

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN DEL MUNDO EN ALGAZEL

The doctrine of the world's creation in Algazel

Idoia Maiza Ozcoidi

Departamento de Filosofía UNED (Madrid)

RESUMEN

Algazel consideró la doctrina de la eternidad del mundo defendida por los filósofos peligrosa y dañina para la religión islámica. Más aún, el hundimiento de la religión. De ahí que la refutara en su *Tahâfut al-falâsifa* y le dedicara una extensión importante del libro. En su opinión, la idea de una creación eterna es absurda y contradictoria. Por eso acumula en su *Tahâfut* cuantos argumentos pudo encontrar para mostrar que Dios creó el mundo en el tiempo y que los filósofos negaban de hecho la creación divina. La demostración no tiene lugar en el *Tahâfut*, donde el teólogo persa se limita a insistir en la debilidad de las pruebas de los filósofos y su incoherencia. Lo hace en otras obras como el *Ihyâ* donde prueba la existencia de Dios por la creación del mundo en el tiempo. Este es el objetivo del presente artículo que pretende aproximarnos a su verdadera doctrina sobre el origen del mundo, al tiempo que no descuida la crítica feroz a la afirmación de los filósofos de un mundo eterno.

Palabras clave: Algazel, religión islámica, *Tahâfut al-falâsifa*, creación del mundo, mundo eterno.

ABSTRACT

Algazel considered dangerous the doctrine of the eternity of the world such as it was defended by the philosophers, as well as harmful for the Islamic religion and even the drowning of the Islam. That is why he refuted it to a great extent in his book *Tahâfut al-falâsifa*. In his opinion the idea of an eternal creation is both absurd and contradictory.

His *Tahâfut* gathers as many arguments as he could find to prove that God created the world along the time and that the philosophers denied in fact the divine creation. This proof does not take place in the *Tahâfut*, where the Persian theologian just insists on the meanness of the proof of the philosophers and the inconsistency thereof. He does it in other works such as the *Ihyâ*, where he proves the existence of God by the creation of the world along the time. This is the endeavour of the present article, which intends to bring us near his true doctrine about the origin of the world. At the same time, the Persian theologian does not neglect the fierce criticism to the statement of the philosophers about an eternal world.

Key words: Algazel, Islamic religion, *Tahâfut al-falâsifa*, creation of the world, eternal world.

Qué duda cabe que Algazel, el gran místico musulmán, el gran teólogo persa, autor de *La revivificación de las ciencias religiosas*, consideró la doctrina de la eternidad del mundo como una de las más peligrosas y dañinas para la religión islámica. El hecho de que esta cuestión fuese la elegida por él para comenzar a refutar en su *Tahâfut al-falâsifa* (*Destrucción de los filósofos*) las concepciones generales de los filósofos, y la extensión que le dedica (casi una cuarta parte del libro), dan muestra de ello. La razón de que concediera tanta importancia a una doctrina filosófica que, en realidad, no deja de ser una teoría más de los filósofos, estriba en que el teólogo persa estaba absolutamente convencido de que la eternidad del mundo era del todo incompatible con la existencia de un Dios personal, creador libre del mundo. Admitir la tesis de la eternidad del mundo, como hicieron Aristóteles y los peripatéticos musulmanes, esto es, como una necesidad, suponía, a juicio de Algazel, minar la religión desde sus

cimientos, negar la posibilidad de los milagros y con ello la voluntad divina, y hasta rechazar la existencia de un artífice del mundo¹. Significaba, en una palabra, el hundimiento de toda la religión². De ahí su empeño en mostrar que una doctrina tal era no sólo irreconciliable con el Islam, sino inconsistente desde un punto de vista filosófico.

El objetivo que Algazel persiguió en su ataque a los filósofos fue, en efecto, doble: mostrar por un lado su incapacidad para demostrar que el mundo sea eterno, y poner de manifiesto, por el otro, la imposibilidad de conciliar la fe en un Dios trascendente con la aceptación de tal principio.

Algazel define claramente su posición al inicio de la cuarta cuestión del *Tahâfut*, al tiempo que divide a los hombres en tres categorías, según sus opiniones sobre el mundo y su autor:

Los hombres se dividen en dos categorías [en realidad en tres]: algunos reconocen que el mundo ha tenido comienzo, y, puesto que saben muy bien que todo lo que comienza necesita de un agente que lo lleve a la existencia, concluyen que el mundo tiene un autor. Estos hombres tienen razón y dicen la verdad, mientras que las otras dos opiniones que vamos a relatar son heréticas; los materialistas, sin embargo, creen que el mundo, tal y como existe [nuestro mundo, como una totalidad ordenada], es eterno, y, en consecuencia, no le atribuyen un creador. Si bien es cierto que los argumentos a favor de su hipótesis, no son válidos, al menos tienen el mérito de no contradecirse. En cuanto a los *falâsifa*, creen que el mundo es eterno y, sin embargo, pretenden que tiene una causa eficiente. Esta opinión, está, por así decirlo, en abierta contradicción consigo misma y no necesita refutación³.

Toda la ofensiva algalceliana contra los *falâsifa* está encaminada a mostrar esta contradicción interna: una vez admitida la eternidad del mundo, no se puede probar la existencia de un primer principio. La idea de una creación eterna sería absurda y contradictoria. A ella se agarrará de continuo Algazel en el *Tahâfut* para criticar a los filósofos, aunque afirme, como acabamos de ver, que tal opinión no necesita refutación⁴.

1 Para Algazel creer en Dios significaba creer que su existencia es radicalmente distinta de la existencia de los demás seres. La distinción de los *falâsifa* entre ser posible y ser necesario podía satisfacer en principio la absoluta semejanza que existe entre Dios y sus criaturas; pero no era suficiente y resultó ser inadecuado a su juicio, dado que tal y como la plantearon estos filósofos permitió la entrada de la otra teoría a la que recurrieron para explicar el universo: la teoría emanatista, por la que precisamente se afirmaba la necesidad y eternidad del mundo. Con ello los filósofos habrían aniquilado la voluntad divina y limitado su poder de manera claramente inaceptable para un musulmán.

2 Si se admite la teoría de la eternidad del mundo de Platón, según la cual el cielo es creado y es perecedero, no se destruyen, sin embargo, los fundamentos de la religión, ni se sigue la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad. Porque Aristóteles no admite sólo la eternidad de la materia prima, sino también la del movimiento y el tiempo, en tanto que Platón, aun aceptando la eternidad de la materia y el caos, cree, no obstante, que el mundo, tal como es, tuvo principio, y que el cielo, como todo el complejo sublunar producto del caos, y, por consiguiente, el movimiento y el tiempo, han tenido principio. En este sentido se ha interpretado generalmente por los árabes y los escolásticos la opinión de Platón. Cfr. Munk en Maimónides, *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, p. 270, nota 13.

3 *Tahâfut al-tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, traducción inglesa del texto árabe de Simon Van Den Bergh, E.J.W. Gibb Memorial London, Luzac, 1954, par. 263; p. 227; p. 156. En adelante citamos esta obra indicando el parágrafo y página de la edición árabe de Bouyges, *Biblioteca Arabica Scholasticorum*, Beirut, Dar el-Machreq, 1930, y la página de la edición inglesa.

4 De hecho, Algazel dedica la cuestión cuarta de su *Tahâfut al-falâsifa* (edición de Bouyges en *Biblioteca Arabica Scholasticorum*, Beirut, Dar el Machreq, 1927) a mostrar que los filósofos no pueden probar la existencia de Dios a partir de su sistema; y la tercera, a demostrar que no pueden llamar a Dios agente o hacedor del mundo, ni a éste su producto.

Parece entonces que sólo cabe demostrar la existencia de Dios a partir de la creación temporal del mundo. Y así lo hace Algazel, aunque no en el *Tahâfut*, puesto que en esta obra se limita, como ya hemos señalado, a denunciar incoherencias y a levantar objeciones y dificultades contra las teorías de los filósofos⁵. Para conocer su prueba de la existencia de Dios, hemos de recurrir a otras obras de Algazel. En concreto a tres: al *Ihyâ* (primera parte, libro segundo, sección tercera)⁶; al *Iqtisâd* (primera parte, proposición primera) y al *Al-Qistâs al-mustaqîm*.

En el *Ihyâ* se exponen dos vías racionales para demostrar la existencia de Dios: una física, basada en la fe y el sentimiento religioso innato en el hombre, y otra demostrativa, apoyada en argumentos apodícticos e «inspirada, por explícita confesión de Algazel, en el sistema de los filósofos»⁷. Algazel no considera esta segunda prueba necesaria, ya que «tanto los testimonios del *Corán*, como el sentimiento religioso innato en el hombre, nos excusan de formular una demostración apodíctica»⁸. Recurre a ella, sin embargo, «a modo de confirmación y para seguir el ejemplo de los que filosofan especulativamente»⁹.

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Prueba física

El primer argumento de Algazel a favor de la existencia de Dios está tomado de la misma revelación coránica:

El *Corán* es la más clara luz y el más seguro camino para llegar a este conocimiento, porque no hay demostración que iguale a la que Dios mismo hace por sí propio¹⁰.

No hay más que reflexionar sobre algunos versículos del Libro sagrado y contemplar las maravillas de su creación, subraya Algazel, para inferir del orden y armonía del universo la necesidad de un creador sabio y poderoso que lo haya ordenado:

Y a la verdad, no es posible que se oculte a cualquier hombre, por limitado que sea su entendimiento, por poco que medite acerca del sentido de estos versículos, y recorra con su vista las maravillas que encierra el universo creado por Dios, el cielo y la tierra, los prodigios de la naturaleza en el reino vegetal y animal, no es posible, repito, que se le oculte que esta disposición admirable, que este orden tan sabio exige necesariamente un artífice que lo rijan, un agente que lo haya dispuesto y determinado¹¹.

Algazel cita algunos pasajes coránicos para fundamentar su conclusión: «¿No puse Yo, la tierra como una llanura y los montes como picos? ¿Acaso no os creé macho y hembra, y

5 Huelga decir que aunque en el *Tahâfut* Algazel no exponga su prueba, la defiende en toda la obra.

6 Es el libro que lleva por título *El fundamento de las creencias*. En él Algazel prueba racionalmente las tesis dogmáticas que fundamentan la doctrina ascética y mística expuesta en el *Ihyâ*. Disponemos de la traducción española de los principales pasajes de este libro, sobre todo de los que aquí nos interesan, en el tercer capítulo de la obra de Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, Comas, 1901, pp. 178-191.

7 Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, E. Maestre, 1934, p. 57. Esta confesión de Algazel la encontramos en el *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn (Revivificación de las ciencias religiosas)*, I, ed. El Cairo, 1933, p. 79.

8 *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, cit., p. 80. Cfr. Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 237. En adelante citaré únicamente la página de la traducción de Asín.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 234.

11 *Ibid.*, pp. 235-236.

otorgué el sueño para descanso, la noche como un vestido y el día para buscar el sustento? ¿No fabriqué siete firmamentos y puse una brillante lámpara? ¿No hice descender de las nubes abundante lluvia, a fin de producir semillas y plantas, y jardines de frondosos árboles?»¹². «La creación de los cielos y la tierra, la separación del día y la noche, la navegación por los mares para utilidad del hombre, la lluvia que Dios hace descender de los cielos para volver a la vida la tierra muerta y desarrollar el organismo de todo ser viviente, la dirección de los vientos y de las nubes encarceladas entre la tierra y el cielo, son, en verdad, señales evidentes para los hombres que entienden»¹³. «¿Es que no veis que Dios creó siete cielos, en los cuales colocó a la luna como luz y al sol como lámpara, e hizo germinar de la tierra a las plantas para que de ellas sacaseis vuestro alimento?»¹⁴. «¿Pensáis acaso que lo que dejáis fluir es creación vuestra, o Yo soy su creador?»¹⁵.

El segundo argumento a favor de la existencia de Dios, consiste en afirmar que «hasta el espíritu humano se reconoce como subyugado bajo el dominio de este Señor y dirigido por los decretos de su providencia. Por eso dice el *Corán*¹⁶: ‘¿Acaso hay alguna duda de que Dios es el creador de los cielos y de la tierra?’ Y cabalmente por eso también envió el Señor a los profetas, para que invitasen a los hombres a la creencia en la unidad de Dios, esto es, para que confesasen que sólo existe *un* Dios. No les mandaron jamás que dijeran que la humanidad y el universo tienen Dios, porque esta creencia se halla arraigada en el corazón del hombre desde su nacimiento, desde sus primeros años, a la manera de una idea innata. Por esta razón dice Dios a Mahoma en el *Corán*¹⁷: ‘Seguramente que, si preguntas a los hombres quién ha creado los cielos y la tierra, te responderán que Dios’. Por eso añade en otro pasaje¹⁸: ‘Levanta tu rostro hacia la religión, como monoteísta, según la natural inclinación conforme a la cual Dios creó la humanidad, no torciendo esa naturaleza: tal es la religión recta’»¹⁹.

La fe, la razón, y hasta el sentimiento religioso innato en el hombre demuestran, para Algazel, la existencia de Dios. Por eso sobran, en su opinión, las demostraciones apodócticas de una verdad, tan evidente, que no duda en llamarla idea innata. Si, no obstante, recurre a ellas, lo hace simplemente por seguir la costumbre de sus contemporáneos²⁰. «Si las pasiones y apetitos terrenos no debilitasen la energía nativa de nuestras facultades de conocer, la idea

12 *Corán*, 78: 6-16.

13 *Ibíd.*, 2:159-164.

14 *Ibíd.*, 71:14-17.

15 *Ibíd.*, 56:59.

16 *Ibíd.*, 14:11-10.

17 *Ibíd.*, 31:24-25.

18 *Ibíd.*, 30:29-30.

19 Asíñ Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., pp. 236-237.

20 *Ibíd.*, p. 237. Dudo mucho que la prueba apodóctica, inspirada, como el mismo Algazel confiesa, en el sistema de los filósofos, no la considerase el teólogo persa necesaria y la llevase a cabo sólo por seguir el ejemplo de sus contemporáneos. Sobre todo, si tenemos en cuenta dos cosas: en primer lugar, que la creación temporal del mundo era para Algazel el fundamento de la religión, por lo que es muy natural que quisiese demostrar, creyendo que podía hacerlo, como de hecho lo dice y lo hace en el *Qistâs* (uno de sus escritos más tardíos), ese dogma fundamental de la religión musulmana; en segundo lugar, quería rebatir a los *falâsifa*, partidarios de la eternidad del mundo, con sus mismas armas, con lo cual eso le facilitaría mucho la discusión con sus adversarios. Por ello, fue él mismo quien, a mi juicio, se sintió en la necesidad de llevar a cabo esta segunda demostración racional de la existencia de Dios. Y me inclino a pensar que lo hizo de buen grado, y no a su pesar, si tenemos en cuenta el desarrollo tan amplio que dedica a esta prueba en el *Iqtisâd*, la expresión más elaborada de su pensamiento en materia dogmática, y el convencimiento de que su prueba es concluyente, como explícitamente lo afirma tanto en esta obra como en el *Qistâs al-Mustaqîm* (*La balanza justa*).

de Dios brillaría en nuestras almas con fulgor tan intenso, como el de la luz del sol; pero así como la potencia lumínica de este astro no permite que los ojos lo miren directamente, sino tan sólo por la reflexión de su luz en los cuerpos, así también la inteligencia humana se ve obligada ordinariamente a descubrir a Dios a través de los vestigios que revelan su existencia, es decir, por sus criaturas»²¹.

Este argumento físico de la existencia de Dios, sólo insinuado en el *Ihyâ*, fue de modo sublime comentado en su opúsculo *Hikma*. «En él intenta poner de manifiesto cómo todas las criaturas, desde la planta más humilde y el microscópico gusanillo, hasta el hombre, rey de la creación y, por encima de éste, hasta el mundo sideral, llevan impresos clarísimos vestigios de la sabiduría, hermosura, grandeza y poder de su Dios y Señor»²².

Prueba Apodíctica

Esta segunda demostración de la existencia de Dios está inspirada, como decíamos, en la filosofía griega. Como subraya Asín, «es la célebre prueba del *motor inmóvil* que, desde Platón y Aristóteles, pasó a todos los escolásticos de la Edad Media»²³. Algazel la formula en el *Ihyâ* en los siguientes términos: «Todo efecto necesita, para comenzar a existir, de una causa que le dé la existencia. Pero el mundo es efecto; luego ha necesitado para comenzar a existir, de una causa»²⁴. En el *Qistâs al-mustaqîm*, de este modo: «Todo lo que es posible tiene una causa. Ahora bien, la determinación del mundo o del hombre por su proporción propia es posible. Se sigue que el mundo tiene una causa»²⁵. Por último, en el *Iqtisâd*, razona como sigue: «Todo ser que comienza tiene una causa de su comienzo; pero el mundo es un ser que comienza; luego tiene una causa de su comienzo»²⁶. El *Iqtisâd* es la obra en la que Algazel desarrolla más ampliamente esta prueba. En las otras dos aparece simplemente esbozada, aunque es en el *Ihyâ*, donde Algazel la expone de forma más clara. Por esta razón, seguiremos casi exclusivamente la demostración en esta obra. Empezaremos, no obstante, por presentar el esquema ofrecido en el *Iqtisâd*. Ello nos permitirá conocer el razonamiento completo y, en ocasiones extremadamente sutil, del teólogo persa. Y nos brindará, al mismo tiempo, la ocasión de comprender las razones de su crítica a los *falâsifa*, crítica sobre la que nos detendremos más adelante:

- I. Premisa mayor: Todo ser que comienza a existir necesita de una causa para su comienzo.
- II. Premisa menor: Ahora bien, el mundo (es decir, cuerpos y átomos) es un ser que comienza.

En efecto:

- A. Todo cuerpo está necesariamente ligado a cosas que comienzan, porque:
 1. Toda sustancia corporal está en movimiento o en reposo.
 2. Ahora bien, el movimiento y el reposo son cosas que comienzan.

21 Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, ed. cit., p. 58. Como apunta Asín, el tono místico de esta alegoría no es más que un eco de la teología neoplatónica, a la que tanto debe el pensamiento de los *sûfîes*.

22 *Ibíd.*, p. 57.

23 *Ibíd.*

24 Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 237.

25 V. Chelhot, «Al- *Qistâs al-mustaqîm* et la connaissance rationnelle chez Gazâlî», en *Bulletin d'Études orientales*, 1955, p. 52.

26 *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología Dogmática de Algazel*, trad. de Asín Palacios, Madrid, E. Maestre, 1929 p. 59.

Objeciones:

- a) El movimiento es algo latente que se manifiesta.
 - b) El movimiento se transmite, se transporta.
- B Ahora bien, lo que necesariamente está ligado a cosas que comienzan, es un ser que comienza. Si no, se seguirían tres absurdos:
- 1. Lo que es infinito, sería finito.
 - 2. El infinito no sería ni par ni impar.
 - 3. Un infinito (número de revoluciones de Saturno), sería más pequeño que otro (número de revoluciones del Sol).
- C Luego el mundo es un ser que comienza.

*Conclusión: Luego el mundo necesita de una causa para comenzar a existir*²⁷.

La demostración de Algazel consiste en probar las dos premisas de su silogismo, ele-vándose de un conocimiento a otro, hasta llegar a los primeros principios de los que no se puede dudar. Antes de adentrarse en esta tarea, el teólogo persa ofrece algunas explicaciones preliminares, comenzando por algunas precisiones de vocabulario. Por «mundo», entendemos todo ser excepto Dios; y por «todo ser que comienza», entendemos todos los cuerpos y sus accidentes²⁸. La existencia de los seres es innegable. U ocupan un lugar en el espacio, o no ocupan lugar. La primera categoría de seres comprende a los seres exentos de toda composición (sustancias simples o átomos)²⁹, y a los seres que existen en composición con otros seres (cuerpos). De igual modo, cabe subdividir a los seres que no ocupan lugar, en seres que necesitan un cuerpo en el cual subsistir (accidentes), y en aquellos que no requieren un sujeto tal para poder hacerlo (Dios). En cuanto a la existencia real de los cuerpos y sus accidentes, tenemos la evidencia sensible. Únicamente es imposible percibir por los sentidos la existencia del ser que no es cuerpo, ni átomo o sustancia que ocupe lugar. Para llegar a ese ser, se precisa de la prueba racional cuyo esquema acabamos de ofrecer³⁰.

Algazel reconoce que las dos premisas del razonamiento pueden plantear dudas al adversario. Por eso examina una y otra sucesivamente:

La proposición mayor «todo ser que comienza tiene una causa de su comienzo», es evidente. Sólo puede tener dudas sobre ella quien no haya comprendido bien el significado del

27 *El justo medio en la creencia*, cit., 1929, pp. 59-73.

28 *Ibíd.*, p. 59.

29 Bâquillânî († 1013) sistematizó la filosofía de la naturaleza *aš'arî*. Según el historiador Ibn Jaldûn, a él hay que atribuir la paternidad de la introducción del atomismo en el *Kalâm* ortodoxo, convertido desde él en la filosofía natural oficial de esta escuela. El atomismo bâquillano (como el anterior), no conoce otra realidad que el átomo indivisible; para existir, este átomo precisa de un accidente. La yuxtaposición de varios átomos produce la sustancia, siempre material. Los átomos son contingentes; lo son igualmente los accidentes y los cuerpos que son el producto. Así, átomos, accidentes y cuerpos son creados directamente por Dios, y creados en cada instante, porque no existen más que un sólo instante. De este modo siempre hay un comienzo de las cosas: la creación temporal *ex nihilo* resulta inmediatamente. Cfr. L. Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, ed. cit., pp. 61-63. La presentación más sistemática que se ha hecho del atomismo teológico islámico, pero desde el punto de vista del adversario aristotélico, es la de Maimónides en la *Guía de perplejos*. Cfr. ed. cit. pp. 205-220.

30 *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín Palacios, pp. 59-60. En el *Tahâfut* Algazel subraya que «los que no admiten la creación del mundo corpóreo en el tiempo, deben admitir como posible que sea cuerpo la causa primera», cosa que nunca sucedería admitida la novación del mundo, par. 331; p. 273; p. 198. Y así lo demostrará Algazel contra los filósofos en la novena cuestión del *Tahâfut*, en donde concluye que «es evidente que el hombre que no cree en la creación temporal de los cuerpos, no puede probar que el ser Primero sea incorpóreo», par. 411; p. 327; p. 248.

sujeto y del predicado³¹. «Porque todo efecto -dice en el *Ihyâ*- ha comenzado a existir en un momento del tiempo; y concebimos perfectamente posible que haya comenzado a existir antes o después de ese momento preciso; luego, por fuerza, necesita de alguien que le haya determinado a existir en ese instante, prescindiendo de todos los anteriores y ulteriores»³².

En el *Iqtisâd* Algazel no proyecta su demostración en el tiempo; se centra más bien en la definición del término «posible»³³. *El ser que comienza*, dice, es aquél que no existía, que era nada, y que después ha venido a la existencia. Antes de existir, un ser tal era meramente posible (no era imposible, puesto que ha llegado a existir, ni su existencia era necesaria, puesto que ha pasado del «no ser» al «ser»). Ahora bien, posibilidad no significa otra cosa que indiferencia para existir o para no existir. De ahí que para que tal ser pase del «no ser» al «ser», se requiera la existencia de otro ser que dé preferencia a su existencia sobre su no existencia³⁴. Esto es precisamente lo que Algazel entiende por causa (*sabab*) de un ser: ese otro ser que dé preferencia a su existencia sobre su no existencia. Dicho de otra forma, un ser no existente no pasará jamás del no ser al ser, si no existe algo capaz de preferir su existencia sobre su no existencia³⁵.

La proposición menor «el mundo es un ser que comienza», exige demostración, ya que no es de evidencia inmediata para la inteligencia. Hará falta, pues, demostrarla por otro silogismo formado por dos premisas. Algazel precisa primero que por «mundo» entiende aquí «sólo los cuerpos y los átomos». A continuación, dice: los cuerpos que constituyen el mundo sólo pueden estar en movimiento o en reposo; ambos accidentes son efectos y lo que no puede existir más que acompañado de efectos, es también efecto; luego el mundo es efecto³⁶.

Se impone aquí de nuevo un estudio sucesivo de las dos premisas. Algazel lo desarrolla ampliamente en el *Iqtisâd*, siguiendo punto por punto el esquema de su prueba³⁷, mientras que en el *Ihyâ* se contenta con decir que la demostración envuelve tres tesis. Debido a que los argumentos presentados en apoyo de esas tesis son idénticos a los del *Iqtisâd*, y a que para nuestro propósito es innecesario extendernos demasiado en este punto, nos limitaremos a recoger la demostración ofrecida en el *Ihyâ*:

31 *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín Palacios, p. 60.

32 Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 238.

33 También en el *Qistâs*, aunque de manera un tanto confusa. Cfr. trad. de V. Chelhot, p. 23.

34 Esta concepción de la posibilidad es muy parecida a la que sostuvieron los *falâsifa*. De ella se servirá Algazel, como veremos más adelante, para criticar su doctrina de la eternidad de la materia.

35 *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, p. 61. Tanto en el *Ihyâ* como en el *Iqtisâd*, se trata de un principio determinante entre los posibles.

36 Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 238. En el *Qistâs* Algazel se limita a poner un ejemplo. Lo recojo textualmente: «Y cuando digo que la determinación del hombre [o del mundo] por tal proporción, por ejemplo, es posible y no necesaria, es como si dijese que la línea trazada por el escriba, de una longitud determinada, es posible, puesto que a la línea, en tanto que línea, no le está asignada ninguna longitud determinada, sino que la podemos imaginar más larga o más corta. Así pues, el hecho de que tenga una extensión más o menos larga, se debe al agente, ya que una línea es susceptible de recibir tanto una longitud como otra. Y esto es evidente. Del mismo modo, se puede atribuir lo mismo una dimensión que otra a la forma y a las extremidades del hombre [o a la forma del mundo]. Luego si están determinadas, lo están sin duda por razón de un agente» (trad. de Chelhot, p. 52). Algazel reproduce este argumento en el *Tahâfut* para criticar la doctrina de la *necesidad* de los filósofos, intentando hacer ver que la forma y el tamaño actuales del mundo se deben únicamente a la libre decisión de su agente, Dios, e insiste en que éste perfectamente podría haber creado un mundo de otras dimensiones. Cfr. par. 87; p. 116; p. 51.

37 Para la exposición de la prueba del *Iqtisâd*, cfr. *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, pp. 60-73. Un resumen de la misma puede leerse en S. L. de Beaurecueil et G. C. Anawati, «Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas», en *M.I.D.E.O.*, Paris, éditions Peeters Louvain, 1956, pp. 222-230.

«1.^a tesis. Los cuerpos no pueden menos de estar en movimiento o en reposo. Esto es evidente de tal modo, que arrastra por fuerza el asentimiento, sin necesidad de reflexión ni meditación: el que conciba un cuerpo que ni esté en movimiento ni en reposo, seguramente que es un necio y un mentecato.

2.^a tesis. El movimiento y el reposo son dos efectos, es decir, dos accidentes que comienzan a existir. Así lo demuestra su mutua sucesión, esto es, que uno de ellos existe después del otro. En efecto, el testimonio de los sentidos nos certifica de ello, respecto de todos los cuerpos que vemos; y, respecto de los que no vemos, es claro que no hay cuerpo alguno en reposo, sin que el entendimiento juzgue posible su movimiento, y recíprocamente. Ahora bien; el accidente que viene *después* del otro, es evidente que comienza a existir; y el que existió *antes*, también es forzoso que haya comenzado a existir, puesto que, al sobrevenir el posterior, cesó su existencia, y si admitiésemos su eternidad, sería absurdo que dejase de existir, según demostraremos al tratar de la eternidad de Dios *a parte post*.

3.^a tesis. Lo que no puede existir sino acompañado de efectos, es también efecto. Para demostrarlo supongamos lo contrario, a saber, que ese conjunto de efectos no reconoce causa. Entonces resultará que antes de cada uno de esos efectos habrán existido otros y otros sin principio; luego si esa serie no acaba, imposible será que haya llegado a la existencia el efecto que tenemos a la vista en el momento actual, porque lo infinito es imposible que termine. De otra manera: supongamos en la esfera celeste un número infinito de revoluciones. Este número o será par, o impar, o par e impar juntamente, o ni par ni impar. De estas cuatro hipótesis que podemos concebir, las dos últimas son absurdas, puesto que consisten en la unión de cosas contradictorias, es decir, que la afirmación de la una es negación de la otra, y recíprocamente. La primera hipótesis también repugna; porque el número par se convierte en impar, mediante la adición de una unidad; pero ¿cómo ha de faltarle una unidad al infinito? Igual razonamiento cabe en la segunda hipótesis. En consecuencia, ese número tiene que ser limitado³⁸.

Resulta, pues, de todo este razonamiento, que lo que no puede existir sino acompañado de efectos, es también efecto. Y como el mundo es de esta condición, evidentemente ha comenzado a existir, necesitando para ello de una causa³⁹.

ALGAZEL DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA CREACIÓN TEMPORAL DEL MUNDO. CRÍTICA A LA DOCTRINA DE LOS FILÓSOFOS

La demostración anterior de Algazel hace patente una diferencia de método importante con respecto a los *falâsifa*. Mientras que estos comenzaron examinando los seres del mundo y llegaron a Dios, como a la conclusión de sus análisis y opiniones sobre aquéllos, el teólogo persa comenzó por demostrar la existencia de Dios. Lo hizo partiendo de la novación del mundo, sin plantearse siquiera la hipótesis de que éste no fuese innovado, sino eterno. Mediante el recurso a la famosa prueba aristotélica de la repugnancia de una serie infinita de causas y efectos, pudo probar la condición de efecto de todo cuanto existe y, en consecuencia, la necesidad de una primera causa incausada, origen de todo lo demás. Con ello quedaba demostrada la existencia de Dios y la temporalidad del mundo. Es decir, que Algazel prueba la existencia de Dios por la creación del mundo en el tiempo.

38 Como veremos ahora mismo, son exactamente los mismos absurdos que Algazel denunciara en el *Tahâfut* contra la doctrina de los filósofos.

39 Así Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., pp. 238-240.

La primera premisa de su silogismo no entra en pugna con las opiniones de los filósofos. «Que todo ser que comienza a existir necesita una causa para poder comenzar su existencia» es de una evidencia inmediata. Sobra, en consecuencia, toda discusión. Es la segunda premisa, que no es otra que la afirmación de la creación del mundo, la que presenta serias dificultades y desaveniencias. La razón de que Algazel atacara a los filósofos radica en que, aun admitiendo estos que los cuerpos que contiene el mundo están necesariamente ligados a cosas que comienzan, afirmaron, sin embargo, la eternidad del mundo⁴⁰.

Convencido de haber demostrado de manera concluyente que el mundo está necesariamente ligado a cosas que comienzan, Algazel denuncia en el *Tahâfut* los absurdos a que arrastra el supuesto de la eternidad del mundo, y se afana en destruir las teorías de los filósofos.

ABSURDOS EN LA HIPÓTESIS DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

Primer absurdo: admitida la eternidad del mundo, resultaría que una cosa que no tiene fin tendría una conclusión, un término y un fin. Ahora bien, evidentemente es absurdo que el infinito tenga un fin, que lo inconcluso tenga una conclusión y que lo interminable tenga un término⁴¹.

Segundo absurdo: si las revoluciones de la esfera son infinitas, será forzoso admitir que su número sea par o que sea impar; o que su número no sea par ni impar, o que sea par e impar al mismo tiempo. Todas estas hipótesis, sin embargo, son absurdas. Que lo son las dos últimas, es evidente. También lo son las dos primeras. El número de revoluciones no puede ser par, ya que lo par no es más que un impar al que le falta una unidad, y cuando se le añade, vuelve a ser impar. Pero es evidente que a un número supuestamente infinito no le puede faltar una unidad. Por la misma razón, el número de revoluciones no puede ser impar⁴².

Tercer absurdo: de la hipótesis de la eternidad del mundo se seguiría la existencia de dos infinitos, uno de los cuales sería más pequeño que otro, y esto es imposible. En efecto, «más pequeño» es aquello a lo que le falta algo, algo que si se le añade, iguala los dos términos comparados. Y Algazel insiste en que no le puede faltar nada al infinito⁴³.

Son tres, por lo tanto, los absurdos que se siguen de la eternidad del mundo: lo que es infinito, sería finito; lo infinito no sería par ni impar; y un infinito sería mayor que otro. Y como todo lo que entraña consecuencias absurdas es absurdo, para Algazel es evidente que la hipótesis de la eternidad del mundo es falsa.

DEBILIDAD EN LA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Al término de su demostración, Algazel había llegado a Dios como a la causa del mundo, ser que necesariamente tiene un comienzo. Sin embargo, por medio de esa prueba sólo queda

40 *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, pp. 15-16. La reducción al absurdo algaceliana, centrada en la noción de infinito, tiene como objeto mostrar la imposibilidad de una infinitud tal en el tiempo y en el movimiento. Esta imposibilidad de una regresión al infinito es lo que le permite establecer que el mundo tiene un comienzo.

41 Tendríamos, en efecto, una serie infinita en el tiempo que tendría un término: la existencia que constatamos actualmente. Cfr. *Tahâfut*, par. 82; p. 114; pp. 47-48.

42 *Ibíd.*, par. 16; p. 78; p. 9. Esta es una de las objeciones utilizadas por los antiguos adversarios de la doctrina de la eternidad del mundo. Sus críticas iban dirigidas a demostrar la vacuidad de tal doctrina, reuniendo las dificultades y paradojas que comporta la idea de un infinito temporal, del mismo modo que sus adversarios aristotélicos intentaban probar, recurriendo a paradojas análogas, lo absurdo de la noción de un infinito espacial actual.

43 *Ibíd.*, par. 83; p. 114; pp. 48-49.

sólidamente demostrada la existencia de esa primera causa, nada más. De ello advertirá a los filósofos en el *Tahâfut*:

Y tened presente que la prueba de la existencia de Dios... sólo prueba que hay que admitir un término, en el cual se interrumpa la cadena de causas y efectos. (...) La prueba de la existencia de Dios no demuestra, ni demostrará jamás, sino la necesidad de admitir un término que interrumpa la cadena de causas y efectos⁴⁴.

Que esa primera causa o primer principio sea temporal o eterno, es algo que Algazel se preguntará en el *Iqtisâd* en las dos proposiciones siguientes⁴⁵. También en el *Ihyâ*⁴⁶. En estas obras demostrará tanto su *eternidad a parte ante*, como su *eternidad a parte post*. Probará asimismo la incorporeidad y unidad divinas⁴⁷, entendida esta última en un doble sentido: como absoluta *simplicidad*, que rechaza toda composición, incompatible con un ser incorpóreo, y como absoluta *unicidad*, que excluye toda asociación o semejanza con cualquier otro ser⁴⁸. Estos tres atributos divinos, no operativos, constituyen la esencia divina. Algazel los infiere de la independencia absoluta de Dios y su síntesis está representada en la *necesidad metafísica* del ser de Dios⁴⁹.

Podemos comprender, entonces, por qué Algazel en el *Tahâfut* reprende a los filósofos diciéndoles «que la prueba de la existencia de Dios no demuestra que Éste sea un *ser necesario*, en el sentido que dais a esta palabra»⁵⁰. Para Algazel «*necesario* es palabra que a veces se aplica indudablemente a un acto; aplícase también al Ser Eterno del cual se dice que es el Ser Necesario»⁵¹. Para el teólogo persa el Ser Eterno es inconcebible sin sus atributos, tanto no operativos (eternidad, incorporeidad y unidad), como operativos (omnipotencia, omnisciencia, vida, voluntad, vista, oído y palabra). Sin embargo, los filósofos, de una parte entienden al ser necesario como el único ser incausado, y de otra coinciden en afirmar que es imposible atribuir al primer principio, esto es, a Dios, la ciencia, el poder y la voluntad. «Pretenden, en efecto, que esos nombres, aun cuando se citan en los libros revelados y aunque se puedan emplear respecto de Dios como medio de expresión, sin embargo, en realidad, se reducen a una sola esencia... Y es que no se puede afirmar de Dios un atributo sobreañadido a su esencia, como cabe respecto de nosotros atribuir la ciencia, el poder y todos los atributos que añaden algo a nuestra esencia; porque pretenden que esto exigiría multiplicidad en Dios, pues esos atributos,

44 Ibid., par. 318; p. 266; p. 190.

45 Cfr. *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, pp. 74-78.

46 Cfr. Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 241.

47 Ibid., pp. 243-244 y 249-250. Cfr. *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, pp. 82 y 127.

48 Algazel utiliza en el *Iqtisâd* los célebres argumentos de los *a's'aries* a favor de esta tesis: el *obstáculo mutuo* y la *diversidad recíproca*, cuya fuerza dialéctica estriba en que la ilimitada perfección e independencia de la esencia divina no puede concebirse por el entendimiento como realizada en más de un ser. Cfr. Maimónides, *Guía de perplejos*, ed. cit., pp. 226-228. Como Tomás de Aquino repetirá en *La summa contra gentiles*, siendo Dios *omnino perfectum*, si hubiese varios dioses, *non erit in quo ad invicem distinguantur*.

49 El camino que siguió Algazel para indagar la esencia de Dios fue el de la inducción analógica, llamada por él *tašbîh* o asimilación de Dios a las criaturas, cuyas perfecciones deben encontrarse de un modo excelente en su principio. Pero dado que ese camino, por sí sólo, desviaría a la razón, conduciéndola al antropomorfismo, Algazel contrasta ese método (que todos los escolásticos cristianos llamarían con Tomás de Aquino *via analogiae*) con otro que el denomina *tanzih* o exención, y que consiste en excluir de la esencia divina las imperfecciones de sus criaturas, y hasta el *modo finito* con que estos poseen reales perfecciones. Pero como ese método, que luego Sto. Tomás denominó *via remotionis*, conduciría, si se aplicase exclusivamente, al exceso neoplatónico de concebir un Dios impersonal, sin realidad ni esencia, lo contrastó a su vez con el de analogía. Cfr. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, ed. cit., p. 58.

50 Par. 318; p. 266; p. 190.

51 *El justo medio en la creencia*, trad. de Asín, p. 246.

como sobrevienen accidentalmente a nuestro ser, conocemos con toda seguridad que son algo añadido, algo innovado. Y aunque supongamos que esos atributos están tan íntimamente unidos con nuestro ser, que éste no los haya precedido en tiempo, tampoco por esta razón dejarán de constituir algo añadido a la esencia, siquiera sea por unión íntima de simultaneidad. Dos cosas, de las cuales una sobreviene a la otra, tienen que ser realmente distintas o, al menos, distinguirse con distinción de razón. Por consiguiente, esos atributos divinos, por más que sean simultáneos a la esencia del Ser Primero, Dios, no pueden dejar de ser cosas distintas de ella, es decir de la esencia. Ahora bien, eso exige multiplicidad en el Ser necesario: lo cual es absurdo. Y por esta razón, están conformes los filósofos en negar los atributos divinos»⁵².

Todo el razonamiento de los filósofos en contra de los atributos divinos consiste en sostener que el atributo, en tanto dependiente del sujeto, no puede ser Dios ni, por tanto, algo divino. O dicho de otro modo, el atributo divino para los filósofos tiene una causa eficiente de su existencia, y, por consiguiente, no puede ser Dios, el ser necesario, dado que éste no necesita de una causa para existir. Y esto es precisamente lo que Algazel va a discutir:

Si por *ser necesario* entendéis aquél que no tiene causa eficiente de su existencia, ¿por qué decís que el atributo no es el ser necesario? ¿Qué dificultad hay en admitir que, así como la esencia de Éste es eterna y no tiene causa eficiente, así también su atributo sea coeterno con la esencia y carezca también de causa eficiente? Y si por *ser necesario* entendéis aquél que no tiene causa receptiva⁵³, entonces admitiré que el atributo no es el ser necesario, en tal sentido; pero afirmaré que, eso no obstante, el atributo es eterno y carece de causa eficiente. ¿Quién dirá que esto es imposible?⁵⁴.

Todo el esfuerzo de Algazel está encaminado a mostrar que, por mucho que los filósofos se empeñaran en afeor la idea de atributo divino aplicándole los calificativos de *contingente*, *posible*, *secuela*, *dependiente*, *efecto*, etc., no tenían modo de probar que el atributo divino tuviera una causa eficiente de su existencia. Eso es, en su opinión, más que falso. Porque, ni aun en el caso de suponer el atributo incausado, y subsistente en la esencia de Dios, como en su sujeto, «la idea de atributo, así entendida, envuelve repugnancia alguna respecto de Dios»⁵⁵. El atributo es coeterno a la esencia divina. Ambos rompen el encadenamiento, en cuanto a las causas eficientes, porque tanto uno como otra son incausados.

El argumento de Algazel en apoyo de esta conclusión es contundente. La demostración de la existencia de Dios prueba tan sólo que hay necesidad de admitir un término en la serie indefinida de efectos y causas. «Con tal que llenemos esta esencial condición, habremos cumplido la exigencia que envuelve dicha prueba metafísica de la existencia del ser necesario. (...) En menos palabras: si la razón humana admite la existencia de un ser eterno que no tiene causa

52 *Tahâfut*, pars. 311-312; p. 261; p. 186. Algazel dedica toda la cuestión sexta del *Tahâfut* a discutir la negación de los atributos divinos mantenida por los filósofos. Ello se comprende si recordamos que para los teólogos musulmanes y Algazel era imprescindible pasar por una teoría de los atributos divinos (ciencia, poder y voluntad), a la hora de demostrar la creación temporal del mundo. Ver p. 79. No nos vamos a detener a exponer la refutación pormenorizada que Algazel hace de los argumentos de los filósofos. Ello nos obligaría a extendernos demasiado y salirnos del objetivo perseguido en este capítulo. Lo que aquí buscamos es simplemente mostrar que la prueba de la existencia de Dios ofrecida por los filósofos, no es sólida, y que ello se debe, en opinión de Algazel, a que no supieron acertar con el sentido preciso del término necesario. Comprobaremos, más adelante, que Averroes admite la crítica de Algazel, aunque va mucho más lejos que éste en su crítica a los filósofos.

53 Los filósofos medievales llamaban así al sujeto o sustancia que sustenta o recibe los atributos o accidentes, a lo que Algazel objetará que eso es sólo dentro de su tecnicismo. *Tahâfut*, par. 318; p. 266 p. 190.

54 *Ibíd.*, par. 317; p. 265; p. 190.

55 *Ibíd.*, par. 327; p. 271; pp. 195-196.

de su existencia, debe admitirla también, aunque de él prediquemos determinados atributos, siempre que estos atributos sean tan incausados como lo es su esencia»⁵⁶.

De ahí la advertencia de Algazel a los filósofos, a la que aludíamos antes, y que en realidad no es otra cosa que una acusación de debilidad en su prueba de la existencia de Dios:

Y tened presente que la prueba de la existencia de Dios no demuestra que Éste sea un Ser Necesario en el sentido que dais a esta palabra; sólo prueba que hay que admitir un término en el cual se interrumpa la cadena de causas y efectos. (...) Rechacemos, pues, la palabra *ser necesario*, ya que se presta a equivocaciones, y ya que, como decimos, la prueba de la existencia de Dios no demuestra ni demostrará jamás, sino la necesidad de admitir un término que interrumpa la cadena de causas y efectos⁵⁷.

CONTRADICCIONES EN LA IDEA DE UNA CREACIÓN ETERNA

Una vez enumerados los absurdos que se siguen de la hipótesis de la eternidad del mundo, y denunciada la poca solidez de la prueba de la existencia de Dios presentada por los filósofos, procederemos ahora a examinar las contradicciones que para Algazel entraña su idea de una creación eterna, «porque es de notar que todos los argumentos de que echan mano para esta cuestión, no sólo son sofismas, sino que, además, están en abierta pugna con el resto de sus doctrinas»⁵⁸. En efecto, desde el mismo momento en que los filósofos defienden la eternidad del mundo y niegan los atributos divinos, no pueden identificar con la esencia divina las perfecciones que ellos mismos admiten en Dios, como la ciencia, el poder o la voluntad, ni tampoco pueden llamarle agente o creador⁵⁹. Ni siquiera pueden probar su existencia⁶⁰. Sin embargo, «los filósofos, excepto los materialistas, convienen en afirmar que el mundo tiene un creador, que Dios es el autor y agente del mundo, y que el mundo es su obra»⁶¹.

Esta última proposición, a juicio de Algazel, no se sostiene por ningún lado y es equívoca desde tres puntos de vista: desde el punto de vista del *agente*, desde el punto de vista del *acto* y desde el punto de vista de la *relación entre acto y agente*. Son tres, en consecuencia, las contradicciones en que incurren los filósofos y a cuya discusión dedica Algazel la tercera cuestión del *Tahâfut*:

«1.^a Para ser agente, el agente debe tener voluntad y libertad para hacer lo que quiera, así como conocerlo. Según los filósofos, sin embargo, Dios no tiene voluntad ni ninguna otra cualidad, y lo que procede de él, procede por una necesidad fatal.

56 *Ibíd.*, par. 318; p. 266; pp. 190-191.

57 *Ibíd.*, par. 318; p. 266; p. 190.

58 *Ibíd.*, par. 334; p. 276; p. 200.

59 Algunos estudiosos han subrayado que Algazel está en lo cierto al decir que los filósofos no pueden sostener a un tiempo que el mundo es obra de Dios, y que es creado. Cfr. Simon Van den Bergh, p. 16 de la introducción a su traducción inglesa del *Tahâfut*. Cfr. asimismo, Kwame Gyekye, «Al-Ghazâlî on action», en *Ghazâlî. La raison et le miracle*, ed. M.Sinaceur. Table Ronde UNESCO, 1985, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 90.

60 Admitir la eternidad del mundo implica admitir una cadena infinita de causas y efectos. «Y es cosa clara que quienquiera que admita efectos sin comienzo, que son las formas de los cuatro elementos en los seres sujetos a cambio, no puede sino admitir una cadena infinita de causas. De aquí se sigue que los filósofos no tienen medio de establecer la existencia de un primer principio de esas formas, y que su opinión es absolutamente arbitraria». *Tahâfut*, par. 278. p. 237; p. 165.

61 *Ibíd.*, par. 147; p. 155; p. 87.

2.^a El acto significa pasar algo del no-ser al ser, produciéndolo, y eso no puede imaginarse de algo eterno, puesto que no es posible hacer existir algo que ya existe. La condición del acto es ser producido y el mundo para los filósofos es eterno. ¿Cómo puede entonces ser acto de Dios?

3.^a Según los filósofos, Dios es absolutamente uno, y de lo uno, dicen, no puede derivar sino lo uno. Ahora bien, la multiplicidad en el mundo es manifiesta; ¿cómo, pues, puede proceder de Dios?»⁶².

Al llamar a Dios agente, los filósofos querían significar que Dios es causa de la existencia de todos los seres; que el mundo, su efecto, subsiste por Él, y que si el creador no existiese, la existencia del mundo sería inconcebible. Contrario a esta manera de entender las cosas, Algazel dirigió todo su esfuerzo a mostrar que el significado que los filósofos pretendían dar a las palabras «agente» y «acto» u «obra», no era el sentido preciso que había que dar a estos términos; que los filósofos únicamente las empleaban porque aparecían en el texto revelado, con el único objetivo de hacer pasar como ortodoxa una doctrina que en absoluto lo era. Lo que buscaba Algazel, era, pues, que los filósofos «confesaran abiertamente que no podían atribuir ningún acto a Dios, de modo que quedase muy claro que su opinión era contraria a la religión musulmana»⁶³. Su forma de rebatir las conclusiones de sus adversarios, fue, por consiguiente, fijar bien el significado exacto de las palabras.

1. Algazel comienza subrayando que el mundo no procede de Dios, como el efecto de su causa, es decir, que Dios no crea el mundo por vía de necesidad. «Agente se dice de aquello cuyo acto procede con voluntad, por vía de libre elección, y con conocimiento de la cosa querida...; al agente no se le llama agente y autor únicamente porque es causa, sino porque es causa de una manera especial, es decir, porque el acto procede de él libre y voluntariamente»⁶⁴. Todos los argumentos aducidos por los filósofos a favor de que existen diferentes clases de actos y de que, por ejemplo, hablar de un acto natural, como puede ser la acción de la piedra al caer o la acción del fuego al calentar, no contradice ni niega la existencia de un acto libre, sino que sólo especifica una clase de acto, son inaceptables para Algazel. Para el teólogo persa «no está permitido llamar acto a cualquier causa, sea de la especie que sea, ni paciente a todo efecto. (...) El acto implica necesariamente voluntad. (...) El término acto voluntario es, en realidad, una tautología»⁶⁵. Por consiguiente, «sólo metafóricamente podemos denominar autor y agente a aquel agente que, como dicen, no actúa ni voluntaria ni libremente»⁶⁶.

62 *Ibíd.*

63 *Ibíd.*, par. 161; p. 165; p. 96.

64 *Ibíd.*, par. 150; p. 158; p. 89. Recordemos que los teólogos musulmanes y Algazel prefirieron no utilizar la terminología de la causalidad aristotélica, por temor a que dicha terminología implicase falta de voluntad en Dios. Ver p. 77.

65 *Ibíd.*, par. 156; p. 161; pp. 92-93.

66 *Ibíd.*, par. 159; p. 163; pp. 94-95. La prueba alegada por Algazel en defensa de su tesis, ilustra de forma muy clara su posición. Supongamos, dice, un resultado que se deba al concurso de dos elementos, uno voluntario y otro no voluntario. La inteligencia atribuye de inmediato el acto al «agente» voluntario, y también lo hace el lenguaje. Si alguien echa un hombre al fuego, y el hombre muere, no decimos que lo ha matado el fuego, sino que decimos que lo ha matado esa persona. Si el término agente conviniera de igual forma a lo que tiene voluntad y a lo que no la tiene, ¿por qué el lenguaje y la inteligencia relacionan la acción de matar con aquello que tiene voluntad, por mucho que el fuego haya sido la causa próxima de la muerte de esa persona? Aquél que ha tirado el hombre al fuego, no ha hecho, ciertamente, sino reunir, por así decirlo, a la víctima con el fuego. Pero debido a que esta reunión se ha llevado a cabo por efecto de la voluntad, y a que no existe voluntad en el resultado producido por el fuego, llamamos a aquél agente de la muerte, y sólo metafóricamente podríamos aplicar el término agente para referirnos al fuego. *Ibíd.*

2. El segundo procedimiento por el que Algazel prueba que la afirmación de los filósofos de que el mundo es un acto divino es falsa, consiste en aclarar el sentido preciso que debe darse a la palabra *acto*. Llamar acto al mundo y afirmar a un tiempo que éste es eterno, es en su opinión «jugar con las palabras y no emplearlas correctamente»⁶⁷. Sólo puede denominarse acto, subraya, a aquello que es producido después de no haber sido. Los filósofos tienen razón cuando alegan que decir que el mundo es producido significa que le ha precedido la no existencia, y que ese estado de no existencia no implica al acto del agente, «pero es una condición para que la existencia sea acto del agente, que esté precedida de la no existencia; la existencia que no precede a un no-ser, pero que dura [el mundo, según los filósofos]⁶⁸, no es propiamente acto del agente; las condiciones para que un acto sea un acto, no son exactamente iguales a las que requiere el agente. La esencia del agente, su poder, ciencia y voluntad, son condiciones para que sea agente, y en absoluto son atribuibles al acto; pero un acto es inconcebible sin un ser que le haga existir. Así pues, la existencia del agente, su voluntad y su ciencia, son condiciones para que sea agente, aunque no se las pueda atribuir al acto»⁶⁹.

Algazel termina rechazando de lleno la afirmación de los filósofos de que si el agente es producido o creado, es necesario que el acto sea producido, y eterno, si el agente es eterno. En otras palabras, su afirmación de que es absurdo que el acto se distancie en el tiempo del agente. El teólogo persa no ve absurdo que acto y agente sean simultáneos, si el acto es producido. «Nosotros -dice- rechazamos solamente el *acto eterno* porque no se ha producido a partir del no-ser. Llamarlo acto es una simple metáfora, que no se ajusta para nada a la realidad»⁷⁰.

3. Por último, los filósofos se contradicen cuando dicen que de lo uno, Dios, no puede proceder más que un único ser, puesto que es evidente la complejidad del mundo. En su refutación, Algazel reproduce casi enteramente la doctrina emanatista de sus adversarios, doctrina en la que estos explicitan la manera en que todos los seres derivan del ser primero⁷¹. A pesar de tan largas disertaciones, los filósofos no explican, a su parecer, el origen de la multiplicidad, siendo, por consiguiente, ellos mismos quienes destruyen con tanta palabrería y tanto absurdo su principio de que de lo simple no deriva más que lo simple⁷². Toda la refutación de Algazel se apoya, en última instancia, en su particular manera de entender el significado de los términos «posible» y «necesario». El teólogo persa admite la distinción aviceniana del ser en posible y necesario, pero

67 *Tahâfut*, par. 170; p. 171; p. 102.

68 Los filósofos no admitían, en efecto, que el agente pudiese obrar sobre el no ser absoluto, esto es, en el puro no ser del que habla Algazel, puesto que, para ellos, todo acto, incluido el divino, implica una ligazón entre la existencia del agente y la existencia del paciente. Para ellos, la producción es un término que expresa la relación entre aquél que da la existencia y aquello que la recibe, y todo esto, es inconcebible sin una existencia previa. No se trataba, desde luego, de cualquier existencia, sino de una existencia particular, esto es, la existencia precedida de la no existencia, o lo que es lo mismo, la materia, pura potencia o posibilidad para convertirse en todas las cosas. Por su particular concepción de la materia, los filósofos pudieron afirmar que el mundo es obra de Dios. Aunque lo dicho en estas líneas define, por su generalidad, tanto la postura de Al-Fârâbî y Avicena, como la de Averroes, el pensador cordobés acusó a estos filósofos de haber cometido graves errores en relación a la cuestión de la eternidad del mundo. De ellos hablaremos, más adelante, al examinar la doctrina de la creación del mundo en Averroes.

69 *Tahâfut*, par. 167; pp. 168-169; p. 100.

70 *Ibíd.*, par. 170; p. 171; p. 102. Muchos son los argumentos que Algazel presenta en el *Tahâfut* a favor del comienzo temporal del mundo, y muchas las objeciones que levanta contra su eternidad. De unos y otras tendremos ocasión de hablar en breve.

71 Ver pp. 86-88.

72 *Tahâfut*, par. 194; p. 185; p. 116.

subraya contra los filósofos que la posibilidad de existir y la necesidad de existir deben ser distintas a la existencia misma. En otros términos, utilizando la distinción de Avicena entre esencia y existencia, afirmará que la noción de posibilidad es lógicamente independiente de la noción de actualidad o existencia, y que, por lo tanto, podemos concebir cosas independientemente de su presencia actual en el mundo⁷³.

El objetivo que persiguió el teólogo persa al denunciar esta tercera contradicción de los filósofos, no fue, en absoluto, explicar el origen de la multiplicidad. Ni siquiera para él entrañaba dificultad alguna el hecho de que de la unidad pudiesen provenir dos cosas distintas. «Acerca de esta cuestión no existen pruebas. No se conoce la imposibilidad de que de lo uno salgan dos, como se conoce la imposibilidad de que un solo hombre esté en dos lugares distintos; resumiendo, esto no lo sabemos ni por la evidencia ni por la especulación»⁷⁴. Tampoco Algazel se propuso examinar la manera en que todos los seres proceden de Dios; «eso es una búsqueda vana e ilusoria..., puesto que la inteligencia humana no alcanza a comprender tales cosas»⁷⁵. Sobre este punto Algazel es implacable. Hay que abandonar toda especulación y acogerse a lo dicho por los profetas. Intentar comprender el modo en que Dios creó el mundo, como hicieron los filósofos, no conduce más que a «acumular absurdos y decir tonterías»⁷⁶.

El único propósito de Algazel al atacar a los filósofos fue mostrar que estos no consiguen librarse del escollo de la multiplicidad y que, además, su doctrina encierra consecuencias vergonzosas para cualquier musulmán. Les dirige, por ejemplo, la siguiente pregunta: «el acto en virtud del cual el primer causado [la primera inteligencia emanada] conoce su propia esencia, ¿se identifica con ésta, o no se distingue de ella realmente? Si dicen que se identifica, su opinión es absurda, porque una cosa es la esencia del cognoscente y otra muy distinta el acto reflexivo en virtud del cual piensa en ella. Y si se distingue, habrá en el primer principio multiplicidad. Habría que admitir entonces en el primer ser causado cuatro partes, y no una triplicidad como ellos pensaban; esas cuatro cosas son: su esencia, el conocimiento que ella tiene de sí misma, el que tiene de su principio y la posibilidad de existencia que reside en su esencia. Si encima pretenden que su existencia sea necesaria por otro, habría que admitir una parte más, lo que daría un total de cinco partes»⁷⁷. Esta es una de las formas por las que Algazel cree probar sobradamente que los filósofos no logran explicar la multiplicidad a partir de Dios, y de que, por lo tanto, su principio de que de lo uno sólo procede lo uno, no es válido⁷⁸.

Pero los filósofos llevan todavía más lejos sus contradicciones. Admiten, en efecto, multiplicidad en Dios y niegan el conocimiento que ellos mismos atribuyen a los seres inferiores. La prueba algazeliana para demostrar que los filósofos no pueden sino admitir, a partir de sus principios, multiplicidad en el ser primero, es similar a la presentada más arriba, con objeto de mostrar la multiplicidad en la primera inteligencia emanada: si el acto mediante el cual Dios conoce su propia esencia se diferencia de ella, habrá en Dios multiplicidad; y si se identifica, como afirman los filósofos, «entonces decidme: ¿qué diferencia hay entre vuestra opinión y la del que sostiene que el acto por el cual el hombre conoce su propia esencia, se identifica con

73 *Ibid.*, par. 196; pp. 186-187; p. 117. Según esta concepción, muy próxima a la de Avicena, el vínculo entre posibilidad y actualidad se rompe totalmente. Contra ella reaccionaría Averroes enérgicamente en el *Tahâfut*, intentando establecer una forma de aristotelismo protegida tanto de los ataques de Algazel, como de la propia elaboración de Avicena.

74 *Ibid.*, par. 255; p. 222; p. 152.

75 *Ibid.*, par. 255; p. 223; p. 152.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*, par. 237; p. 210; p. 141.

78 Comprobaremos enseguida que Averroes está de acuerdo con Algazel, aunque no siempre admita sus refutaciones.

esta misma esencia? Tal opinión es una necedad; porque... no cabe duda que una cosa es la esencia del hombre, y otra distinta el acto reflexivo en virtud del cual piensa en ella»⁷⁹.

Algazel desecha el argumento de los filósofos de que no hay semejanza entre el hombre y Dios, porque en el hombre el conocer es un accidente temporal, mientras que en Dios es su misma esencia eterna: «aun cuando Dios jamás haya cesado de conocer su propia esencia, de aquí no podéis inferir, sin embargo, que su esencia y el conocimiento sean una y la misma cosa»⁸⁰. Pero aún hay más; de la doctrina de los filósofos se sigue una consecuencia digna de abominación. Según esta doctrina, la primera inteligencia emanada, el resto de las inteligencias y el hombre, se conocen a sí mismas, conocen su principio y conocen las cosas distintas a ellos. En cambio, Dios no conoce más que su propia esencia y esta comprensión es idéntica a su esencia; en Él, inteligencia, inteligente e inteligible son una y la misma cosa. Luego Dios es imperfecto respecto de los hombres, e incluso de las bestias que, además de conocerse a sí mismas, conocen también las cosas distintas de ellas⁸¹.

Tan abominable es esta tesis, dice Algazel, que los mismos Al-Fârâbî y Avicena la han abandonado. «Y si no, decidme: ¿por qué han desistido los modernos de defenderla? ¿No prueba acaso este sólo hecho que la juzgaban insostenible?»⁸². Estos filósofos, sin embargo, no se alejaron demasiado de los filósofos antiguos, esto es, de los neoplatónicos alejandrinos que, siguiendo a Aristóteles, negaban a Dios la ciencia de los seres particulares. Porque aun admitiendo que Dios conozca algo más que su propia esencia, le negaron el conocimiento de los eventos particulares, atribuyéndole, únicamente, un conocimiento universal de todos los seres⁸³. Le asignaron, además, un único efecto propio: la primera inteligencia, concedora de sí misma, así como de sus tres efectos (la segunda inteligencia, el alma y el cuerpo de la esfera), y de su principio. «Según esta teoría, el efecto es más noble que la causa, puesto que la causa no da origen más que a una sola cosa, mientras que del efecto derivan tres cosas. El primer principio no se conocería más que a sí mismo, mientras que el efecto se conocería a sí mismo y también su principio y sus consecuencias»⁸⁴.

Algazel no se explica, a la luz de tanta incongruencia, cómo los filósofos tuvieron el valor de afirmar que Dios es la belleza perfectísima y la hermosura plena, y que por eso, es el ser amante y el ser amable⁸⁵. En su opinión, un ser del cual no puede predicarse ninguna de las perfecciones que en el mundo existen, no puede poseer ninguna clase de hermosura.

La irritación del teólogo persa ante una doctrina semejante es manifiesta:

¡Pásmese, pues, todo el que tenga uso de razón, al considerar cómo los filósofos de esta escuela, después de engolfarse, según ellos pretenden, en el estudio de los inteligibles, acaban todas sus especulaciones afirmando que el Señor de los señores y la Causa

79 *Ibíd.*, par. 356; p. 290; p. 214.

80 *Ibíd.* Cfr. asimismo par. 234; p. 208; p. 139. Este contraargumento es del todo inadmisibile para Averroes. De la superioridad del primer principio se sigue una unión perfecta entre entendimiento e inteligible. En esta unidad del conocimiento descansa, precisamente, como veremos, la perfección divina.

81 *Tahâfut*, par. 354; p. 290; p. 213.

82 *Ibíd.*, par. 354; p. 290; p. 214.

83 Algazel intentará probar en las cuestiones once y doce del *Tahâfut* que los filósofos son incapaces de demostrar que Dios se conozca a sí mismo y a las cosas distintas de Él. Averroes, por su parte, ofrecerá una respuesta alejada tanto de la solución de los *falâsifa*, como de la de Algazel y los teólogos musulmanes.

84 *Tahâfut*, par. 206; p. 193; p. 124.

85 *Ibíd.*, par. 354; p. 290; p. 213. Algazel está aludiendo a la doctrina neoplatónica, según la cual, Dios, al conocer comprensivamente su propia perfección y hermosura infinita, se ama a sí mismo con amor necesario. Cfr. Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, op. cit., p. 767, nota 2.

de las causas ignora absolutamente todo lo que pasa en el mundo! ¿Qué diferencia habrá entre este Dios y un cadáver, si no es la de que Dios se conoce a sí mismo? Pero, ¿qué perfección es ésta de conocerse a sí mismo, mientras se ignoran las cosas distintas de sí?⁸⁶.

Con estas palabras tan severas de Algazel, damos por finalizada su refutación de la doctrina de la eternidad del mundo de los filósofos y de sus implicaciones más importantes.

Idoia Maiza Ozcoidi
imaiza@fsof.uned.es

Recibido: 12 mayo 2011
Aprobado: 25 junio 2011

86 *Tahâfut*, par. 355; p. 290; p. 214.