

De nuevo sobre la «izquierda aristotélica». Materia y posibilidad en el Al-Fârâbî y Avicena

Con motivo de un coloquio celebrado en la UNED durante octubre de 1986, bajo el título «Al encuentro de Averroes», tuve ocasión de considerar la tesis de la existencia de una «izquierda aristotélica» representada por la filosofía árabe, sostenida por Ernst Bloch en su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*¹. Me limité allí a estudiar el concepto de materia en Averroes, y traté de ver si los textos del filósofo cordobés responden a la interpretación que de él propone Bloch².

Pero Averroes no representa, según Bloch, más que la culminación de cuanto se halla en Avicena, pues «esta línea, que parte del concepto aristotélico de materia y forma, y su efecto, consistente en que *la misma potencia divina queda asumida por la potencialidad activa de la materia*, señalan primordialmente el camino de la izquierda aristotélica, en el que Avicena se alza como hito, señalando la nueva época que se inicia tras la antigüedad»³. Por ser Avicena este «hito» quiero considerar aquí algunos textos suyos, para ver si se cumple, tal como la entiende Bloch, la relación que Avicena propone entre «materia y forma (potencialidad-poten-

1. *Avicenna und die aristotelische Linke*. Berlín, 1952; reimp. en *Gesamtausgabe. Band 7. Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 479-546. Traducción española por Jorge Deike Robles, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1966. Expuesta también en «Materie als Schoss der Formen, als Prinzip der Individuation und Quantität, als Fundament», en el mismo vol., pp. 152-164.

2. El título de mi ponencia fue «Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'Izquierda aristotélica' en la filosofía árabe». Actualmente se encuentra en prensa, en las Actas del coloquio.

3. Trad. cit., p. 30. Texto original, ed. cit., p. 494: «Diese Linie also, vom Aristotelischen Materie-Form-Begriff her, und ihr Effekt: *die Aufhebung der göttlichen Potenz selber in der aktiven Potentialität der Materia*: das vorzüglich ist der Weg der Aristotelischen Linken, mit Avicenna als nachantikem Merk- und Wendepunkt».

cia)», que aquél apunta⁴ como tercer lugar central (*Hauptstellen*) en el que Aristóteles fue desarrollado en sentido naturalista. Como, por otra parte, para entender totalmente el pensamiento de Avicena parece necesario hacer referencia al de su predecesor⁵, estudiaré también algunos textos en que se halla lo más substancial de la doctrina de al-Fârâbi.

Este estudio me permitirá corroborar cuanto ya expuse sobre Averroes: que no es posible hablar de una «izquierda aristotélica» en el sentido en que lo hace Bloch a propósito del desarrollo que estos filósofos hicieron del concepto aristotélico de materia. Si fuera posible hablar de esa izquierda en este sentido, me parece que habría que incluir en ella a un destacado miembro de la «derecha», a Tomás de Aquino, quien mantuvo una concepción de la materia muy cercana a la del filósofo cordobés, según los textos que de Sto. Tomás recogí en mi ponencia sobre Averroes, habiendo recibido una gran influencia de éste, como recientemente ha mostrado A. García Marqués⁶.

I

Aunque al-Kindî se ocupó de la materia en algunas páginas de sus escritos filosóficos, sin embargo poco es lo que de ella nos dice, de manera que apenas podemos pronunciar sobre la concepción que de ella tuviera. La describe como potencia, como sustrato que sustenta la forma, como algo pasivo⁷. Parece que la concibe como pura potencialidad que recibe la forma, que es la que determina el ser concreto que se genera. Poco más es lo que hallamos, puesto que no hay en al-Kindî un pensamiento filosófico elaborado y desarrollado, ya que, como él mismo afirmó, se limitó a desbrozar el camino para que se pudiera edificar la filosofía en el Islam.

Por ello, fue al-Fârâbi el primero que elaboró en el mundo árabe unas teorías de la materia y de la posibilidad, exigidas por su propio sistema de pensamiento en su intento de armonizar la doctrina religiosa de la radical contingencia del mundo con la filosófica de la necesidad y eternidad del mismo⁸. Son diversas sus obras en la que se encuentran los elementos precisos para comprender estas teorías.

4. Ibidem.

5. De hecho, históricamente se ha falseado a Avicena atribuyéndole originalidad en muchos temas que ya habían sido tratados y expuestos por al-Fârâbi.

6. *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1989.

7. *Risâla fî hudûd al-ašya'*, ed. por M. Abu Rida: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, El Cairo, vol. I, 1950, p. 166; trad. esp. R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, p. 16.

8. Cfr. E. L. Fackenheim: «The possibility of the universe in al-Farabi, ibn Sina

En su *Libro del sistema político propio de las ciudades*, también conocido por el título de *Libro de los principios de los seres*, comienza estableciendo los principios de que consta la totalidad de lo real: «Hay seis grados máximos de principios por los que se constituyen las seis clases de cuerpos y sus accidentes, correspondiendo cada grado a una clase. La Causa Primera pertenece al grado primero; las causas segundas, al grado segundo; el Intelecto Agente, al grado tercero; el alma, al grado cuarto; la forma, al grado quinto; la materia, al grado sexto»⁹. De estos seis principios, los tres primeros no son cuerpos ni están unidos a cuerpos. Las seis clases de cuerpos que menciona en ese texto son: el cuerpo celeste, el animal racional, el animal irracional, el vegetal, el mineral y los cuatro elementos.

Considerando, pues, que la materia es uno de los seis principios, al Fârâbî se ve obligado a explicar cuál sea su naturaleza propia. Y, aunque en esta misma obra se ocupa de ello, sin embargo es en otra obra, la *Risâla fi ýawâb masâ'il su'ila 'an-hâ*¹⁰, donde encontramos con más claridad su afirmación de que la naturaleza de la materia es la más vil, la que ocupa el grado más bajo en la escala de los seres, porque su realidad no consiste más que en ser substrato de las formas: «La materia es la última y más vil de las entidades (huwiyyât). Si no fuera capaz de recibir formas, nunca existiría en acto. Es, pues, un no-ser en potencia, capaz de recibir las formas. Después se convierte en sustancia capaz del calor y del frío, de la sequedad y de la humedad; luego se convierte en elemento, de donde nacerán las diferentes especies de seres engendrados y de seres compuestos».

La materia posee, pues, una radical indigencia ontológica, puesto que su existencia sólo se da por razón de las formas esto es, en tanto que éstas precisan de un sujeto o substrato en que sustentarse, como leemos en otro texto: «La subsistencia de la forma está en la materia, mientras que la materia es substrato que sustenta las formas. Las formas no tienen subsistencia por sí mismas, pues tienen necesidad de existir en un substrato y éste es la materia. La materia sólo existe por razón de la forma. Como el fin primordial es sólo la existencia de las formas y como ellas no tienen subsistencia si no es en un cierto substrato, la materia ha sido establecida como substrato para sustentar las formas. Por eso, cuando no existen las formas, la existencia de la materia es vana. Y en los seres naturales no

and Maimonides», *Proceeding of the American Academy of Jewish Research*, 16 (1946-47) 39-70, Reimp. en *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, selected and with introduction by A. Hyman, New York, Ktav Publishing House, 1977, pp. 303-334.

9. *Kitâb al-siyâsa al-madaniyya*, ed. F. M. Najjar, Beirut, 1964, p. 31.

10. «Respuesta a las cuestiones que se le han planteado», ed. F. Dieterici: *Al-Fârâbî philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, J. Brill, 1890, p. 99. Trad. cast. M. Alonso: «Las Cuestiones diversas de al-Fârâbî», *Pensamiento*, 19 (1963) 354-355.

hay nada en vano. Por eso, la materia primera no puede existir independientemente de una cierta forma. Así, la materia es principio y causa, pero sólo a la manera de substrato para sustentar la forma; en cambio, no es agente ni fin, ni tiene existencia por sí sola sin una forma»¹¹.

La materia, por consiguiente, no puede existir por sí misma, sino que requiere de la forma para existir. Materia y forma, por tanto, se han de dar conjuntamente, puesto que son concausas, como ya había sostenido Aristóteles¹². Por necesitar la una de la otra, son los principios más imperfectos de los seres, aunque, a pesar de su radical imperfección, cada una de ellas posee una perfección que le es propia: «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. Pues por la forma se da la más perfecta de las dos entidades que constituyen el cuerpo, ya que por ella su ser está en acto; por la materia se da la más imperfecta de las dos, pues por ella su ser está en potencia. La forma no existe para que la materia exista por ella, ni tampoco ha sido hecha por causa de la materia; en cambio, la materia existe por razón de la forma, es decir, para que la forma subsista por ella. Por esto la forma es más excelente que la materia. Pero la materia aventaja a la forma en el hecho de que no necesita estar en un substrato para existir, mientras que la forma sí lo precisa. Además, la materia no tiene contrario ni privación que la reciba, mientras que la forma tiene privación o contrario y lo que tiene privación o contrario no puede existir siempre. Las formas se asemejan a los accidentes, puesto que las formas subsisten en un substrato y los accidentes también subsisten en un substrato; pero las formas se distinguen de los accidentes en que los substratos de los accidentes no han sido establecidos por razón de la existencia de los accidentes ni para sustentarlos»¹³.

Según este texto, la materia, al no necesitar de ningún sujeto, ha de existir siempre. Y ésta es precisamente la perfección por la que se caracteriza. Materia y forma son, entonces, los principios constitutivos de todos

11. *Siyâsa*, p. 36.

12. *Fis.*, I, 9, 192a 13: συναιτία τῆ μορφῆς.

13. *Siyâsa*, pp. 38-39.

los seres, siendo la materia el principio potencial y la forma el principio actual y determinante: «Cada uno de estos seres está constituido por dos cosas: una de ellas es como la madera de una cama en relación a la cama, mientras que la otra es como la configuración de la cama en relación a la cama. Lo que es como la madera es la materia y la *hyle*, y lo que es como su configuración es la forma y la figura... Cada especie solamente se realiza como existente en acto y por la más perfecta de las dos maneras de existir, cuando se realiza su forma; pues, mientras su materia existiera sin su forma, esa especie sólo existiría en potencia: mientras la madera de la cama permanezca sin la forma de la cama, es cama en potencia y sólo llegará a ser cama en acto cuando se realice su forma en su materia. La más imperfecta de las dos entidades de una cosa es su materia, en tanto que la más perfecta de las dos es la forma»¹⁴.

La materia es el substrato y la forma es el principio que lo determina. Ambas «entidades» (*wu'yûdayn*) o modos de ser constituyen una unidad indisoluble, ya que son inseparables en tanto que lo realmente existente es el compuesto de ambas, el σύνολον. Las dos, sin embargo, tienen realidad, por lo que al-Fârâbî utiliza el término *wu'yûd* para referirse a ellas, porque cada una es una manera de ser, de existir, de «estar ahí», de «encontrarse», que es precisamente el sentido originario que tiene ese término árabe.

Una vez determinada la naturaleza de la materia, el problema consiste en saber cuál es el origen de estos dos principios constitutivos del ser y, más en concreto, el de la materia.

Sabemos que tanto Platón como Aristóteles sostuvieron la coeternidad de la materia con el Demiurgo y con el Primer Motor Inmóvil, respectivamente. Al-Fârâbî se encontró, entonces, ante la concepción de la eternidad del ser y de la materia, por una parte, y ante la idea coránica de la creación de todo ser por Dios. Para resolver el conflicto y conciliar ambas posiciones, como he dicho antes, hubo de recurrir a la teoría de la emanación, sosteniendo la eternidad de la materia, de la misma manera que es eterno todo el proceso emanativo, aunque afirmando que la materia es engendrada. Esto es lo que podemos leer en su obra *Risâla fi ma'ânî al-'aql*: «Los seres, cuya producción (*îyâda-hâ*) es lo que primariamente se pretende en este mundo, son estas formas; pero, como no pueden ser producidas aquí si no es en materias, estas materias han sido engendradas (*kûnat*)»¹⁵.

14. K. *al-madîna al-fâdila*, ed. A. Nader, Beirut, 1959, pp. 47-48; ed. R. Walzer, Oxford, 1985, pp. 108-110. Trad. M. Alonso: *La Ciudad Ideal*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 33-34.

15. *Sobre los sentidos del término intelecto*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938, p. 29. Trad. cast. R. Ramón: *Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1981, p. 449.

¿Cuál es, entonces, su origen? ¿Quién engendra la materia? ¿De dónde procede? Desde luego, no puede provenir del Ser Primero, Causa Primera y Uno, porque de él sólo procede un único ser inmaterial, el primer intelecto emanado. Como este intelecto da lugar, en el proceso emanativo, a un segundo intelecto y al cuerpo de una esfera celeste, parecería que habría de ser el último de los intelectos emanados, el décimo o intelecto Agente —responsable del mundo sensible—, el que engendra la materia y las formas, de cuya composición resulta el mundo de la generación y de la corrupción. Pero tampoco es así, porque este intelecto no puede actuar siempre, al no estar preparada la materia sobre la que ejerce su acción; esto es lo que exige que la materia le sea dada por los cuerpos celestes, según leemos en diversos textos: «Se desprende de esto que en el Intelecto Agente no existe lo suficiente para ser el primer principio de todos los seres existentes, puesto que necesita que se le dé una materia sobre la que actuar... Se sigue necesariamente que su ser tiene otro principio y que hay otra causa que le ayuda, dándole la materia en la que obrar... Aristóteles ha mostrado en el *Libro de la generación y de la corrupción* que los cuerpos celestes son las primeras causas agentes para estos cuerpos generables y corruptibles; por tanto, son ellos los que dan al Intelecto Agente las materias y los sujetos en los que actúa»¹⁶. «De la naturaleza que es común a los cuerpos celestes se sigue necesariamente la existencia (*wuýûd*) de la materia primera común a todo lo que está bajo ellos»¹⁷. «De la substancia, naturaleza y operación del cuerpo celeste se sigue necesariamente y en primer lugar la existencia de la materia primera»¹⁸.

Los cuerpos celestes son, por tanto, la causa de la generación de la materia sobre la que actúa el Intelecto Agente, aquella materia que es común a todos los cuerpos del mundo de la generación y de la corrupción. Y ello es así porque estos cuerpos celestes, aunque de suyo sean inmateriales, poseen una materia celeste, que no es otra que la materia inteligible de Plotino¹⁹, verdadera causa de aquella materia que es substrato del devenir. Así, al-Fârâbî, pese a recurrir al testimonio de Aristóteles, introduce la metafísica plotiniana para dar solución al problema del origen de la materia, con lo que ésta se convierte en eternamente originada en virtud de la propia eternidad del proceso emanativo.

Mas para que la materia tenga existencia real ha de ser actualizada por la forma, con lo que el otro problema que se plantea es de dónde proceden las formas que hacen de la materia un ser real y actual: «Los seres que están bajo los cuerpos celestes, están en el límite de la imperfección en cuando al ser; a saber, no reciben desde el principio todo aquello por lo que se constituyen en substancia de manera completa, sino que sólo

16. *Ibidem*, pp. 33-34; trad., pp. 457-459.

17. *Madîna*, ed. Nader, p. 59; ed. Walzer, p. 134; trad. Alonso, p. 45.

18. *Siyâsa*, p. 55.

19. *Enéadas*, II, 4, 1-5.

reciben las substancias que tienen en potencia remota, pero no en acto, porque sólo han recibido su materia primera. Por esta razón siempre tienden hacia aquella forma por la que se constituyen en substancia. La materia primera es en potencia la totalidad de las substancias que hay bajo el cielo; en tanto que son substancias en potencia, se mueven para convertirse en substancias en acto. Llega a sucederles que desde su ser posteriores y su ir detrás y desde la bajeza de su ser no pueden dirigirse y tender espontáneamente a su perfección a no ser por un motor externo (*bi-muharrík min járiy*). Su motor externo es el cuerpo celeste y sus partes, y luego el intelecto agente. Ambos conjuntamente perfeccionan el ser de las cosas que hay bajo el cuerpo celeste»²⁰.

Este texto me parece que es suficientemente explícito: la materia por sí misma no puede «informarse», no puede actualizarse. Para que se dé la perfección del ser, la actualización plena, la información de la materia, se requiere de un motor externo. Los seres que están en potencia, se mueven hacia esta perfección; pero no poseen este movimiento por sí mismos, no tienden a ella de manera espontánea, sino que son movidos por un motor que está fuera de ellos. Y este motor es doble: el cuerpo celeste y el Intelecto Agente, con lo que hay, entonces, una doble operación en la generación de los seres: una procedente de los cuerpos celestes, que consiste en dar origen y preparar la materia; otra que estriba en informar la materia, en darle las formas; ésta es función tanto de los mismos cuerpos celestes, como del Intelecto Agente²¹, que por ello recibe el nombre de *wâhib al-suwar*, dador de las formas: «Si estas formas que están en el Intelecto Agente pudieran existir sin materias, entonces no habría necesidad de ponerlas en unas materias, pues ¿cómo habrían descendido de una existencia más perfecta a otra más imperfecta? Quizá alguien diga que eso se ha hecho sólo para que las materias lleguen a ser más perfectas en cuanto al ser. En tal caso se seguiría de esto que esas formas han sido en-

20. *Siyâsa*, pp. 54-55.

21. Th.-A. Druart: «Al-Fârâbî's causation of the heavenly bodies», en *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. by P. Morewedge, Delmar (NY), Caravan Book, 1981, pp. 35-45. En este importante artículo, pp. 35-36, la autora sostiene que sólo son los cuerpos celestes los que dan las formas y las materia según los textos de *Madîna* y de *Siyâsa*, y que no está segura de que el texto de *Fî ma'ânî*, donde se habla del Intelecto Agente como el que da las formas a la materia, exprese la genuina opinión de al-Fârâbî, sino que podría ser sólo la interpretación farabiana del pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, me parece que el texto que he citado en la nota anterior y este otro, perteneciente igualmente a *Siyâsa*, p. 55, han de entenderse en el sentido de que el intelecto agente también da las formas a los seres sublunares, y no sólo las formas inteligibles al intelecto humano: «El intelecto agente está destinado por su naturaleza y substancia a velar por todo lo que le prepara y le da el cuerpo celeste... A partir de ambos (cuerpo celeste e intelecto agente) se perfecciona el ser de las cosas que permanecen posteriormente y que necesitan ser llevadas a la existencia».

gendradas por razón de la materia. Pero esto es contrario a lo que piensa Aristóteles, a menos que digamos que todas ellas están en potencia en el Intelecto Agente. Nuestras palabras «en potencia» no deben ser entendidas aquí en el sentido de que el Intelecto Agente pueda recibir estas formas y que ellas lleguen a estar en él en el futuro, sino que significan que él puede ponerlas en la materia como formas»²². «De aquellas cosas por las que <los cuerpos celestes> se distinguen unos de otros se sigue necesariamente la existencia de muchas y diversas formas en la materia primera»²³.

Así, los cuerpos celestes y el Intelecto Agente son los que «dan» las formas a la materia, una vez que ésta ha sido puesta y preparada por el cuerpo celeste. Esta «donación» es la que explica el devenir en el mundo de la generación y de la corrupción. La materia recibe, entonces, las formas desde fuera. No hay lugar para una educción de las formas del seno de la potencialidad de la materia. Todo devenir se explica por un riguroso extrinsecismo: las formas substanciales proceden del cuerpo celeste y del Intelecto Agente, que las poseen en potencia en el sentido en que explica al-Fârâbi, es decir, en tanto que pueden darlas a la materia. Esta no es más que pura receptividad, cuyo ser radica en ser siempre para otro, al carecer por sí misma de ser: «La existencia de la materia primera consiste en ser siempre para otro distinto (*li-gayri-hâ*), pues ella no tiene existencia por razón de sí misma en absoluto. Por eso, cuando no existe aquello por cuya razón ella ha sido hecha (*maftûra*), tampoco existe ella; y, por eso también, cuando no existe una de estas formas, ella no existe. En consecuencia, la materia primera no puede existir separada de una cierta forma en ningún momento»²⁴.

La materia, tal como la concibe al-Fârâbi no posee, entonces, esa realidad eficiente (*Wirk-Wirklichkeit*) que Bloch quiere ver en la materia de Avicena²⁵. La materia no es causa agente, sino sólo causa material, constituyente intrínseco potencial del ser, último grado de la realidad, aquél que sólo es en virtud de la forma que recibe desde fuera.

Vinculada a su teoría de la materia está su doctrina de la posibilidad²⁶. Antes que Avicena, a quien se le ha atribuido, al-Fârâbi introdujo

22. *Fi ma'âni al-'aql*, pp. 30-31; trad., pp. 451-453.

23. *Siyâsa*, p. 55. En la página siguiente leemos: «De estas oposiciones que se dan en las relaciones (de los cuerpos celestes) se sigue necesariamente la aparición en la materia primera de formas contrarias».

24. *Siyâsa*, pp. 58-59.

25. O.c., p. 501; trad., p. 38.

26. Por sus implicaciones teológicas, en relación con el determinismo y el problema de la presciencia divina, la naturaleza de la posibilidad fue debatida ampliamente en la lógica árabe, cf. N. Rescher: *The development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1964, p. 43. Cf. M. E. Marmura: «Divine Omniscience and Future Contin-

el concepto de «posibilidad» (*imkân*) como indiferencia para la existencia: es «aquello que puede existir y no existir, lo que está mezclado de ser y no ser»²⁷. En su comentario al *De interpretatione* insiste en esta indiferencia para existir: «Lo posible (*mumkin*) se dice de tres maneras: lo que es necesario absolutamente, lo que es necesario hasta un cierto momento, y lo que no existe ahora en acto pero es capaz en el futuro de existir y no existir... El verdaderamente posible (*al-mumkin al-haqiqî*) es el tercer significado, aquel del que se dice que no existe en acto pero es capaz en el futuro de existir y no existir»²⁸.

Para al-Fârâbî, pues, el término posibilidad está en relación con el de necesidad. Pero posible es un término más amplio que necesario, puesto que se aplica a lo necesario, como en las dos primeras acepciones que antes nos ha dicho, y a lo no necesario. Y éste es, entonces, el que constituye el verdadero sentido del término «posible». En consecuencia, posible es aquello que necesita de algo fuera de sí mismo para poder existir, mientras que necesario es lo que no requiere de nada para existir, porque en su esencia está implícita la existencia²⁹. Y esta distinción está basada, como señaló I. Madkour³⁰, en otra que jugó un gran papel en el pensamiento medieval: la distinción entre esencia y existencia, que le permite establecer la diferencia entre ser necesario y ser posible, expresada así por al-Fârâbî: «Los seres son de dos clases. La primera se aplica a aquellos seres cuya esencia no implica necesariamente su existencia; son los llamados seres posibles. La segunda clase comprende el ser cuya esencia implica la existencia; es llamado ser necesario. Del hecho de suponer como no existente a un ser posible, no se sigue absurdo alguno; pero para existir, este ser requiere una causa distinta de sí. Una vez que existe, se convierte en ser necesario por otro. Se sigue de ello, entonces, que lo considerado en sí mismo como ser posible, puede llegar a ser necesario por otro. Esa posibilidad o es algo que siempre permanece sin cambiar nunca, o es algo que se da unas veces y otras no»³¹.

La distinción entre necesidad y posibilidad, que remonta a los megáricos y a Aristóteles, recibe así una nueva orientación en al-Fârâbî. Hay, en primer lugar, una objetivación de lo posible, que ya había sido reco-

gents in Alfarabi and Avicenna», en *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. by T. Rudavsky. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985, pp. 81-94.

27. *Siyâsa*, p. 56.

28. *Šarh li-kitâb Aristûtâtîs fî l-‘ibâra*, ed. W. Kutsch & S. Marrow, Beirut, Dar el-Machreq, 2.^a ed., 1971, pp. 18-19.

29. Cf. E. L. Fackenheim: art. cit., p. 303.

30. *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Adrien-Maison-neuve, 1934, p. 78.

31. 'Uyûn al-masâ'il, ed. en F. Dieterici: O.c., p. 57. Trad. esp. M. Alonso: «Los 'Uyûn al-masâ'il' de al-Fârâbî», *Al-Andalus*, 24 (1959) p. 259.

nocida por Aristóteles, como señala Bloch³², dado que al-Fârâbî reconoce que lo posible es algo en sí mismo y lo que en sí es anterior es siempre anterior a lo que recibe de otro³³. Pero, en segundo lugar, establece una nueva distinción entre lo necesario por sí, lo necesario por otro y lo meramente posible. Necesario por sí es aquel ser en quien se da identidad de esencia y existencia; necesario por otro es aquel ser que, llegado a la existencia, no puede dejar de ser³⁴; meramente posible es el ser del mundo subluar, que puede ser y no ser. Estos dos últimos dependen, para ser, de aquel: «La Causa Primera, cuyo ser es por sí mismo, no sólo confiere el ser de lo que no puede no ser, sino también el ser de lo que puede no ser, de manera que ninguno de los dos modos de existir llegue a ser a menos que se lo dé»³⁵.

Así, la posibilidad estrictamente dicha queda relegada por al-Fârâbî al ámbito del mundo de la generación y de la corrupción, es decir, al ámbito del ser compuesto de materia y forma, al del ser que puede no ser o ser distinto de como es: «No pertenece a la naturaleza de lo posible el tener un solo ser realizado, sino que puede existir de esa manera o puede no existir; puede existir algo o puede existir su opuesto»³⁶. Y es aquí donde lo posible está en relación con la materia.

Lo posible tiene una sola situación respecto a los contrarios: los dos contrarios existen como posibles a la vez, pero sólo pueden tener existencia real o bien en dos momentos diferentes, o en un solo momento bajo dos aspectos diferentes, o como dos cosas distintas de las que cada una de ellas existe como contraria a la otra. Una sola cosa sólo puede existir como dos seres contrarios únicamente en dos situaciones: o en dos momentos distintos o en dos aspectos diferentes. Y si dos contrarios pueden existir es sólo por la materia, por la que una vez será una cosa y otra vez será otra contraria. La forma, en cambio, es aquello por lo que el posible es solamente una cosa sin su contrario. Por esta razón dice al-Fârâbî que «lo posible es de dos modos. Uno es lo que hace posible que una cierta cosa sea y no sea: es la materia. El segundo es lo que hace posible que sea en sí misma y que no sea: es el compuesto de materia y forma»³⁷. El ser, mientras permanece como posible, es la substancia en tanto que materia, pura potencia o posibilidad. Cuando es en sí mismo, esto es, cuando se ha realizado en acto, es la substancia como compuesto de materia y forma, cuyo ser le adviene sólo por la forma.

32. O.c., p. 499; trad., p. 36.

33. *Uyûn*, trad. cit., p. 264: «La pluralidad que hay en el primer ser creado no emana del Ser Primero, porque la posibilidad misma de existir la tiene de su propia esencia, mientras que del ser Primero recibe tan sólo la necesidad de existir».

34. Sería la clase de necesidad de la que Aristóteles dice que no puede ser de otro modo, *Met.*, VI, 2, 1026b 29.

35. *Siyâsa*, p. 57.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 58.

No hay, entonces, para al-Fârâbî, distinción entre potencia y posibilidad: «No hay diferencia entre decir potencia (*quwwa*) o posibilidad (*imkân*), pues en lo que existe en potencia hay aquello que por su potencia y posibilidad está dirigido hacia su realización en acto solamente, y aquello que está dirigido a su realización en acto y a su no realización; está dirigido hacia los dos contrarios»³⁸. Lo posible es lo material, el sujeto que está en potencia para recibir las formas y constituir el ser existente (*mawâyûd*). De los diversos grados de seres posibles, el más inferior, aquel que no está actualizado y todavía no es ninguno de los dos contrarios es la materia primera. Pero hay otros grados, porque, actualizada la materia por una cierta forma, tiene la posibilidad de que exista su contrario y la posibilidad de que existan otros seres superiores, al convertirse ellos en materia de los superiores: «No deja de ser así hasta que llegan a unas formas en las que los seres actualizados por esas formas no pueden ser materias de otras formas; las formas de estos seres son formas de todo aquello que los precede. Estos últimos son los más nobles de los seres posibles, mientras que la materia primera es la más vil de los seres posibles»³⁹.

La materia, como ser posible, como ser en potencia, sólo llega a la realidad efectiva si un agente le da forma como ya hemos visto. La materia, como ser posible, no puede extraer de sí la existencia. Ni siquiera posee en sí misma las formas. Como señala Cruz Hernández, al-Fârâbî ha intentado resolver de este modo el problema de cómo de la Unidad divina surge la multiplicidad de lo creado, pero, al no admitir el menor contacto entre Dios y la materia no se le puede atribuir un panteísmo materialista⁴⁰. En consecuencia, al-Fârâbî no pudo pertenecer a la «izquierda aristotélica», porque concibe la materia como el último grado de la realidad, aquél que sólo es en virtud de la forma que recibe de fuera.

II

Continuando esta línea iniciada por al-Fârâbî, Avicena⁴¹ sostiene igualmente que la materia posee la misma indigencia ontológica, puesto que no puede existir sin la forma, de la que es substrato o sujeto; por ello, su realidad ocupa la posición más baja, ya que sólo es una disposición o aptitud para recibir las formas, por lo que es pura receptividad, que sólo

38. *Kitâb al-hurûf*, ed. M. Mahdi, Dar el-Mashreq, 1969, § 93, p. 119.

39. *Siyâsa*, p. 58.

40. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid, Alianza Universidad, 1981, vol. I, pp. 190-191.

41. Cfr. M. Cruz Hernández: *La Metafísica de Avicena* Granada, Publicaciones de la Universidad, 1949, pp. 92-96.

alcanza la existencia cuando el Intelecto Agente le da las formas: «La materia absoluta es una substancia cuyo ser no existe en acto sino cuando es actualizada por la recepción de la forma corpórea, por medio de la potencia que posee de recibir las formas; no tiene por sí misma forma que le sea propia, excepto en sentido potencial. Cuando la llamo substancia quiero decir que actualiza su ser por sí misma»⁴².

Al decir que la materia actualiza su ser por sí misma (*li-dâti-hâ*), se está refiriendo al hecho de que la materia es substancia, en tanto que se opone al accidente, que es el que recibe el ser «por otro». Y es substancia porque es una esencia que no está en un receptáculo ni en un sujeto de inhesión, por lo cual recibe el ser por sí misma y no a causa de este sujeto; pero es substancia en potencia, por lo que no puede existir en sí⁴³, sino sólo cuando está unida a la forma: «Haz de saber que la materia, para subsistir en acto, necesita estar unida a la forma»⁴⁴. «Puesto que la materia no puede permanecer sin forma, su subsistencia (*qiwâm*) no puede provenir sólo de los primeros principios con los que se vincula, sino de estos principios y de la forma. Y puesto que ante la forma que hace subsistir a esta materia ahora, la materia ya subsistía sin ella, se sigue que su subsistencia no viene de la forma sola, sino de ella y de los otros principios por mediación suya o por mediación de otra semejante a ella. Si la materia procediera de los principios sólo, entonces podría pasar sin la forma. Si sólo procediera de la forma, no habría sido precedida por la forma... Y lo mismo que el movimiento es el más vil de los estados aquí, igualmente la materia es la más vil de las esencias aquí»⁴⁵.

La materia, concebida así como la más vil de las esencias, debe ser preparada por los primeros principios, esto es, por los cuerpos celestes, como ya vimos en al-Fârâbî. Y la disposición que le dan es la que hace prevalecer la forma que mejor le conviene, concedida desde fuera, porque la materia no es más que un receptáculo: «Las substancias que no son cuerpos son las substancias más dignas de ser, salvo la materia. Porque estas substancias incorpóreas son tres: materia, forma y substancia separada, que no es cuerpo ni parte de cuerpo... El primero de los seres (*maw-yûdât*) en merecer la existencia (*wu'yûd*) es la substancia separada, distinta del cuerpo; luego, la forma; luego el cuerpo; luego, la materia. Esta, aunque es causa del cuerpo, no es causa que le dé el ser, sino que es receptá-

42. *Risâla fî hudûd*, ed. en *Tis' rasâ'il*, Constantinopla, 1298 h., p. 58.

43. Cf. A. M. Goichon: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 379-381.

44. *Kitâb al-išârât wa-l-tanbîhât*, ed. S. Dunya, Dar al-Ma'ârif, 4 vols., 1960-1968, vol. II, p. 214. *Ibn Sinâ: Livre des directives et remarques*, trad. A. M. Goichon, Paris, J. Vrin, 1951, p. 266.

45. *Al-Šifâ': Al-Ilâhiyyât*, ed. G. Anawati et al., El Cairo, 2 vols., 1960, II, pp. 411-412. Avicenna Latinus: *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, ed. critique par S. Van Riet, Louvain, E. Peeters, 2 vols. 1977-1980, II, pp. 490-491.

culo (*mahall*) para obtener el ser»⁴⁶. «Todo receptáculo, cuya existencia es completa y en acto por aquello que recibe, se le llama materia; a aquello que es recibido por él se le llama forma»⁴⁷. Avicena rechaza aquí la idea de que la materia primera sea substancia en sentido pleno porque ésta no es un receptáculo y la materia primera sí lo es. Esta necesita ser actualizada por la forma para devenir substancia.

Avicena insiste en este carácter de receptáculo que posee la materia, porque, como ha observado Cruz Hernández⁴⁸, es una idea platónica, de la que necesita ahora para apartarse del aristotelismo, para dar razón de la «información» de la materia; las formas le son dadas por un agente que es externo: «O bien la forma es la causa primordial absoluta de la subsistencia de la materia, o bien la forma es un instrumento o un intermediario para que otro agente haga subsistir a la materia por medio de ella de manera absoluta, o bien está asociada a otro agente y por la reunión de ambos subsiste la materia, o bien la materia no está despojada de la forma ni la forma de la materia. Una de ellas no es más digna que la otra por el hecho de que por aquélla subsista ésta, ni viceversa, sino que existe otra cierta causa, externa a ambas (*jâriy 'an-humâ*), que hace subsistir a cada una de ellas junto a la otra o por la otra»⁴⁹. «Desde los cuerpos celestes... fluye a esta materia que se produce en asociación algo que la hace apta para recibir la forma de un cuerpo simple; cuando ha sido preparada, recibe la forma desde el Donador de las formas»⁵⁰.

Avicena, igual que anteriormente al-Fârâbî, sostiene, por tanto, que la materia, que es receptáculo de las formas, necesita de un agente externo que la «informe». Se trata del mismo extrinsecismo que habíamos visto en al-Fârâbî y que Tomás de Aquino había observado y criticado, poniéndolo en relación con Platón, cuando afirmó: «Otros han dicho que las formas proceden totalmente del exterior o por participación de las ideas, como estableció Platón, o por el intelecto agente, como propuso Avicena, y que los agentes naturales solamente disponen la materia para la forma»⁵¹.

El mismo Bloch reconoce esta afirmación aviceniana de una causa

46. *Al-Nayât*, El Cairo, 1331, p. 338; ed. M. Fajri, Beirut, 1985, p. 244.

47. *Dânish Nâma-i*, trad. ingl. P. Morewedge: *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sînâ)*, London, 1973, pp. 15-16. *Le Livre de Science (Dânesh-nâmê)*, trad. franc. par M. Aghena et H. Masse, Paris, Les Belles Lettres, 1955, vol. I, p. 95.

48. *La Metafísica de Avicena*, p. 94, n. 11.

49. *K. al-išârât*, pp. 214-218; trad. franc., pp. 266-267.

50. *Al-Ilâhiyyât*, p. 413. Trad. lat., pp. 492-493.

51. *Quaestio disputata De Virtutibus*, art. 8, respondeo: «Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna, et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam». Cf. E. Gilson: *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, reimpresión de la 2.ª ed., 1978, p. 144, n. 1.

extrínseca⁵², pero parece confundir al dador de formas con Dios, siendo así que en Avicena nunca se identifica el Intelecto Agente con Dios. Además, Bloch cree ver una limitación en esta causa, puesto que considera que este *actus purus*, como la llama, no es más que un provocador, un motivador, cuya acción se reduce a extraer lo que la materia ya contiene, con lo que la donación de formas habría que entenderla como una «edución» de las formas que la materia posee en sí misma. Esta fue precisamente la característica de la causa eficiente en Averroes, contrapuesta por el cordobés a la de Avicena, como ya mostré en su lugar. Bloch cree que el intelecto agente-Dios-acto puro es el que motiva la edución, porque piensa que la «materia universal concreta»⁵³ contiene ya prefiguradas (*vorgebildet*) la diversidad y suma de todas las formas, aunque no estén contenidas en la *abstrakte materia prima*. Y aquella materia dispone ya de las formas porque ha sido dispuesta, dice Bloch, por «los principios que dan lugar al ser individual de la materia»⁵⁴.

Para Avicena son los agentes celestes los que dan a la materia una disposición propia después de la preparación general o común que ya tenía. Y esta disposición no es más que su «perfecta adaptación a una cosa determinada para la que está preparada»⁵⁵. Dispuesta así, la materia exige entonces las formas, que no salen de la materia, sino que les son dadas por el Intelecto Agente⁵⁶: «De esta substancia separada fluye una forma particular y ella se imprime en esta materia»⁵⁷.

No cabe, en consecuencia, edución de las formas de la potencia de la materia, en contra del lema que Bloch pone al frente de su obra: «*Entwicklung ist eductio formarum ex materia. Avicena - Averroës*». Ya hace tiempo que lo había señalado con toda claridad L. Gardet: «L'eduction des for-

52. O.c., p. 500; trad., p. 37.

53. *Konkreten Weltmaterie*, o.c., p. 500; trad. p. 37. Este término no se halla en Avicena, ni siquiera en la versión alemana de M. Horten, usada por Bloch.

54. *Ibidem*, p. 500; trad. p. 37. «Die Prinzipien, die das individuelle Sein der Materie herbeiführen», texto aviceniense de la traducción alemana de M. Horten: *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1907, reimp. Frankfurt am Main, Minerva, 1960, p. 611. En realidad, el texto árabe dice literalmente así: «Los que hacen propia a la materia son los que la preparan», ed. cit. p. 411:6-7, es decir, los principios que hacen que la materia sea apropiada para algo. Traducción latina: «Appropriatores vero materiae sunt eius praeparatores», p. 489.

55. *Ilāhiyyât*, p. 411:13. Trad. latina: «comparatio perfecta ad ipsum ad quod est praeparata», p. 490. Trad. alem. M. Horten: «Die Disposition ist nichts anderes, als eine vollkommene Beziehung auf ein bestimmtes, individuelles Ding (die Form)», p. 612. Cf. este texto tal como es copiado por Bloch, o.c., p. 501; trad. p. 37.

56. Cf. A. M. Goichon: *Distinction*, pp. 300-304.

57. *Ilāhiyyât*, p. 411; trad. lat.: «Tunc ab hoc separato fluet forma propria et describetur in illa materia», p. 489.

mes n'existe pas en climat avicennien»⁵⁸. La materia sólo se actualiza cuando las formas son infundidas en ella por el Intelecto Agente separado, desde fuera. La materia no es más que potencialidad: sólo tiene posibilidad de ser. De aquí que en Avicena la concepción de la materia esté vinculada a su teoría de la posibilidad.

Es sabido que una de las tesis metafísicas por la que más se caracteriza el pensamiento de Avicena es su concepción del ser⁵⁹, del que todo hombre tiene una intuición intelectual inmediata⁶⁰, que constituye el objeto de la ciencia de la Metafísica⁶¹. Al elaborar la concepción del ser desde la perspectiva existencial, es decir, en tanto que subraya la diferencia que hay entre esencia y existencia, Avicena distingue, como antes lo había hecho al-Fârâbî, las dos primeras categorías en que se divide el ser: el ser necesario y el ser posible. El fundamento de esta distinción es, como en su predecesor, la necesidad de dar satisfacción a la radical separación que existe entre Dios y sus criaturas.

Al igual que al-Fârâbî, definirá el concepto de posibilidad en términos de indiferencia de una esencia para existir. El ser posible es aquel que puede existir o no existir, aquel cuya existencia comienza a ser, aquel que indica una relación de dependencia de quien se ha recibido el ser, como señala García Marqués⁶², por lo que exige una causa externa que le haga existir. El ser necesario, en cambio, es aquel que no puede no existir, por lo que su existencia se identifica con su esencia y es incausado: «Decimos, pues, que las cosas que caen bajo la existencia (*tadjul fî l-wu'yûd*) pueden dividirse en la mente en dos: unas son aquellas que, consideradas en sí mismas, no tienen una existencia necesaria; está claro que no son imposibles, pues de otro modo no caerían bajo la existencia; esto es lo que cae bajo lo posible. Otras son aquellas que, consideradas en sí mismas, su existencia es necesaria»⁶³.

Considerada en sí misma, la idea de posibilidad no hace referencia a la existencia, sino a la esencia de las cosas posibles, puesto que éstas seguirán siendo posibles incluso si nunca llegan a ser en acto⁶⁴. Esto es así porque Avicena distingue, como antes lo había hecho al-Fârâbî, dos tipos

58. «Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane», *Revue Thomiste*, 1939, p. 560.

59. Cf. M. Cruz Hernández: «La noción de 'ser' en Avicena», *Pensamiento*, 15 (1959) 83-98.

60. Cf. A. García Marqués: O.c., pp. 21-24.

61. Cf. *Ilâhiyyât*, p. 13; trad. lat., p. 12. *Nayât*, p. 235. *Dânish Nâma-i*, trad. ingl. cit., p. 13; trad. franc., p. 92. Sobre el sentido que en este último texto tiene el término «el ser absoluto», cf. nota 2 de P. Morewedge en p. 112.

62. O.c., p. 26.

63. *Ilâhiyyât*, p. 37; trad. lat., p. 43.

64. Cf. Goichon: *Distinction*, p. 157.

de ser necesario: el ser necesario por sí mismo y el ser necesario por otro pero posible por sí mismo. El primero sería aquel cuya no existencia sería imposible. El segundo, aquel cuya existencia la debe a otro. Así, todo lo que existe actualmente es necesario en cualquiera de estos dos sentidos. En cambio, el ser posible nunca existirá en acto a menos que haya sido hecho existente por otro, con lo cual deja de ser posible y se convierte en ser necesario en el segundo de los dos sentidos. Aquí está la diferencia que Avicena introduce con respecto a al-Fârâbî: para éste, el ser posible era el ser del mundo sublunar, y el ser necesario, en sus dos acepciones, estaba reservado al mundo supralunar; para Avicena, en cambio, todo ser que actualmente exista, sea supralunar o sublunar, es necesario, y todos los seres que sean por razón de otro, incluso los seres supralunares y eternos, son seres posibles⁶⁵.

«Ser posible» no se opone, propiamente, a «ser en acto», porque aun en el caso del ser posible que ya existe su esencia permanece siendo posible en tanto no modifica su contenido inteligible ni su neutralidad respecto a ser o no ser⁶⁶, sino a «ser imposible». Y precisamente por esto no hay identidad entre potencia y posibilidad: siendo la potencia el principio de un cambio, ha pasado a designar también la posibilidad como potencia pasiva, que es capaz de recibir y de padecer: «(Los Filósofos) transfirieron el nombre de potencia (*quwwa*) a la posibilidad (*imkân*); llamaron 'ser en potencia' a la cosa cuya existencia está en el límite de la posibilidad, y llamaron 'potencia pasiva' a la posibilidad que tiene una cosa para recibir o padecer»⁶⁷.

Sin embargo, Avicena se sitúa en el plano de la existencia y por ello su idea de posibilidad es entendida como posibilidad de ser, de existir. Y en este sentido se identifica con el ser en potencia, por lo que ha de haber una condición necesaria para que se dé el comenzar a ser del ser posible: «Puesto que es posible que una cosa sea actualizada mientras que aún no existe, se llama potencia a su posibilidad de ser, que es la inexistencia en el tiempo dado. Por esto se dice de toda cosa que está en potencia o en acto. Es preciso que la posibilidad de ser de todo aquello que puede ser pero aún no es, sea algo real. Pero si por su posibilidad de ser no es nada real, entonces la cosa tendría posibilidad de no ser; por tanto, no tendría posibilidad; luego, no sería posible que existiera y no existiría nunca. En consecuencia, ser posible es ya algo, de modo que, cuando la cosa esté ya realizada, el estado de ser posible no permanece»⁶⁸.

Es decir, la mera posibilidad de ser es ya algo. Y lo es, porque posee

65. Cf. H. A. Davidson: *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 291-292.

66. A. García Marqués: O.c., p. 29.

67. *Ilâhiyyât*, p. 171; trad. lat., pp. 195-196.

68. *Dânish Nâma-i*, trad. ingl., pp. 45-46; trad. franc., p. 133.

en sí la posibilidad de venir a la existencia, pues, de lo contrario, sería imposible. Por tanto, la posibilidad de ser no es simplemente una condición de posibilidad antes de su existencia concreta, sino algo real, porque todos los seres son necesarios por otro en tanto que su existencia es necesaria por ser necesario el proceso emanativo que Avicena, siguiendo a al-Fârâbî, propugna⁶⁹. En otras palabras, la posibilidad de ser es algo, porque el agente que lo hace venir a la existencia no posee la potencia de hacerlo ser si no fuera posible: «Si alguien dice que esta posibilidad de existir es la misma que la potencia del agente, se equivoca... Lo razonable es decir: 'En tanto que una cosa no tenga en sí misma la posibilidad de ser, no se tendrá potencia sobre ella; y sobre lo imposible no se tiene potencia'. Por consiguiente, la posibilidad de ser en sí no es la potencia del agente»⁷⁰. «La posibilidad de su ser no procede de la potencia que hay en el agente en relación con él, sino que, por el contrario, el agente no tiene el menor poder sobre él, si no fuese ya por sí mismo posible»⁷¹.

Es necesario, por tanto, que la posibilidad de ser sea algo, para que el agente pueda hacerlo existir, ya que éste no puede obrar sobre lo imposible, sobre lo que no posee en sí la posibilidad de venir a la existencia. Hay, entonces, una condición previa a todo venir a la existencia. Y esta condición, sin la cual no se daría la posibilidad misma de ser, es justamente la materia, como podemos leer en los siguientes textos: «Ser posible es, entonces, o una condición de una substancia, o una substancia a la que está unida una condición. Si es una substancia con una condición, entonces esta condición es sin duda el ser posible. Será elemento y materia de una cosa, pues cualquier entidad que contenga la posibilidad de otra cosa es su materia. Si es una condición en una substancia, entonces esa substancia en la que subsiste la condición será la materia. Toda condición será primero una materia de la que dependerá la existencia de esa cosa, pues el ser posible puede existir sólo desde la materia. Así, todo lo que existe, después de no haber sido en el tiempo, tiene una materia en la que reside su potencia de ser»⁷². «Así, todo lo que comienza a ser tiene un principio material. Por tanto, decimos que todo lo que empieza a ser después de no haber sido tiene sin duda alguna una materia, ya que todo lo engendrado tiene necesidad antes de su generación de haber sido posible por sí mismo, pues lo que por sí mismo fuera imposible no podría ser de ningún modo»⁷³. «La posibilidad de ser no es lo que es más que en relación a lo que es posibilidad de ser para él. Por consiguiente, la posibili-

69. Cf. J. I. Saranyana: «Posibilidad y necesidad en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U.C.M. 5 (1985) p. 246.

70. *Dānish Nāma-i*, trad. ingl., p. 46; trad. franc., p. 134.

71. *Ilāhiyyât*, p. 181; trad. lat., p. 208.

72. *Dānish Nāma-i*, trad. ingl., p. 46; trad. franc., p. 134.

73. *Ilāhiyyât*, p. 181; trad. lat., p. 208.

dad de ser no es una substancia que no esté en un sujeto, sino una intención (*ma'na*) en un sujeto y que adviene a un sujeto. Así, a la posibilidad de ser (*imkân al-wuýûd*) nosotros la llamamos potencia de ser (*quwwat al-wuýûd*), y a lo que sustenta la potencia de ser lo llamamos sujeto, *hylé*, materia, etc., según las diferentes consideraciones. Por consiguiente, la materia ha precedido a todo lo que comienza a ser»⁷⁴.

Hay, pues, una dialéctica de lo posible y lo necesario⁷⁵, que está expresada en la misma necesidad de la posibilidad, como se deduce de la afirmación aviceniana de que «todo lo que comienza a ser necesita, antes de su devenir, ser posible en sí»⁷⁶. Y esta dialéctica lleva a postular como condición de esa necesidad un principio que garantice la posibilidad de ser, principio que no es sino la materia, la *hylé*, el sujeto, o como quiera que se le denomine en virtud de los diversos aspectos desde los que puede ser contemplado. La materia, entonces, es la condición previa de todo lo real. Esto implica la eternidad de la materia, pero no su ser inengendrada, increada, ya que para Avicena la prioridad de la potencia pasiva no debe entenderse en sentido absoluto: «Estos puntos que hemos referido sugieren que la potencia, absolutamente, es anterior al acto y que ella no lo precede solamente en el tiempo. Esta es una opinión hacia la que se han inclinado muchos antiguos... Pero nosotros decimos: En lo que concierne a las cosas particulares, generables y corruptibles, lo que han dicho es exacto: la potencia en ellos es anterior con prioridad de tiempo. Pero en las cosas universales y eternas que son incorruptibles, incluso si son particulares, la potencia no les es absolutamente anterior. Además, la potencia es posterior a estas condiciones desde todo punto de vista. Y esto es así porque la potencia, dado que ella no subsiste por sí misma, debe necesariamente subsistir en una substancia de la que necesita para ser en acto. Pues si ella no llegase a ser en acto, no podría estar preparada para recibir algo. Porque lo que no es absolutamente nada, no puede recibir nada»⁷⁷.

El acto ha de preceder a toda potencia. La materia, como potencia de ser, como aquello en lo que reside la posibilidad de llegar a ser, no existe

74. Ibidem, p. 182; trad. lat., pp. 209-210. Siger de Bravante se hizo eco de esta concepción aviceniana en su *Quaestiones super Librum de Causis*, ed. A. Marlasca, Louvain, Publications Universitaires, 1972, al afirmar en p. 92 lo siguiente: «Sed vult Avicenna tractatu suae Metaphysicae quod definitionem cuiuslibet causati ingreditur possibile esse et non esse. Hoc autem non contingit sine materia, nam materia est hoc per quod res potest esse et non esse».

75. Así la ha denominado y estudiado G. Verbeke en su *Introduction doctrinale* a la edición citada del Avicenna Latinus, vol. I, pp. 42*-62*.

76. *Ilâhiyyât*, p. 181 «kull kâ'in yahtâyu ilâ an yakûn, qabl kawni-hi, mumkin al-wuýûd fî nafsi-hi». Trad. lat., p. 208: «Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se».

77. *Ilâhiyyât*, pp. 182-183; trad. lat., pp. 210-211.

si no es por un acto anterior. Y éste no es sino el acto del Ser Necesario, único que puede dar la existencia al ser posible⁷⁸. La propia naturaleza del Ser Necesario, por el carácter necesario de la creación, ha de dar una especie de potencia a la esencia posible para poder ser de una manera concreta, ya que la materia, por sí misma, no puede dar en modo alguno la existencia. «Por lo que se refiere a la materia, es imposible que sea causa de la forma. Primeramente, porque la materia no es materia más que en tanto que tiene la potencia de recibir y la aptitud para ser preparada. Pero lo preparado, en tanto que preparado, no es causa de la existencia de aquello para lo que está preparado. Si fuera causa de ello, sería preciso que lo hiciera existir siempre sin preparación. En segundo lugar, es imposible que la esencia de una cosa sea causa de algo en acto mientras ella está todavía en potencia»⁷⁹.

Bloch reconoce esto último, a saber, que la posibilidad material (*stoffhaft Mögliche*) no es causa de la existencia de las formas, pero, a pesar de ello, afirma que en Avicena la materia es causa que predispone sus contenidos: *die deren Inhalte disponiert*⁸⁰. Sin embargo, como ya vimos antes, no es la materia la que prepara y predispone, sino que es ella la preparada por las influencias celestes para recibir las formas, porque lo propio de la materia es ser preparada para aquello que se le da y, una vez preparada, recibirlo, al no ser la forma educida de la potencia, sino dada desde fuera: «La materia no tendrá ninguna acción en hacer apropiada la existencia de cada forma, a no ser que ella es necesaria para que la forma exista en ella. Esto es la propiedad de la causa receptiva... Por tanto, queda establecido que es la forma sola aquello por lo que la materia existe»⁸¹. «La existencia de la materia es sólo ser receptiva (*qâbila*) y no es causa de la existencia de cualquier cosa a no ser más que al modo de recepción. Si alguna materia no es así, no es materia más que de una manera equivocada»⁸². «En cuanto a la naturaleza de lo que está en potencia, su receptáculo es la materia (*mahallu-hâ l-maddâ*). La materia es, entonces, aquello de lo que puede afirmarse que por sí misma es existente en potencia y que es en acto por la forma (*inna-hâ fi nafsi-hâ bi-l-quwwa takûnu mawÿû-datan, wa-inna-hâ bi-l-fi'l bi-l-sûra*)»⁸³.

78. Cf. A. M. Goichon: *Distinction*, pp. 393-395.

79. *Ilâhiyyât*, p. 83; trad. lat., p. 96.

80. O.c., p. 527; trad. p. 75.

81. *Ilâhiyyât*, pp. 84-85; trad. lat., p. 98.

82. *Ibidem*, p. 404; trad. lat., p. 480.

83. *Ibidem*, p. 88. Trad. lat., pp. 101-102: «Natura vero eius quod est esse in potentia est proprietas materiae; igitur materia est id de quo convenit dici quod in se habet esse in potentia; sed in effectu est per formam». E. Bloch, que cita este texto, o.c., p. 526, no reproduce las últimas palabras, quedando el texto como sigue: «Die Natur dessen, was in der Potenz existiert, befindet sich ausschliesslich in der Materie als seinem Substrat. Daher ist Materie so beschaffen, dass man sagen kann, sie bestehe in

Así, la materia es condición de todo lo real. Pero sólo llega a tener existencia efectiva en virtud de la forma. Por sí misma no es más que potencia pasiva, pero no es potencia activa que se dé a sí misma la forma. Carece, pues, de realidad eficiente, como ya señalé a propósito de al-Fârâbî. Y es engendrada, por necesaria deducción del concepto avicenia-no del Ser Necesario, que es Causa Primera de todo ser. Precisamente por esto, Avicena criticó a Aristóteles y al aristotelismo, es decir, por haber entendido el Primer Motor inmóvil como causa del movimiento y no como causa del ser, tal como se lee en uno de los fragmentos que se nos han conservado de su comentario al libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles: «Discrepó (Avicena) de Aristóteles y los comentadores, pues dijo: Repugna llegar a la Verdad Primera por vía del movimiento y por vía de que sea principio del movimiento y forzar de esto el establecerla como principio de los seres... Es imposible que el movimiento sea el camino para llegar a establecer el Uno, la Verdad, que es principio de todo ser»⁸⁴.

No parece, entonces, que la tesis de E. Bloch se confirme, a juzgar por la lectura de estos textos avicenianos y por la concepción que de la materia ofrecen. La materia aviceniana no parece estar tan «cargada de energía» como supuso Bloch⁸⁵. No hay en el filósofo musulmán una «incipiente exaltación de la materia»⁸⁶, no más que en el mismo Aristóteles. No es posible, por tanto, hablar de «izquierda aristotélica» a propósito de la concepción de la materia en la filosofía árabe⁸⁷. Si en ésta hubo más naturalismo que en la escolástica cristiana, fue por las condiciones en que surgió: la no existencia de verdades sobrenaturales en el Islam y la posibilidad de entender el principio fundamental de la fe islámica en un sentido estrictamente filosófico: el *Lâ ilâh illâ Allâh* puede entenderse en

sich selbst der Potenz nach und sei existierend». Trad. cast., p. 75: «De ahí que la materia esté constituida de modo que se puede decir que estriba en sí misma en virtud de la potencia y que es existente». Bloch, al copiar la versión alemana de M. Horten, p. 147, elimina la frase final, que da sentido al «existir» de la materia: «... und sei existierend aktuell sei sie jedoch nur durch die Wesensform».

84. *Šarh kitâb harf al-lâm*, ed. A. Badawi en *Aristû 'ind al-'arab*, El Cairo, 1947, p. 23.

85. O.c., p. 481: «energisch geladen gab ihn Avicenna weiter». Trad. p. 12.

86. Ibidem, p. 492: «beginnender Stoff-Erhöhung». Trad. p. 27.

87. Por lo que se refiere a otro aspecto del pensamiento aviceniano, señalado también por Bloch como punto capital en el desarrollo de la izquierda aristotélica, o.c., p. 494, trad., p. 30, el de las relaciones entre cuerpo y alma, me limito a recoger la opinión emitida por G. Verbeke en su introducción a la edición del Avicenna Latinus: *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV-V, édition critique par S. Van Riet, Louvain, E. Orientalistes, 1968, donde, en la página 29*, nota 102, dice: «Le spiritualisme de la psychologie d'Avicenne ne peut être mis en question, et pourtant il l'a été dans un ouvrage de M. Ernst Bloch, *Avicenne und die Aristotelische Linke*. L'ouvrage de M. Bloch ne présente, à nos yeux, aucune valeur scientifique».

el sentido de «No hay más que una sola realidad absoluta». Esto permitió a todos los filósofos árabes reconocer la existencia de dos caminos o vías para acceder a la Verdad: la vía de la religión y la de la razón, independientes entre sí, pero conducentes al mismo fin. Sin negar la otra, ellos optaron por la vía de la razón, y fruto de esta opción y de la lectura de Aristóteles y de otros filósofos griegos que hicieron, fue el naturalismo impreso en su filosofía y, de alguna manera, la secularización de ésta dentro de un mundo esencialmente religioso.

Rafael RAMÓN GUERRERO
(U.C.M.)