el entendimiento paciente no es generado ni se destruye, porque entiende todas las cosas” (TT 180 [69]).

Con respecto del mundo visible, Averroes no habla de emanación sino de que la unidad se difunde entre los seres como el calor del fuego entre los cuerpos. Averroes tiene una posición distinta, que asegura es la de Aristóteles, y no comparte las tesis que Algacel atribuye a los filósofos. Según Algacel, los filósofos dividen los seres en aquellos que existen en un sujeto, y los que no existen en un sujeto, etc. (TF p. 67 [41]) para terminar en la exposición del sistema emanacionista (TF p. 67-69 [42-46]), como podemos leerlo en Alfarabi,<sup>26</sup> mejor que en Avicena,<sup>27</sup> basado en mecanismos de intelección. Volveremos enseguida sobre esta cuestión, es decir, cómo se entiende a sí mismo y genera un primer efecto.

Averroes no está de acuerdo con esta ingeniosa doctrina, “invención de Avicena, Alfarabi y otros”, y expone su doctrina, apoyada en aleyas. En un ejercicio de interpretación del texto sagrado, hace encajar frases sobre la omnipotencia divina, por ejemplo en *Corán* 19 (Maryam): 94, dentro de una cosmología, donde los cuerpos celestes solo tienen razón de ser y existir en función de su actividad al servicio del hombre y ello en un plan divino perfectamente diseñado. Averroes argumenta que la creación de los seres privados de materia, las esferas celestes, es muy distinta de la creación de los seres sublunares (TT p. 184-194 [75-92]).

<sup>26</sup> Alfarabi (1996), pp. 55-58. Trad. M. Alonso (1995), c. 7-8, pp. 21-25. Alfarabi (1992), pp. 20-21 y 24-27.

<sup>27</sup> Avicena (1960), pp. 402-409. Y Avicena (1985), p. 288. Cf. Algacel (1962), pp. 208-209.



Pero merece la pena tener en cuenta las objeciones de Algacel a estos filósofos, que Averroes confiesa no seguir, y que están centradas en la distinción entre existencia necesaria o posible. Algacel califica de delirantes sus doctrinas, según las cuales de la auto-intelección del Uno emana un primer ente cuya existencia es posible en sí misma; este primer efecto conoce a su causa y se conoce a sí mismo, generando dos entes, a los que se suma un tercero, fruto de su manera de ser un existente posible (TF p. 69 [46]). Para su crítica elige la tesis de que el primer creado es un ser cuya existencia es posible –y no es necesaria como lo es la del Primer Principio–, y que esta característica es el germen de la pluralidad. Dado que los intelectos emanados carecen de cuerpo material, Avicena explica la pluralidad en el primer efecto como resultado necesario de ser posible por sí mismo y necesario por causa del Primero, su causa es distinta de la pluralidad que hay en los cuerpos.<sup>28</sup> Algacel formula cinco objeciones, que podemos resumir así:

1<sup>a</sup>.<sup>29</sup> Para que haya pluralidad los avicenianos dicen que la posibilidad de existencia es distinta de la existencia, pero si se afirma esto, también hay que afirmar que la necesidad de la existencia lo es. Existencia es “algo general” que se divide en necesario y posible por igual, como en cualquier división de un género (TF p 70 [50]). En consecuencia, en el Primer Principio existe una dualidad.

Avicena habla, sin embargo, de que en el Ser de existencia necesaria no hay composición pues si la necesidad de existencia fuera distinta de su quiddidad o esencia, esta necesidad de existencia estaría ubicada en algo distinto.<sup>30</sup> No cabe duda de que la doctrina de la indivisibilidad del ser necesario es propia de Avicena, y no sólo del *Shifâ*.<sup>31</sup> Habla este de la cuestión si el Primero pertenece a algún género y afirma:

“El Primero no tiene género porque el Primero no tiene quiddidad, y lo que no tiene quiddidad no tiene género, ya que el género se utiliza para contestar a la pregunta qué es. Además el género es parte de la cosa y se ha comprobado que el Primero no es ningún compuesto” (MetH 8.4.14, p. 277).

<sup>28</sup> “La pluralidad en los cuerpos no es como la pluralidad en los intelectos, que es causa de sus concomitantes, y consiste en la posibilidad [de ser] por sí misma, y la necesidad [de ser] por causa del Primero y de la intelección del Primero”, *Kitâb at-Ta’liqât* (Anotaciones), ed. Badawî, p. 101: 2-3.

<sup>29</sup> En TT, p. 195-202, [97-109].

<sup>30</sup> *Shifâ*, *Ilâhiyât*, 8.4, p. 345-346. Cf. también *Najât*, p. 263-264; *Ishârât*, p. 144-145. Cf. el citado estudio de A.-M. Goichon (1937), p. 346.

<sup>31</sup> *Najât*, p. 263-264; *Ishârât*, p. 144-145.

Avicena prosigue negando que el Primero tenga diferencia específica. Está claro que Algacel no leyó esto o, si lo leyó, no le prestó atención y buscó la debilidad de la posición considerando existencia como un género.

Averroes señala que el primero en desarrollar la doctrina del existente necesario por sí o posible por sí, pero necesario por otro fue Avicena (TT p. 198 [102]).<sup>32</sup> Acepta su doctrina con matices pero se distancia de la posición atribuida a Avicena en cuanto considera que la necesidad de existencia no es algo añadido a la existencia:

Necesario de existencia no es un algo (*ma'nà*) agregado a la existencia externa del alma, solamente es un estado (*hâl*) en el ente de existencia necesaria, nada añade a su esencia (*dhât*, TT 196 [99]).

Se trata de una condición negativa, prosigue, en cuanto es un ente cuya existencia no necesita de otro. Sin embargo, acabamos de ver que Avicena rechaza que en la realidad (*h aqîqa*) del ser necesario haya distinción alguna, y menos una distinción entre su existencia y la necesidad de la misma. Los ataques de Algacel son serios, pero Averroes ignora una parte importante de las palabras de Avicena.

Para el ente de existencia posible, Averroes no admite tampoco la división real que suele admitirse en Avicena<sup>33</sup> y que era utilizada por Algacel en su contra, a pesar de que –cómo bien le recuerda– en otros lugares Algacel sostiene que la posibilidad es algo puramente mental (TT p. 200 [106]). Para Averroes es una distinción de razón y aquella existencia que para ser tal necesita de una causa es simplemente “inexistencia” (TT p 199 [104]). En lugar de la distinción aviceniana, Averroes hace valer la distinción entre causa y efecto, de modo que la pluralidad tiene su origen en el hecho de que el efecto se compone de causa y efecto, por tanto es menos simple que la causa mientras el Primer Principio es simple en términos absolutos (TT p. 200-201 [107]). Esta norma vale tanto para los seres compuestos de materia y forma como para los cuerpos celestes, en los cuales:

“El significado (*ma'nà*) de ‘causa’ y de ‘efecto’ en estos entes equivale al de pluralidad en potencia, la cual se manifiesta en el efecto, es decir, que de la causa emanan múltiples efectos sin que ellos existan en ésta al mismo tiempo” (TT p. 201 [107]).

<sup>32</sup> Van de Bergh ya señaló en 1924 que el primero en distinguir entre ser necesario por sí mismo y necesario por otro, fue Aristóteles, por ejemplo *Met.* V. 1015b 10. Cf. Van de Bergh (1970), pp. 150-152.

<sup>33</sup> La distinción parece clara en *Ishârât*, p. 140. Ver Goichon, (1937) p. 130-148.



Realmente, la distinción que Averroes introduce entre los seres causados y el Ser que es su causa, no es opuesta a la distinción entre seres de existencia posible y un Ser de existencia necesaria por sí mismo, sino una variante desde otro punto de vista.

2<sup>a</sup>.<sup>34</sup> La segunda objeción es: Si el Primer Principio se comprende a sí mismo y conoce las cosas sin que ello implique pluralidad, tampoco se puede afirmar pluralidad en el primer efecto, cuando este conoce a su Principio y se conoce a sí mismo, y a la inversa, si admitimos pluralidad en el segundo, tenemos que aceptarla en el Primero. (TF p 70 [53]).

Avicena define el Ser Necesario por sí mismo como intelecto puro (MetH 8.6.6, p. 284-285).<sup>35</sup> Como tal, por ser libre de materia, se entiende a sí mismo. “El hecho de ser entendido y de entender no conlleva la necesidad de ser una dualidad ni en esencia ni en la consideración” (MetH 8.6.12, p. 286).<sup>36</sup> Más adelante, Avicena se plantea la aporía de cómo comprende los seres posibles pues si son parte de su esencia, habrá multiplicidad en Él, y si no, se caerá en las “ideas platónicas”. La solución aviceniana, si así lo es, consiste en que “Él entiende su propia esencia [i.e., a sí mismo] como principio de la emanación de todos los inteligibles” (MetH 8.7.10, p. 294).<sup>37</sup> De este modo, cree evitar la multiplicidad que implica el conocimiento de los seres, un conocimiento que será solamente universal, no particular. En cuanto al problema de su relación, puesto que cualquier relación implica dos términos, contesta:

“La relación de Él con los inteligibles es únicamente la relación de la causa de la que algo resulta, no en la que algo se encuentra. Son más bien unas relaciones, ordenadas unas por delante de otras, aunque existan a la vez, y que no son anteriores o posteriores en el tiempo” (MetH 8.7.4, p. 292).

Algacel debía de conocer la solución aviceniana pero ataca a los filósofos por otro lado: Resultará que el efecto es más noble que la causa, pues la causa solamente se comprende a sí misma, mientras que el efecto no sólo se comprende a sí mismo sino que también comprende a su Principio y los demás efectos (TF p. 71 [57]).

<sup>34</sup> En TT, pp. 202-236 [110-181].

<sup>35</sup> *Ilâhiyât*, 8.6, p 356. *Najât*, p. 280. Cf. Goichon (1937) p. 354-363.

<sup>36</sup> ‘Consideración’ de que la esencia o quiddidad está separada de sí misma, *Ilâhiyât*, 8.6, p. 358.

<sup>37</sup> *Ilâhiyât*, 8.7, pp. 365-366. *Najât*, ed. Fakhri, pp. 283-285. *Ishârât*, p. 181.

¿Cómo reacciona Averroes? Invoca los diferentes niveles de conocimiento, el de la gente sencilla, el dialéctico de los teólogos, y el de los filósofos, basado en la demostración apodíctica (TT p. 207 [121]). Un conocimiento obtenido de la última forma puede parecerle al hombre de la calle como un sueño, o el delirio del que habla Algacel.

Los filósofos quieren conocer los seres con la ayuda de sus entendimientos, sin confiar en las palabras de aquel que pretende que las acepten sin aportarles una demostración apodíctica (*burhân*) y aunque a veces los datos de los sentidos contradigan los de la razón (TT 210: 10 – 211: 1 [127]).

La gente sencilla no puede imaginarse que los cuerpos celestes sean creados de manera distinta a la de los seres sublunares, pero no es así (TT p. 213 [131]). El mundo de las esferas es un mundo de formas separadas de materia, ordenadas jerárquicamente, y formando una unidad.

“El Primero de estos seres no se entiende más que a sí mismo, y gracias a la intelección de su esencia, los entiende todos en el grado más alto de existencia, de jerarquía y de orden” (TT p. 217: 10-12 [140]).

Averroes acepta en principio la explicación de Avicena, la limita al mundo de las formas separadas, y se esfuerza en justificar su tesis: el conocimiento que tiene el Primer Principio de sí mismo es causa de los demás seres. Sin embargo, parece darse cuenta de las dificultades y alude a que los argumentos de los filósofos “no son menos convincentes” que los argumentos de los teólogos del Kalâm, mu‘tazilí y ash‘arí (TT p. 218-226 [142-160]). Es decir, procura mostrar que los argumentos de los segundos presentan más deficiencias que los de los filósofos, pero también defiende la postura de estos. El conocimiento divino no es ni universal ni particular, Dios conoce de una manera distinta, de una manera tal que al conocer su propia esencia conoce los entes “en su grado más noble de existencia” (TT p. 226 [161]).

Averroes sigue, pues, a Avicena, pero con matices porque el orden de la emanación y, menos, el número de esferas es algo no probado. En lo que los filósofos están de acuerdo, y esto es algo probado, es en el principio de emanación y en la fuerza que mantiene unido el universo. La fuerza única es la manifestación de la emanación, y la compara con el color y sus distintos ‘grados de existencia’ según afecte a la materia, a la facultad de la vista, de la imaginación o de la memoria (TT p. 228 [165]). Del Primer Principio emana con certeza una fuerza que mantiene unidas





las partes del mundo y Averroes no aprecia que esto afecte a la unidad divina.<sup>38</sup>

En cuanto a la emanación de las formas separadas Averroes da su propia solución: su existencia consiste en las formas con las que los demás principios perciben el primer Principio (TT p. 231 [170]). Las formas responden a las finalidades que Dios les otorga y “forma y finalidad son idénticas” en estos seres (TT p. 232 [172]). Su orden no está basado en el espacio físico, sino “quizá en su actividad, *fa'l*” (TT p. 233 [175]).

Poco queda de Avicena en el sistema de Averroes. Coinciden en afirmar que Dios es el principio y la causa de la existencia del universo, pero incluso ahí hay grandes diferencias pues la divinidad, en Avicena, actúa como el factor inicial en los mecanismos de intelección que generan el universo, mientras en Averroes, es un principio metafísico que da y mantiene la unidad del mundo aunque también es causa de las formas separadas por una vía cognitiva. Volvamos a donde estábamos, como dice Averroes (TT p. 234: 4).<sup>39</sup>

3<sup>a</sup>.<sup>40</sup> La tercera objeción pregunta si el conocimiento que tiene el primer causado de su esencia es distinto o no de sí mismo. Establece que es distinto “porque conocer es distinto de lo conocido”. Dado que es distinto de lo conocido, Algacel da un salto en el argumento y afirma que la pluralidad deriva ya del conocimiento que tiene el Primero de sí mismo. De acuerdo, y prosigue Algacel: ¿por qué no sumar a los tres entes producidos en el seno del primer efecto un cuarto, el hecho de ser de existencia posible, y luego un quinto, el hecho de ser necesario por otro, e ir multiplicando? (TF p. 73 [62]).

Cuando rastreamos el *Shifā'* en busca de algún lugar donde Avicena explique cómo se producen solamente tres elementos, vemos el pasaje antes mencionado en página 8 (MetH 9.4.11, p. 330) que se completa con la supuesta observación de que debajo de cada intelecto hay una esfera con sus correspondientes materia y forma

<sup>38</sup> La reminiscencia estoica es evidente: el pneuma todo lo invade e impregna, cf. los diversos testimonios recogidos por J. Von Arnim, (1964), pp. 144-151. Sin embargo la vía de la transmisión es algo por dilucidar, cf. J. Lomba, (1993).

<sup>39</sup> Dejo al margen otra objeción de Algacel (TF p. 72-73 [60-61]), donde Averroes se distancia de la noción atribuida a Avicena sobre ser de existencia posible. Argumenta Algacel en contra de los filósofos que el Primero no puede conocer a otro para impedir que la pluralidad surja en su seno. Por esta misma regla, tampoco el segundo, el primer efecto, puede conocer a su Principio, de lo contrario habría una dualidad, y necesitaría de otra causa distinta del Primero. Luego los filósofos no pueden explicar la multiplicidad. Averroes responde que el conocimiento que la causa obtiene de su efecto no añade nada a su propia esencia (TT 236), y que la crítica de Algacel es válida solamente para los efectos generados temporalmente, los seres de existencia posible propiamente dichos (TT 236 final).

<sup>40</sup> TT, pp. 237-238 [183-185]. Averroes (1930).

“que es el alma” (MetH 9.4.12, p. 330-331). Avicena debía de ser consciente de las dificultades y da sus razones para limitar a tres los elementos. La aprehensión del Primero solamente puede dar unidad pero la aprehensión de sí mismo tiene que dar una dualidad. Avicena fuerza la explicación: primero la aprehensión de sí mismo genera la forma de la esfera, pero esta aprehensión contiene la “posibilidad de la existencia” y esta posibilidad genera la parte material, porque la materia es lo común a lo que está en potencia. El primer intelecto emanado obtiene la materialidad de este modo:

“Por la naturaleza de la posibilidad de existir, <naturaleza> que le sobreviene y que está inserta en la aprehensión de sí mismo, <se produce> la existencia de la corporeidad de la esfera más remota. <Esta corporeidad> está inserta en la totalidad de la esencia de la esfera más remota en cuanto a especie <de la esfera>” (MetH 9.4.12, p. 331).

La materia, prosigue Avicena, puede venir por mediación de la forma o por participación en la forma. Me resulta difícil entender esta disyunción, quizá la explicación sea esta: “Por mediación de la forma” hace referencia a la posibilidad de existir de esta, “por participación en la forma” es su vinculación con la especie. Las debilidades del argumento son obvias. Avicena utiliza arbitrariamente la posibilidad de la existencia para pasar a la materia y luego crea la especie. Algacel no estaba falto de razón en su crítica.

A una posible objeción de que el proceso no se detenga y continúe *ad infinitum*, Avicena se adelantaba y contestaba diciendo que estos intelectos no son de la misma especie, y sus “razones” son distintas. Estas razones son las que determinan las consecuencias (MetH 9.4.12, p. 331). Algacel no debía de conocer esta respuesta, aunque la debilidad de la misma es evidente.

Averroes separa la cuestión del conocimiento que tienen los intelectos, de la relativa a la emanación de unos de otros. Esta premisa no es propia de los antiguos filósofos, de los griegos, sino de Avicena. Los antiguos filósofos reconocen el principio que del uno solo procede el uno, pero que no se aplica por igual a los agentes que son formas materiales y a los que son formas separadas de la materia. Una forma separada no es compuesta en el sentido de la tradición de Alfarabi y Avicena, sino que no es tan simple como el Primer Principio, la Primera Causa:

“La diferencia entre la causa y el efecto –me refiero a las formas separadas– estriba en que la Causa Primera existe por sí misma, mientras la causa segunda existe debido a su relación para con la Causa Primera, porque el hecho de ser causada es su misma sustancia” (TT p 238: 2-4 [185]).



De nuevo recurre a la doctrina de los niveles ontológicos distintos a la causa y al efecto, para insistir en la naturaleza *relacional* del segundo en el caso de las formas separadas. ¿Qué significa ‘relacional’ en Averroes? Sin ninguna duda, una forma de existir unida necesariamente a otro ser, a la causa, sin posibilidad de existir independiente y esta forma de existir es propia de los cuerpos celestes que, para él y los medievales, eran sustancias separadas de la materia.

4<sup>a</sup>.<sup>41</sup> La triplicidad o trinidad en el primer causado no es suficiente para explicar la multiplicidad, objeta Algacel (TF p 73-76 [63-73]). El primer cuerpo emanado está compuesto bajo tres aspectos diferentes: porque tiene materia y forma, porque tiene una magnitud por adición de algo que la determina, porque está dividido entre dos polos.

4.1. La doctrina diciendo que los cuerpos celestes están compuestos de materia y forma no aparece en Aristóteles, pero sí en Avicena, aunque este introduce también la llamada forma corpórea en todo objeto.<sup>42</sup>

Avicena rechaza que el primer causado esté compuesto de materia y de forma y dice que solamente es intelecto, pero acepta la composición a partir de la primera esfera. Así leemos de nuevo: “porque debajo de cada intelecto hay una esfera con su materia y con su forma, la cual es el alma y luego hay un intelecto, entonces debajo de cada intelecto existen tres cosas” (MetH 9.4.12, p. 330-331). La materia está relacionada con la potencia, y la posibilidad de existir que caracteriza a todo efecto.

Algacel considera que como materia y forma son causas independientes entre sí, son necesarios sendos principios, uno para la materia y otro para la forma. Así pone en aprietos a Avicena.

Averroes acusa directamente a Avicena de mal interpretar a Aristóteles y recuerda que el cuerpo de todos los cielos es un cuerpo simple (TT p. 239 [188]). A pesar de nuestras dudas acerca de si Averroes leía a Avicena, su deducción aquí es correcta.

4.2. En segundo lugar, el cuerpo de la última esfera tiene unas dimensiones definidas gracias a una cantidad que lo diferencia de otros y que es “algo añadido

<sup>41</sup> TT, pp. 251-238 [54-66]. Averroes (1930).

<sup>42</sup> Avicena considera inseparable esta forma de todo cuerpo: *Kitāb an-Najāt*, p. 237-239. *Shifā*, MetH 2.3, p. 57-63. Ver también su definición de *hayūlī* en Avicena (1993), p. 129. Ver también Avicena (1933), *Introduction à Avicenne*, A. M. Goichon.

a la existencia de sí mismo” (TF p 73 [65]) pues su tamaño puede ser mayor o menor. En consecuencia, es un ser compuesto, y no de tres cosas, sino de cuatro.

Avicena habla en el *Shifâ*’ de las dimensiones de los cuerpos de varias maneras. Nos dice que son lo mismo que las cantidades continuas de los cuerpos (MetH 2.2.18, p 53) o que son accidentes de estos (MetH 3.4.1, p 84). En cuanto a las dimensiones en una esfera nos dice que la esfera no posee las dimensiones porque es un cuerpo, sino a causa de algo distinto, de “otra naturaleza que preserva sus perfecciones secundarias” (MetH 2.2.9, p 51). En otro libro del *Shifâ*’, en el *Libro acerca del cielo y del universo*, dice que la dimensión es distinta del sujeto y de la materia, y que hay “una naturaleza y una dimensión”<sup>43</sup>. Aunque Avicena discreparía de Algacel, este tiene en las propias palabras de Avicena motivo para hablar de un cuarto elemento.

Averroes, en su refutación, negará que los cuerpos celestes sean más grandes o más pequeños (TT p. 241 [194]). Del intelecto solamente procede la forma y aunque la forma en los compuestos materiales es principio de las dimensiones, este no es el caso en los cuerpos celestes porque son simples, es decir, para Averroes carecen de materia.

El tercer ataque se basa en los dos polos del universo: ¿por qué fueron elegidos estos polos? ¿Es que son diferentes de por sí? Si el filósofo contesta que todas las partes son iguales, Algacel le objetará qué es lo que hace dos puntos necesarios, y si dice que hay dos polos porque las partes de la última esfera son diferenciadas, no puede explicarle de dónde viene esta diferenciación, puesto que el primer efecto no la contiene (TF p. 74 [67]).

Es difícil, sino imposible, encontrar algún lugar en Avicena donde este hable de los polos del universo. Alguna referencia se encuentra en el *Libro de los minerales*<sup>44</sup> pero sin relación con este tema. La tesis más próxima de Avicena dice que ninguna parte de la esfera o del universo es más apropiada para estar en determinado lugar (MetH 9.2.16, p 314).

Averroes opta por distinguir dos sentidos del término ‘simple’: uno el aplicado a los cuatro elementos simples, porque su composición es muy “elemental”, y otro el aplicado a los cuerpos celestes, porque no están compuestos de materia y forma. La simplicidad de los segundos no impide que “tengan partes diferentes” (TT p. 243 [200]). De nuevo se dirige contra Avicena, Alfarabi y contra el propio Algacel – en su obra *El lucidario*<sup>45</sup> – por no saber

---

<sup>43</sup> Avicena (s.f.), pp. 31.

<sup>44</sup> Avicena (1965), pp. 26-27.

<sup>45</sup> *Mishkât al-anwâr*, cf. Algacel (1998). La autenticidad de la obra es discutida.



explicar correctamente la doctrina de que del uno solamente procede el uno (TT p. 245 [202]).

Antes de formular la última objeción, Algacel intercala una reflexión que supone les correspondería hacer a los filósofos en defensa de sus tesis: ¿Acaso no ocurrirá que en el primer efecto existe una multiplicidad que nosotros no somos capaces de percibir? Nosotros solamente somos capaces de comprender tres o cuatro distinciones (TF p. 74 [68]). Si contesta esto, el filósofo está derivando del primer causado una multiplicidad mucho mayor de la supuesta triplicidad, y así Algacel le fuerza a admitir que todos los entes, en su gran número, han emanado del primer causado, y no solamente el alma y el cuerpo de la esfera más remota más el entendimiento de la tercera. Es más, de admitir esto, no es necesaria la Primera Causa porque todas estas diferencias existen sin una causa necesaria (TF p. 75 [69]). Por el contexto, entiendo que Algacel no cita a Avicena o a algún filósofo, sino desarrolla su propio pensamiento.

Estas distinciones interpreta Averroes que son las hechas por Avicena en el seno del primer causado: en cuanto se entiende a sí mismo o en cuanto entiende al Primero se generan naturalezas o formas distintas.<sup>46</sup> Ahí Averroes, que califica de fábulas estas doctrinas, le da la razón a Algacel (TT p. 245-246 [204-206]) y con acierto objeta que no hay ningún motivo para considerar una de las naturalezas como emanando del Primer Principio, y la otra, no.

Averroes está de acuerdo con esta y otras críticas de Algacel<sup>47</sup> a los filósofos, sin que podamos, por ahora, averiguar si los razonamientos se encuentran en alguno de ellos, o son obra del propio Algacel. En todo caso, Averroes atribuye de nuevo a Alfarabi y a Avicena la autoría, y propone su solución, que estriba en combinar los principios metafísicos de pluralidad y de unicidad; la pluralidad es intrínseca a lo causado, y la unicidad es una razón emanada de la Unidad:

“En el primer causado hay pluralidad necesariamente, y toda pluralidad adquiere unidad a causa de una unicidad trascendental (*waḥdāniya*) superior que hace que se remonte a la Unidad, y esta unicidad, debido a la cual la pluralidad se hace unidad es una razón (*ma‘nā*) simple, emanada de una Unidad separada y simple” (TT p. 249 [213]).

<sup>46</sup> *Ishārāt*, pp. 173-174.

<sup>47</sup> Verlas en TF pp. 75-76, sobre la posibilidad de que los miles de caracteres distintos procedan directamente del primer efecto, cuya esfera contiene miles de estrellas.

Su propuesta no la considera suya propia, sino que la encuentra ya en Aristóteles, en la parte final del libro *Lâm* de la Metafísica, donde habla de un solo motor eterno, y no de emanación (TT p. 250 [215]). Así justifica la doctrina que del uno no emana más que unidad.

5<sup>a</sup>.<sup>48</sup> Haciendo el simulacro de admitir el sistema emanacionista alfarabiano, Algacel propone emplear “un hombre ausente” en lugar de la última esfera, como primer efecto, puesto que “la posibilidad de la existencia es un concepto que no cambia porque cambie su posible objeto, tanto da si es un hombre, un ángel o una esfera” (TF p. 77 [75]). Sin embargo, si hacemos esto, nadie nos tomará en serio.

Realmente esta objeción da de lleno en el sistema emanacionista y lo único que Alfarabi o Avicena podrían contestar es que la experiencia, la observación de los astros, apoya su sistema.

Aunque a primera vista nos sorprenda, en su respuesta, Averroes (TT p. 252-254 [221-224]) reconoce ‘cierta’ validez a las doctrinas avicenianas, en el supuesto de no hacer una lectura literal de las mismas, sino una lectura figurada (*tamthîlîya*). “Primer efecto” es un concepto filosófico que puede describirse con ayuda de la imagen de la última esfera, o de un hombre invisible, a un nivel de explicación inferior al filosófico. Con estas limitaciones, las doctrinas de Avicena no son tan erróneas como pretende Algacel:

“Estas son las teorías de Avicena y de sus seguidores, que no son ciertas ni están construidas sobre fundamentos filosóficos; sin embargo no son tan malas como dice Algacel, ni las presenta tal como son. Aquel hombre que suponemos que tiene una existencia posible por sí misma y necesaria por causa de otro, que se conoce a sí mismo y a su agente, puede ser una representación adecuada de la causa segunda, si suponemos además que a través de su esencia y de su conocimiento es causa de los demás seres, tal como piensan Avicena y su escuela del segundo principio” (TT p. 252: 14 – 253: 5 [221-222]).

Averroes está de acuerdo, pues, con Avicena de manera limitada. Aún más: antes hemos visto que no compartía la explicación aviceniana sobre el origen de la multiplicidad, porque no consideraba que la división entre esencia y existencia en los entes de existencia posible fuera una división real (*supra*, TT p. 199 [104]), ahora parece aceptarla sometida a una lectura figurada.

---

<sup>48</sup> TT, pp. 252-259 [220-234].



Finalmente, en un gesto frecuente en Averroes, asimila la postura de los filósofos a la de los mutakallimíes y de Algacel, y vuelve a repetir que Algacel solamente estudiaba las obras de Avicena, de ahí sus deficiencias (TT p. 254 [224]).

Aunque Algacel haya terminado con la exposición de sus cinco objeciones –y Averroes con su discutible refutación–, resume su posición afirmando dos principios de los filósofos niegan. Niegan estos, según él, que la dualidad proceda directamente del Uno, y que el Uno posea atributos eternos, pero ninguna de las dos proposiciones es contraria a la razón, y los filósofos no prueban que no sean posibles, ni mediante la necesidad del entendimiento ni mediante la reflexión. ¿Cómo demuestra Algacel sus tesis? Mediante el recurso a la religión, al mensaje de los profetas, que en última instancia sabemos lo son por los milagros, y renunciando a la comprensión racional de “cómo el acto de Dios emana de su voluntad” (TF p. 77 [79]).

Averroes acepta que muchos hombres no estén en condiciones de comprenderlo, pero no todos, es decir, los filósofos pueden. No va a entrar en la segunda tesis –los atributos eternos– y se limita a la primera –del Uno no puede emanar una pluralidad. La generación de la pluralidad se produce, según él, por tres causas: la materia prima, los instrumentos o los intermediarios utilizados, y puede también producirse por causa de los distintos agentes. La respuesta de Averroes no es detallada y remite, fundamentalmente, a textos aristotélicos tales como *Acerca de la generación y la destrucción*, *Acerca del alma* y se sobreentiende, la *Metafísica* (TT p. 259-262 [236-242]). La armonización entre un sistema emanacionista, el neoplatónico seguido por Avicena, y otro funcionalista, el aristotélico, tal como Averroes pretende, no es nada fácil.

Estamos ahora en disposición de responder a las preguntas que nos hacíamos al principio, y en primer lugar, acerca de las fuentes de Algacel. La búsqueda de estas en Avicena ha dado buen resultado en algunos casos. Así causa y efecto son concomitantes (MetH 6.2.9, p. 203), la no existencia carece de causa (MetH 6.1.8, p. 197), el proceso de emanación es trinitario (MetH 9.4.12, p. 331), los cuerpos celestes están compuestos de materia y de forma (MetH 9.4.12, p. 330-331), la esfera posee dimensiones a causa de una naturaleza agregada (MetH 2.2.9, p 51).

En otros casos, Algacel o bien interpreta mal a Avicena o bien sus fuentes no son avicenianas. La doctrina más notable, pienso, es la que atribuye a Avicena un proceso de emanación que tiene un segundo efecto o causa que es intelecto y alma de la última esfera, y esta esfera es la novena (TF p. 68 [43]), de modo que solamente hay diez intelectos, con sus esferas correspondientes. Avicena conocía bien los problemas de la astronomía y no creía que se pudiera conocer su número.

Conocía las opiniones de Aristóteles, Tolomeo, o Alejandro de Afrodisia y sabía que no había una respuesta definitiva (MetH 9.2.24-26, p. 317).

En segundo lugar queríamos saber si Averroes atribuye correctamente a Avicena sus opiniones. Suele ser así, pero con una excepción notable: cuando pretende que Avicena admite en el seno del ser necesario una distinción entre quiddidad –necesidad de existencia– y existencia (p. 7). Evidentemente, Averroes rechaza también toda división real en el seno del ser de existencia posible, y aún más, está en contra de la construcción “posible por sí mismo y necesario por causa de otro”, porqué entiende que la naturaleza necesaria no puede convertirse en posible y a la inversa. Para él la división primaria es entre causa y efecto, siendo la causa más simple que el segundo, que contiene el germen de la pluralidad, de modo que no acepta la explicación de que la pluralidad nace en cuanto el primer efecto se conoce a sí mismo y conoce su causa.

La crítica fundamental de Averroes procede de su rechazo del sistema emanacionista, del que Avicena es su mejor representante en la filosofía islámica. Averroes solamente acepta una emanación restringida a los cuerpos celestes, y definida por las formas (*suwar*) mediante las cuales aprehenden la Causa Primera.<sup>49</sup> Nos dice que el mecanismo aviceniano debe entenderse de manera figurada, y no acepta la necesidad de unos intermediarios para explicar la creación. Su tesis es que el primer efecto contiene en sí el principio o fundamento de la pluralidad, a la vez que subsiste gracias a la unicidad que emana de la Causa Primera. Frente a la doctrina de unos seres abstractos que conocen al Principio y se conocen a sí mismos, ingeniosa pero superficial, Averroes defiende una concepción realmente filosófica de los principios y de las causas. No se trata de una metafísica del *esse*, pero sí de la unidad trascendental (*waḥdānīya*) surgida de la Unidad en sí.

Su crítica a Avicena le lleva a coincidir con Algacel en estos casos, pero no en lo esencial: la acción divina en la creación no es asimilable a los actos humanos y los filósofos aciertan en su explicación de Dios como causa eficiente del universo. Averroes está cerca de Avicena y está dispuesto a seguir sus palabras, a condición de hacer una interpretación metafórica.

---

<sup>49</sup> TT, pp. 252-259 [220-234].





## BIBLIOGRAFÍA

---

- Alfarabi, *Kitâb ârâ' ahl al-madîna al-fâðila*, ed. de Albert Nâdirr, Beirut, 1996.
- Alfarabi, *La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Madrid, 1995: Tecnos.
- Alfarabi, *Política, Kitâb as-siyâsa al-madanîya*, ed. bilingüe de Rafael Ramón, en Obras filosófico-políticas, Madrid, 1992: Debate.
- Algacel, *Maqâsid al-falâsifa o Intenciones de los filósofos*, ed. y trad. de Manuel Alonso, Barcelona, 1962.
- Algacel, *Tahâfut al-Falâsifa*, ed. de Maurice Bouyges, Beirut 1927. Reeditado, sin el aparato crítico, con traducción inglesa por Michael E. Marmura, Provo, Utah, 1997.
- Algacel, *The Niche of the Lights, Mishkât al-anwâr*. ed. bilingüe, de David Buchman, Provo, Utah, 1998: Brigham Young University.
- Averroes, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 1, ed y trad de Maroun Aouad, París, 2002: Vrin.
- Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. de Maurice Bouyges, Beirut, 1930.
- Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, trad. de S. Van den Bergh, 2 vols. Londres, 1954.
- Avicena, *Kitâb al-ishârât wa-t-tanbîhât, Le livre des théorèmes et des avertissements*. ed. de Jacob Forget, vol. 1, Leiden, 1892.
- Avicena, *Kitâb ash-Shifâ', al-Ilâhiyât*, ed. de Sa'îd Zâyed y G. C. Anawati. El Cairo, 1960. Reimpr. de Qom, 1404/1983-4.
- Avicena, *Kitâb an-najât*. vol. 2, ed. de M. Fakhry, Beirut, 1985. Traducción latina de Nematallah Caramé (1593), *Metaphysices compendium*, Roma, 1926.
- Avicena, *La métaphysique du Shifâ'*, 2 vols., trad. de G.C. Anawati, París, 1978.
- Avicena, *Livre des directives et remarques*, trad. de A-M. Goichon, Beirut- París, 1951.
- Avicena, *Rasâ' il manñiqîya fi l-hudûd wa-r-rusûm*, ed. de 'Abd al-Amîr al-A'sam, Beirut, 1993.
- Avicena, *Shifâ', at-Tabî'iyât, Kitâb al-ma'âdin wa-l-âthâr al-'ulwîya*, ed. de Sa'îd Zayed, El Cairo, 1965.
- Avicena, *Shifâ', at-Tabî'iyât, Kitâb as-Samâ' wa-l-'âlam*, ed. de Maḥmûd Qâsem, El Cairo, s.f.
- Avicena, *Son épître des définitions*, trad. de A-M. Goichon (Introduction à Avicenne. Son épître des définitions). París, 1933.
- Avicena, *Ta'liqât*, Ed. de 'A. Badawî, El Cairo, 1973.
- Avicena, *The Metaphysics of the Healing*, ed. y trad. de Michael E. Marmura, 2006: Brigham Young U.P.
- Davidson, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, 1987: Oxford University Press.
- Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, París, 1937.
- Ibn Ṭufâil, *El filósofo autodidacto*, trad. de A. González Palencia, Madrid, 1999.
- Ibn Ṭufâil, *Risâlat Ḥayy Ibn Yaqzân*, ed. de Léon Gauthier, Beirut, 1936.

Janssens, Jules, “*Al-Ghazâlî and his Use of Avicennian Texts*”, *Problems in Arabic Philosophy*, M. Maroth (ed.). Pilschbach, 2003, pp. 37-49.

Janssens, Jules, “*Al-Ghazzâlî’s Tahâfut: Is it really a Rejection of Ibn Sînâ’s Philosophy?*”, *Journal of Islamic Studies* 12: 1. 2001, pp. 1-17.

Janssens, Jules, “*Le Ma‘ârij al-quds fî madârij ma‘rifat an-nafs: un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-Ibn Sînâ?*”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 60. 1993, pp. 27-55.

Janssens, Jules, “*Le Mi‘yâr al-‘ilm fî fann al-mantiq d’al-Ghazzâlî: sources avicenniennes et farabiennes*”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 69. 2002, pp. 39-66.

Lomba, J., “*El estoicismo y la literatura moral andalusí*”, *Medievalia*, 14. 1993, pp. 26-39.

Van den Bergh, S., *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1970: E.J. Brill.

Von Arnim, H., *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2, Stuttgart, 1964.