

CREACIÓN NATURAL Y VOLUNTARIA: SOBRE AVICENA Y ESCOTO¹

David González Ginocchio
Universidad de Navarra

Introducción

El propósito de esta nota es explicar la diferencia entre un sentido “emanativo” y uno “voluntario” de la creación en Avicena y Escoto. Mientras que en Escoto la creación es un acto divino plenamente voluntario, Avicena sostiene una creación “emanativa” en la medida que, como buscaré explicar, sostiene el llamado “principio de plenitud”, pero en un sentido determinado. Las formulaciones de dicho principio son variadas. Jaakko Hintikka lo formula de esta manera: “La simple posibilidad no permanece inactualizada a través de un tiempo infinito”². Ésta no es exactamente la (restringida) versión aviceniana.

1. El principio de plenitud en Avicena

Mi tesis es que en Avicena el principio es válido bajo las siguientes tres condiciones: (A) en sede causal, (B) derivada del Absoluto y (C) por tanto referida a las especies y no a los individuos. Las tres condiciones, a su vez, desarticulan la posibilidad de entender que el principio de plenitud aviceniano se refiera a estos contrarios: a la causalidad *per accidens*, a las articulaciones imaginativas y a los individuos. Dicho en otros términos, en Avicena el principio de plenitud es válido sólo si es convertible con un principio de causalidad. Explicaré a continuación estos tres puntos.

1 Agradezco para la elaboración de esta nota la ayuda de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra. Aprecio también los comentarios de los Dres. Angel Luis González, Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro.

2 J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 95.

a) Primera condición: la posibilidad en sentido causal

El principio de plenitud, en términos generales, sostiene la eventual realización de todas las posibilidades: dada una potencialidad, y puesto que todas ellas están dirigida a su realización o completud actual, es válido esperar (dadas las condiciones adecuadas) la actualización de la posibilidad. Ahora: sin las condiciones parecería que no estamos ante algo verdaderamente posible (si no puede darse no puede darse), con lo que su actualización se reduce a una cuestión temporal. Según este modelo quien sostenga el principio de plenitud sostiene que a toda posibilidad corresponde un estado completo.

Salta a la vista el problema de si esto no es más que una categoría lógica. Con esto se equipara la potencia real a la posibilidad fáctica. Si la potencia se conoce por la actualidad, no puede estrictamente ser real, sino una consideración lógica de lo real: no habría potencia sino cuando hay acto³. Nuevamente, esta la posibilidad-facticidad sólo depende de un criterio temporal⁴. García Marqués, al analizar de la discusión de Aristóteles contra los megáricos⁵, señala la dificultad de atribuir esta concepción a Aristóteles: lo posible y lo imposible no corresponden al mero hecho del darse o no darse. En último término, “la potencia y el acto se sitúan en el plano real, mientras que lo posible y lo imposible se hallan en el plano del discurso”⁶.

Ahora bien: el mismo García Marqués sostiene que Avicena es culpable de esta reducción e inevitablemente aceptaría del principio de plenitud. Siguiendo a Averroes, distingue entre (1) la posibilidad como relación de “no contradicción” de una sustancia respecto a una predicación, y (2) potencia

3 A. LLANO, *Metaphysics and Language*, Olms, 2005, pp. 305-310. Llano explica la imposibilidad de derivar en Aristóteles esta reducción de la potencia a la posibilidad fáctica, y señala el paralelismo entre los megáricos y las afirmaciones de Nicolai Hartmann: “es ‘wird’ in ihm auch nichts möglich, was nicht ebendamit wirklich wird; ja, es ware auch nie etwas möglich werden, was nicht wirklich werden wird” (cit en 306, nota 134).

4 “What is surprising is the exclusion of the proper sense of real potency from the universe of Aristotle, as happens in some current analytic interpretations that reduce real possibility to a determinate combination of the proposition with the time in which it is true” (A. LLANO, *Metaphysics and Language*, pp. 307s).

5 A. GARCÍA MARQUÉS, “Potencia, finalidad y posibilidad en «Metafísica» IX, 3-4”, en *Anuario Filosófico* 23 (1990), pp. 147-160.

6 *Ibid.*, p. 152. Y más adelante, en 159: “La potencia y el acto son, en Aristóteles, sentidos reales del ser; es decir, son principios de la realidad. La posibilidad, por el contrario, está en el plano del ser mental: posible es lo que, en nuestro discurso, afirmamos que tiene potencia a partir de la cual realizarse y cuya aparición no origina contradicción”. Así: “Aristotle’s disagreement with the Megarians brings to light what is most specific to his metaphysics: the plurality of senses of being, precisely in the fundamental division” (A. LLANO, *Metaphysics and Language*, p. 306).

como *capacidad* real de pasar al acto. Precisamente por eso la potencia pertenece a la especie y no al individuo⁷. Avicena, apoyado en la distinción de los seres en posibles y necesarios, habría sostenido la potencia como mera no contradicción. Así, “Avicena habría partido de una consideración abstracta de ser, lo cual impide la suficiente distinción entre ambas nociones. Averroes, por el contrario, nunca pierde de vista lo concreto, la sustancia realmente existente, y respecto a ella define la posibilidad y la potencia: posible es lo que no contradice su naturaleza, o sea, todo aquello que puede acontecer a una sustancia —acciones, pasiones, transformaciones, etc.—; potencia es su capacidad real —activa o pasiva— de adquirir una perfección”⁸.

En mi opinión, esta caracterización recoge sólo una parte de la visión aviceniense. Si bien los seres contingentes de Avicena son posibles en cuanto no contradictorios, también son creados en cuanto causados⁹: es la noción de “necesario por otro”, el *tour de force* de *Ilâhiyyât* I, 6-7. Avicena no considera un plexo arbitrario de posibles determinaciones en general, sino que liga la posibilidad con la causalidad. Así se distingue de manera radical el ámbito en el que tiene *sentido* el principio de plenitud, que no es ya la simple conversión de toda proposición posible en necesaria (i.e.: $\Diamond A > \Box A$), sino el reconocimiento de la conversión del principio de plenitud con el principio de causalidad: “Decimos por tanto: [el posible en sí mismo] debe hacerse necesario a través de una causa y respecto a ella”¹⁰.

Allan Bäck expone los seis sentidos de necesidad en Avicena¹¹: (1) la necesidad absoluta, (2) la que depende de la existencia del sujeto, (3) aquella válida siempre que el predicado responda a la esencia del sujeto, (4) aquella válida siempre que exista el predicado y pueda aplicarse a la esencia del sujeto; y dos más que deben predicarse como pertenecientes de modo *esencial* al sujeto, ya sea (5) por periodos definidos o (6) indefinidos. Como puede verse, en realidad, el sentido de necesidad, estrictamente, refiere en todos los

7 Cfr. A. GARCÍA MARQUÉS, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 33-5.

8 *Ibidem*, p. 35.

9 Por eso Avicena puede describir el ser contingente como uno que no es ni necesario ni imposible (tal como Aristóteles; cfr. García Marqués, “Potencia, finalidad y posibilidad...”, pp. 154s).

10 AVICENA, *Ilâhiyyât* I, 6 (6). Cito según la edición bilingüe inglés-árabe de Michael Marmura, Brigham Young University Press, Provo (Utah), 2005. La traducción es mía.

11 A. BÄCK, “Avicenna’s Conception of the Modalities”, en *Vivarium* 30 (1992), pp. 217-255. La división aparece en *Al-Ishârât wa-l Tanbihât*, Cairo, 1947, trad. A. M. GOICHON en *Le livre des directives et remarques*, Vrin, Paris, 1999. En el apéndice de su artículo (250-5), Bäck traduce además los pasajes relevantes de *Al-Najât* 17, pp. 17ss.

casos a la relación del sujeto con el predicado. Ahora bien: el criterio de distinción en estos casos es la duración, ya sea del sujeto o del predicado. Pueden verse los criterios de las paridades: (1) refiere a una necesidad absoluta; (2) a una *ex suppositione*. Ambos, uno y dos, pueden verse por la existencia del sujeto (3) o del predicado (4), i.e. predicables esenciales o no esenciales. Se entiende que ambos modos corresponden a su vez a una predicación tanto de propios como de accidentes. Si se refiere sólo a la predicación de propios, pueden ser (5) o (6).

En todo caso, hay que reconocer que los criterios de distinción aquí son en ocasiones lógicos, en ocasiones ontológicos. Por ello, reconoce Bäck, “Avicena no equipara los operadores modales con los temporales”¹²: los segundos dependen de los primeros, lo que equivale a decir: nuestro modo de predicar corresponde a la realidad. Es decir: si bien pueden *expresarse* modos de necesidad correspondientes a criterios temporales (ya sea atendiendo al sujeto o al predicado, y ya sea éste esencial o no), en todo caso estos modos de necesidad corresponden a modelos expresivos, que dependen a su vez de las esencias *reales*¹³; por ello, a su vez, a (1) y (2) siguen los otros modos, pero no viceversa.

Si unimos este concepto de necesidad con la causalidad del Absoluto, alcanzamos la necesidad *ex suppositione* predicable de los seres contingentes. Los seres creados son *necesarios por otro*. No es que sean necesariamente causados, sino que son necesarios según el poder causal del Absoluto: “el principio de todo es una esencia necesaria en su existencia, y lo que procede del Existente Necesario es necesario”¹⁴.

Es decir, la contingencia de los seres creados adquiere, al menos, una necesidad según (2). En tanto creados, los seres son necesarios; no en el sentido absoluto (*mutlaq*) de (1), pero sí en el de (2). Por ello podemos predicar necesariamente *ex suppositione* de un ser creado, según los modos (2)-(6). A

12 *Ibid.*, p. 217.

13 En esto Avicena es perfectamente aristotélico, al asentar la predicación en el orden de la sucesión sobre el orden de la permanencia: el tiempo, después de todo, es una determinación accidental. Cfr. A. VIGO, “Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 23-54, de donde: “Cf. *Met.* IX 8, 1049b4-1051a3. La prioridad temporal, señala Aristóteles, sólo puede atribuirse al acto con ciertas restricciones, a saber: sólo en el plano correspondiente a la especie, puesto que a cualquier miembro potencial de una especie precede en el tiempo un miembro actual de la misma especie; en cambio, en el plano correspondiente al individuo, la potencia precede temporalmente al acto (cf. 1049b17-1050a3)” (37, nota 26). Por supuesto, en el ser necesario *simpliciter*, *mutlaq*, la “sustancia” divina alcanza una suerte de presencia superior al *ahora*.

14 *Ilâhiyyât* IX, p. 1 (11).

este nivel, las predicaciones se vuelven necesarias sólo según causalidad¹⁵. Con ello salvamos la exclusión de una mala aplicación doble del principio: como regla universal y como basado en pura contingencia. Frente a lo primero, el principio de plenitud es *real*; no tiene que ver con posibilidades sino con potencias reales: las derivaciones necesarias no son universales (para Avicena, lo universal es un atributo del ente lógico). Contra lo segundo, Avicena advierte que apoyándonos en la sola esencia del sujeto no hay una base ontológica suficiente: la esencia “en sí” es sólo posible, y esto no garantiza su existencia. Con esta insuficiencia va la imposibilidad de toda atribución real; y aplicar el principio de plenitud de quiddidades “construidas” imaginativamente parece un juego bastante inocuo.

Nótese además que este sentido de necesidad, permite considerar al mundo, a la vez, como contingente y como causado: esto posibilita la predicación científica, incluso en un mundo de suyo contingente¹⁶. La causalidad del mundo, *a parte* del Absoluto, se entiende como emanación.

b) Segunda condición: la posibilidad desde el Absoluto

Hemos dicho que hay un modo de predicar necesariamente atributos de las esencias contingentes. Este modo es la causalidad radicada en Dios. La posibilidad, entendida como susceptible de actualización causal real, depende sencillamente de que *en* el Absoluto se encuentre la raíz de toda quiddidad del mundo natural. Si en Dios se encuentran todas las quiddidades, y la creación

15 Cfr *Ilâhiyyât* IX, pp. 3-4. De lo contrario, nos enfrentamos a una conversión lógica insuficiente: “As we have seen, at first Avicenna has apparently taken the common Aristotelian temporal attitude towards the modalities: the necessary is what holds always. Then the possible or contingent would be what holds neither always nor never. But then, if not never, if it is possible that S is P, then at some time S is P. Here Avicenna seems to identify the modal and the temporal operators. However, Avicenna does not seem to accept this consequence” (A. BÄCK, “Avicenna’s Conception of the Modalities”, p. 231).

16 “The only difference between a categorical proposition and its necessary counterpart in such cases seems to lie in the latter’s stressing and stating explicitly and more precisely just how the predication is intended to hold. Why, then, bring in such cases of necessary propositions at all? Presumably to offer a method whereby to select categorical propositions for Aristotelian demonstrative science. Moreover, as I shall suggest, to emphasize the difference between essence (the quiddity in itself) and being (existence *in re* or *intellectu*)” (A. BÄCK, *Avicenna’s Conception of the Modalities*”, p. 224). Aunque no seguiré con este último punto, estoy de acuerdo con Bäck. La distinción de modos de necesidad permite enmarcar la predicación sobre esencias no-reales. Ahora bien, no sólo eso: si (2) muestra el sentido en que la creatura (*contingente*) da lugar a una consideración predicativa en clave de necesidad, el resto de las divisiones permite hacer una ciencia que descansa en un fundamento verdaderamente perteneciente al orden de la permanencia.

—en términos emanacionistas— es una especie de “analítica real” de esa infinitud divina, es comprensible sostener que la perfección divina se actualizará en algún momento en las especies. Mejor dicho, la actualización de las perfecciones divinas no es más que el “descenso”, cada vez menos pleno y por tanto cada vez más diferenciado, de la perfección divina.

Pero este descenso es por tanto ordenado¹⁷. No son equivalentes la emanación del primer intelecto separado respecto del Absoluto, que una hipotética emanación directa del sol desde el Absoluto. La distancia de perfección en el último caso es muy grande: aceptarla como directa sería tanto como aceptar una imperfección divina, que lo hace incapaz de un nivel de emanación propio de sí. Por ello el mundo es causal o, mejor dicho, la causalidad es una suerte de “analítica”, una emanación descendiente ordenada, de la perfección pura. Esto implica que no sea arbitraria, y con ella se corresponda por ello nuestro modelo epistemológico más ajustado: la *burhan* (*apodeixis*) o *‘ilm* (*epistème*)¹⁸. La sentencia de Temistio, conocido por Avicena, es ilustrativa: Dios es el orden de las ideas, reflejado en el cosmos, el orden del mundo.

La contrapartida es la asociación imaginativa, en la que no puede aplicarse el “principio de plenitud”. Esta asociación es propia del hombre, no del Absoluto. Apunto aquí sólo como sugerencia que esto parece corresponderse con la distinción entre nuestros intelectos práctico y teórico: así como no toda asociación es epistémico, tampoco todo curso de acción es, por así decir, según el fin último. El silogismo imaginativo, por ejemplo, emplea recursos sensibles para mover a la acción; lo mismo que el retórico. Se puede convencer a una persona a obrar de un modo sin que ella misma pueda dar una razón “científica” de por qué actúa así.

La filosofía árabe dedicó amplios esfuerzos a la facultad imaginativa que no es ya sólo, por tanto, una facultad que conserve intenciones, sino una fa-

17 *Ilāhiyyāt* IX, p. 5, (3): “Las cosas, sin embargo, que comparten una especie común y un género no existen, por sí mismas, sin participación en una parte que ayuda, una cuasa de una entidad que en sí misma es uniforme y una pero es vuelta subsistente por otro”.

18 El deseo aviceniano de formular la metafísica de acuerdo a las prescripciones epistemológicas de los *Analíticos Posteriores* es un *leitmotiv* en el cuidadoso estudio de A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Shifā’*. *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden, 2006; cfr. especialmente el capítulo 6, pp. 213-263. El apego aviceniano a la causalidad como fundamento real del saber científico es tan marcado que lleva a hablar de una “epistemología naturalizada” por ejemplo a John McGinnis, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method”, en Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri (eds), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Springer, Milton Keynes, 2008, pp. 129-152.

cultad que es también capaz de asociarlas¹⁹. Ahora bien: las asociaciones imaginativas no son siempre causales. Desde cierto punto de vista, la ciencia puede entenderse como un sistema que elimina las asociaciones no causales. Las asociaciones no causales, por tanto, tienen sentido imaginativo pero no real²⁰.

En *Ilâhiyyât* I, 6-7, por ejemplo, Avicena discute la posibilidad de que existan dos o más seres necesarios en sentido absoluto (*mutlaq*). El único modo de argumentar en este caso es dialéctico, y todos los ejercicios y tentativas de Avicena se dirigen a mostrar en último término que esto es imposible. Avicena amplía aquí la argumentación farabiana. Resumidamente: si existen dos necesarios, o bien serán igualmente necesarios en todos los sentidos, y por tanto idénticos (y no dos realmente, sino uno), o bien serán distintos en algún respecto. Pero esa distinción, en cuanto “algún respecto”, sería “señalable” (predicable) y apuntaría en último término a una falta de simplicidad. Así, la distinción implica falta de simplicidad. La falta de simplicidad implica necesidad de explicación extrínseca. Luego el ser necesario no puede tener distinciones con otro ser necesario: son en realidad el mismo²¹. Lo que este ejercicio dialéctico muestra es que del Absoluto no puede predicarse la multiplicidad. En términos de predicado, “múltiple” no puede predicarse con sentido científico al Absoluto. Lo que hay aquí *no es* pues una

19 En la consideración filosófica de la imaginación destaca al-Fârâbî; cfr al respecto L. X. LÓPEZ FARJEAT, “Alfarabi y el rol de la poética”, en *Tópicos* 28 (2005), especialmente pp. 294-300.

20 Predicar la inmortalidad del fénix no tiene sentido real. En todo caso se trataría de una versión “débil” del principio de plenitud, que —de acuerdo al análisis de García Marqués— si sostendría Avicena. “To be sure, Avicenna is famous for having a notion of the creative imagination whereby we may have mental experiences of phantasms, built up out of impler real elements given by sense experience. These phantasms may necever represent things that exist *in re*, but still they themselves, as mental experiences, exist *in intellectu*. If so, then Avicenna is admitting a weaker principle of plenitude: all that is possible must exist *in intellectu* —but not the strong principle that all that is possible must exist *in re*. This weaker principle has had many adherents, given the common identification of the possible and the conceivable” (A. BÄCK, “Avicenna’s Conception of the Modalities”, 234s). Bäck descalifica el principio apelando (1) a las *reductiones ad absurdum* (pero no es necesario, puesto que en todo caso los usos gramaticales no equivalen a las relaciones lógicas, ni éstas se corresponden siempre con lo fáctico); (2) a las condiciones psicológicas de un sujeto (pero esto es ajeno a la filosofía, que ha de abrir sistémicas generales), y (3) a que Avicena parece derivar las posibilidades intelectuales de la percepción sensible. Esto último es cierto, puesto que la unión de determinaciones de la imaginación depende del conocimiento determinado, que en buena medida es sensible; pero, aunque limita el “rango” de determinaciones con las que trabaja la imaginación, no implica que no sea cierto el principio en su versión “débil”. En todo caso, esta aplicación es confusa, porque su sentido no es *real*. Creo que pueden verse los equívocos a los que puede llevar en el mismo artículo de Bäck, 238.

21 Cfr R. WALZER, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, 1985, pp. 58-61.

posibilidad real de que haya muchos seres Necesarios (posibilidad que, como se trata del Absoluto, tendría que realizarse *eo ipso*) sino una *asociación imaginativa entre Absoluto y multiplicidad*. Es claro que Avicena rechaza la realización indiscriminada de toda posibilidad imaginativa.

En resumen: las posibilidades pueden realizarse siempre y cuando su articulación “responda” al estado que tienen según la esencia divina, y no según la ilimitada serie de posibilidades que nuestra imaginación tiene de unir determinaciones.

c) Tercera condición: la posibilidad referida a las especies

No hay ciencia de lo particular y, paralelamente, en el ámbito de los particulares, la causalidad se realiza sólo en tanto que su conjunto *es* la actualidad de su especie. Aunque Avicena reconozca y emplee incluso terminológicamente la actualidad del individuo con el término *anniyya* (análogo a la *haecceitas* escotista), lo que existe son las especies. Me parece que la esencia absoluta o en sí se corresponde con la actualidad de la especie (la *especie* lógica se corresponde en la realidad con la causalidad de la especie, al margen del número de sus individuos)²². La comprensión del conjunto de individuos como actualidad de la especie permite distinguir el orden causal *per se*, que se refiere a la esencia (*dhât*), de algunas actualizaciones individuales. En otras palabras: no se cumplen *todas* las posibilidades de *cada* individuo, sino las de la especie.

Como un individuo no es la totalidad de la especie, cabe hablar de causalidad *per accidens* o co-incidental cuando se entrecruza la causalidad de un individuo con la de otro en lugar de seguir su camino natural (*bi-dhâtihi*). Las posibilidades causales reales tendrán una actualización en la especie, no en todos sus individuos particulares. Es la especie la que imita, en el ciclo de generaciones y corrupciones, la eternidad divina. Se trata de la esencia como *eîdos*²³.

22 Esta afirmación incluye, ciertamente, una interpretación de la distinción aviceniana de los tres estados de la esencia. El punto excede del todo los límites de este trabajo. En todo caso, creo que, tal como esta expresada, esta ambigua formulación es compatible con la dispar interpretación de autores como A. BÄCK (“Avicenna on Existence”, en *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), pp. 351-367), M. CRUZ HERNÁNDEZ (“La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental”, en *Homenaje a Millás-Vallerosa* I, CSIC, Barcelona, 1954, pp. 351-374) y A. GARCÍA MARQUÉS, (*Necesidad y substancia*, Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 71-4).

23 La referencia de esta interpretación de Avicena es por supuesto el *De caelo*.

En todo caso, la actualidad del individuo es insuficiente para sostener la “eficiencia” de la especie. Por ello, tanto para Avicena como para Escoto, la relación padre-hijo representa una causalidad accidentalmente ordenada: no se necesita la existencia actual del padre para explicar la existencia actual del hijo. Se trata, por así decir, de una causalidad “horizontal”, física²⁴. En cambio se necesita de la causalidad del Absoluto para la existencia de las especies: ésta es una causalidad “vertical” o metafísica. Que *un individuo u otro* de la especie cause un efecto dado es *per accidens*; que cause *ese* efecto es *per se*²⁵.

Termino este epígrafe con una sugerencia: la confusión entre potencia y posibilidad lleva a una equiparación de nivel entre ambas. Acercándose al neoplatonismo esta equiparación es francamente difícil de romper: si la esencia divina ha de poder incluir toda posibilidad, y si el poder creador de Dios ha de valer de manera perfecta en términos emanativos, el principio de plenitud parece inevitable²⁶. La sugerencia es distinguir cuidadosamente el plano de la predicación y el plano causal. Aristóteles había aportado algunos criterios: de ahí su insistencia en caracterizar la descripción científica como *kat' autó, katà pantós, kathólou*, es decir, *per se, per omni, universaliter*. La articulación imaginativa de posibilidades es ciertamente *per omni*, y acaso pueda ser *per se*, pero de ningún modo es *kathólou*²⁷.

La pregunta que debe plantearse no es si es posible el unicornio o el centauro, sino: ¿causalmente es posible el centauro o el unicornio? Evolutivamente no son posibles: no se corresponden con un sentido real de la causalidad. La diferencia estriba en no confundir la asociación de determinaciones sensibles, que para Avicena corre a cargo de la imaginación, con la asociación apodíctica de determinaciones: ésta última sólo puede hacerla la inteligencia a partir de una metodología científica, y depende de que se reconozca

24 En *Metafísica* VII la causa de la sustancia se entiende en clave de causalidad formal y se corresponden con la causa accidentalmente ordenadas de Escoto. Me parece, en cambio, que la causalidad “metafísica” ha de entenderse en clave de causalidad material, entendiendo la materia como potencia real.

25 Las cadenas tróficas son ilustrativas: la biocenosis es una consideración respectiva a la especie, no a los individuos.

26 Sobre las dificultades de adaptar esta visión al cristianismo puede verse la sugerente postura de M. VICTORINUS en David Bradshaw, “Neoplatonic Origins of the Act of Being”, en *The Review of Metaphysics* 53 (1999), pp. 383-401.

27 Sobre el sentido y distinción de estos modos de predicación cfr H. ZAGAL, *Método y ciencia en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O, México, 2005.

el valor causal del término medio, es decir, su dependencia de una cadena causal real²⁸.

2. El rompimiento escotista

Avicena, en mi interpretación, es un defensor del principio de plenitud en el sentido dicho: como principio causal respectivo a la emanación de quiddidades desde el Absoluto. Por ello aunque en último término hable de una creación en términos de un Absoluto benevolente, el caso es que la interpretación necesitarista es permisible. En el mejor de los casos la benevolencia divina se identifica con la necesidad²⁹. La cuestión es si esta versión recoge la índole propia de lo voluntario³⁰.

Escoto responde negativamente. Esto a pesar de que en lo fundamental, recoge el sentido causal de la creación aviceniana³¹. Para Escoto, la voluntad

28 Por lo demás, la necesidad de distinguir las predicaciones de *proprios* y de *accidentes* justifica el empleo del llamado “método científico” en las observaciones empíricas. Se trata de lo mismo: la causalidad real no es deducible en “nuestro estado”.

29 El minucioso análisis terminológico del lenguaje aviceniano relativo a la creación-emanación de Jules Janssens parece confirmarlo, al concluir (476): “The first tension arises out of Ibn Sînâ’s identification in God between thinking and creating. Hereby a strict determinism seems unavoidable, and there is no real space left for any act of choice—in the sense, e.g., that the actual world would be the best of all possible worlds. Ibn Sînâ was perhaps aware of this difficulty. He accentuates the notion of divine action, but, above all, he seems to conceive of the divine freedom as an absolute freedom, i.e., a freedom without choice” (“Creation and Emanation in Ibn Sînâ”, en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), pp. 455-477; reimpr. en *Ibid.*, *Ibn Sînâ and his Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, Aldershot 2006). Aunque Avicena remarca la participación de los atributos de inteligencia y voluntad de Dios en la creación, e incluso que sin la manifestación de Dios (su “abrirse a sí mismo”) no habría creación, su noción de emanación difícilmente puede salvarse del necesitarismo.

30 *Imaginativamente* podemos articular determinaciones no-reales, como la idea de fénix, puesto que nuestro intelecto no conoce de manera científica (i.e. necesaria y certeramente) todas las conexiones causales del universo. Hay una correlación importante con el ámbito moral: tampoco sabemos de manera necesaria cuál deba ser nuestro comportamiento moral entero, aunque conozcamos leyes morales e incluso alcancemos a saber en un caso concreto cuál deba ser ahí el comportamiento moral *determinado*. Creo que es compatible sostener por ello el principio de plenitud en Avicena al modo indicado aquí y *a la vez* la libertad humana. Se equivoca pues Copleston cuando dice: “In other words, Avicenna’s universe is one of necessary connection. It is deterministic through and through. There is no room for human freedom, except, of course, in the sense that a man’s actions proceed from himself” (*A History of Medieval Philosophy*, Harper, New York, 1972, p. 114).

31 Éste es el propósito de la consideración de Dios y las creaturas a partir de la noción de “orden esencial” (*Tractatus de primo principio* II): Creador y creatura se distinguen respecto a su intrínseca perfección esencial (orden de eminencia), y esto conlleva un ordenamiento causal entre ellos (orden de dependencia). Escoto llega incluso a admitir que *filosóficamente* no puede

es una potencia racional en la medida en que se distingue de la necesidad, es decir, en la medida que es capaz de una auto-determinación propia. Para que la voluntad se autodetermine es necesario distinguirla del orden causal. En Escoto, precisamete, el acto de la voluntad: (1) es capaz de dirigirse a *objetos* opuestos; (2) es capaz de elicitar *actos* opuestos respecto a esos objetos; y (3) es capaz de elicitar un acto *opuesto* al que esté ejerciendo³². Con ello la voluntad es una potencia *racional*, abierta a opuestos en estos sentidos, mientras que el intelecto se convierte en una potencia natural. Lo *racional* ya no está en la apertura a objetos opuestos sino en el modo en que la potencia se determina respecto a ellos, es decir, en la oposición a nivel de la operación.

Antonio Pérez Estévez lo explica así: “El entendimiento se encuentra siempre, en su obrar, determinado y, en consecuencia, pertenece al ámbito de la naturaleza. Está determinado con respecto a los objetos conocidos, ya sean estos un solo objeto ya sean objetos opuestos. Incluso en el conocimiento complejo de las proposiciones donde el predicado puede ser afirmado o negado del sujeto, el entendimiento no se encuentra indeterminado sino que necesariamente afirma el predicado del sujeto, cuando entiende que le pertenece y necesariamente lo niega, cuando entiende que no le pertenece. No es, por tanto, el entendimiento racional lo que caracteriza al ser humano y lo distingue de la naturaleza, como se había defendido en la tradición intelectualista aristotélico-tomista. El entendimiento es una potencia natural, *intellectus est idem principium cum natura* y, en consecuencia, necesariamente determinada, si todas las condiciones se cumplen, para ejecutar su acción propia de entender”³³.

La voluntad, por su parte, es una verdadera potencia racional. Cruz González Ayesta lo ha explicado en su traducción de la q15 del comentario de Escoto a *Metafísica IX*. El intelecto es capaz de objetos opuestos, pero es determinado por un factor extrínseco. La voluntad en cambio no se determina

probarse que Dios pueda actuar como causa inmediata sino del primer ser creado (cfr. *Lectura 1 d2 1^a q3*, p. 123 y *Tractatus de primo principio IV*, p. 9).

32 La caracterización de la voluntad libre frente a la naturaleza del intelecto está muy bien descrita en F. INCIARTE, “*Natura ad unum, ratio ad opposita: On Duns Scotus’ Transformation of Aristotelianism*” en *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Georg Olms, Hildesheim, 2005, pp. 359-394; y C. GONZÁLEZ AYESTA, “Introducción”, en *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 15-32. Sobre el trasfondo y las implicaciones lógicas de esta doctrina cfr. L. PARISOLI, *La contraddizione vera*, Roma, 2005, pp. 111-122, y A. PÉREZ ESTÉVEZ, “Libertad en Duns Escoto”, en *Revista Española de Filosofía Medieval XI* (2004), pp. 97-117.

33 A. PÉREZ ESTÉVEZ, “Libertad en Duns Escoto”, p. 101.

por un factor extrínseco: “la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales ha devenido ya en la distinción entre naturaleza y voluntad. Y el criterio de tal distinción ya no descansa en la diferencia entre potencias que actúan *ad unum* o *ad opposita*, sino que se basa en el doble modo de elicitar los actos por parte de las potencias”³⁴.

La voluntad es por ello indeterminada en los tres sentidos arriba indicados³⁵. Puede querer un objeto u otro, quererlo o no quererlo, y aún no quererlo en el mismo instante temporal; para esto Escoto entiende aquí que en el mismo instante temporal se dan otros modos de *instante* como *signum naturae*: ésta es la noción de contingencia sincrónica. La relación de la voluntad con el objeto es por tanto *contigente*. Y es precisamente en esta contingencia donde radica su distinción del orden causal natural. De cara a la voluntad divina, esta cuestión cambia el modo de entender la creación. Intelectualmente se puede considerar la creación de un objeto o una serie de objetos, pero Dios no crea sin más “todo lo que conoce”, por así decir.

Aun si se dice que la emanación es libre y voluntaria, como hace Avicena, y éste es el punto de esta nota, esto no es suficiente para separarla del orden causal, que no es el propio de la verdadera “autonomía”. Mejor dicho: Avicena no aporta suficientemente un criterio así. El desarrollo escotista salvaguarda este punto: no hay antecedente ninguno a la esencia creada, excepto la pura auto-determinación voluntaria divina. Así la construcción de Avicena se desactiva: si el Absoluto aviceniano emanaba su perfección en una serie de hipóstasis sucesivas, el Absoluto escotista es capaz de determinar qué serie quiditativa es la que corresponderá a la creación³⁶. Esto equivale al

34 *Naturaleza y voluntad*, cit, 18. Más adelante explica: “En el texto aristotélico el intelecto y sus hábitos (ciencia, arte, etc.) son el ejemplo paradigmático de potencias racionales. Escoto, en cambio, considera que el intelecto sólo es potencia racional de modo incompleto, en la medida en que está bajo el imperio de la voluntad o en la medida en que su acto precede al de la voluntad sólo como una condición previa. La potencia racional completa es la voluntad, dado que sólo ella es capaz de autodeterminación”.

35 En el citado texto, Fernando Inciarte lee esta versión escotista de la diferencia entre naturaleza y voluntad como un antecedente del kantismo.

36 H.-J. WERNER, *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*, Herbert Lang Bern, Frankfurt, 1974. Resumidamente, hay dos momentos (entendiendo momento de modo no temporal) en la creación: primero, a nivel de *Ideenlehre* en la mente de Dios, se “bajean” lógicamente todas las posibilidades; en un segundo momento, se establecen los valores de verdad conectivos entre distintos grupos de posibilidades; en un tercer momento, la voluntad divina crea contingentemente. Los *signa* o *instantes naturae* refieren a la sucesividad no temporal que empleamos al hablar de “psicología divina”. Aún el primer momento del apartado anterior puede dividirse de otro modo, como hace el mismo Escoto: “Y digo también que la teología divina se refiere a todos los cognoscibles, pues el objeto primero de su teología hace todas las otras cosas conocidas en acto en su intelecto en el sentido en que en el primer mo-

reconocimiento de la autonomía de la voluntad por diferencia a la causalidad y, en cierto sentido, independiente de las posibilidades cognoscitivas³⁷. Escoto es coherente en este punto: la libertad rompe cualquier posibilidad pre-determinativa, lo que implica una reformulación de la validez de los juicios futuros, por ejemplo, incluso para Dios³⁸.

Una sugerencia más: para Avicena Dios es causa del mundo. Pero para Escoto la creación es contingente, es decir, se corresponde con un sentido voluntario y no determinado del acto divino. Además, en el segundo capítulo del *Tractatus de primo principio* explica que la causalidad es co-causal, no se dan las causas unas sin otras. La disyunción trascendental escotista no es por ello entre Causa-causado, sino Incausado-causado. Creo que esto podría llevar a entender a Dios como un ser “fuera del orden de las causas”, por así decir: lo verdaderamente distinto de lo causado sería estar fuera del orden causal. Aunque Escoto no lo dice así (llama a Dios *causa primera*), me parece que podríamos decir incluso que Dios, lo que crea, es el que haya causas, es decir, un sentido del ser distintos a Él, un sentido que no es *a se*, que no es incausado³⁹.

La pregunta que permanece es: ¿en favor de qué juega, al nivel de la esencia divina, la analítica quiditativa? I.e. ¿en virtud de qué la infinita perfección

mento de su naturaleza es conocida en primer lugar su esencia por su intelecto (*in primo signo naturae est essentia suae primo cognita intellectui suo*), y en segundo momento de su naturaleza las quiddidades que virtualmente contienen sus propias verdades (*secundo signo naturae quidditates virtualiter continent veritates proprias*), y en tercer lugar están estas verdades, virtualmente contenidas en aquellas quiddidades de las que son noticia (*istae veritates virtualiter contentae in illis quidditatibus sibi notae*). Y no es el orden del segundo al tercer según causalidad, como si aquellas quiddidades causaran algo en su intelecto, sino que es solo el orden de los efectos ordenados respecto de su causa: piensa que su esencia causa como primero en naturaleza aquellas quiddidades a sí conocidas antes que a las verdades que de ellas son conocidas (*essentia sua quasi prius natura causat illas quidditates sibi notas quam veritates de eis sunt notae*)” (*Ordinatio* prol 3a, p. 200).

37 Aunque nótese que sólo podría hablarse de una “pluralidad de mundos posibles” antes de la creación. Después de que Dios elige crear, el mundo es uno, causalmente reglado hasta donde la filosofía puede probar. El ente ordenado esencialmente (creado) es *unívoco*. *De primo principio* III, 73: “*Et quia ad unum summum est unus ordo, sufficit mihi loqui de solo universo, non fingere aliud, de quo nullam habeo rationem, imo potius obviantem*”.

38 Sobre el modo escotista de lidiar con el problema clásico de *Peri Hermeneias* 9, además del citado A. PÉREZ ESTÉVEZ, “Libertad en Duns Escoto”, cfr. L. PARISOLI, “Every Prediction is False. John Duns Scotus Against Classical Logic”, en *Schede medievali* 45 (2007), pp. 203-214.

39 La determinación divina (que Escoto llama *Infinitud*), no se corresponde con la unidad de lo formado-materiado tal como se expone en el *De primo principio*. Avicena también sustrae al Primer Principio del orden causal en *Ilâhiyyât* IX, 4.

divina es susceptible de analítica?⁴⁰ En mi opinión, la respuesta tiene más que ver con la teología trinitaria; al menos una argumentación a ese nivel emplearía la esencia divina como término medio y escapa por tanto a cualquier intento de indagación filosófica.

40 En Avicena esta analítica no tiene sentido y parece reducirse a mera lógica, dado el *tawhîd*, el principio de la simplicidad divina; así, la esencia no tiene un “momento” anterior a su creación. Cfr. JANSSENS, “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”, p. 473: “Before its coming-into-existence, what is originated by *ibdâ’* has no ontological reality at all. It is a pure nothingness, and as long as it is a pure potentiality, there is no real Being included. As such, it has not yet any identity. [...] For Ibn Sînâ it is clear that the potentiality of a created Being is not a state preceding its existence, but the potential character of such a Being is only revealed at the very moment it exists. Therefore, what is truly created by *ibdâ’* is preceded by nothing, except God”. Pero entonces lo potencial del ser es la causa material, que no puede introducirse en el ser divino. Cabe añadir que, según la interpretación que hace Escoto de Aristóteles, la *prohairesis* es entendida como “voluntad” y precede a la determinación del intelecto práctico.