

EL DIOS-SECRETO DE IBN SINA

Ibn Sina erigió su compleja versión de la teoría de la emanación sobre la distinción entre la existencia necesaria y existencia posible. Podría incluso afirmarse —trataremos, además, de probarlo— que en sus textos esenciales en torno a la cuestión, los argumentos que se refieren a la prioridad de la esencia sobre la existencia, en lo posible, son subsidiarios con respecto a aquella distinción, sobre la que Ibn Sina erige también su demostración de la Causa Primera. En este sentido, muchos son los comentaristas que han querido abocarse a descifrar la trama de la prioridad referida, concluyendo —algunos— un esencialismo extremo por parte del filósofo (una tesis en la línea de sus primeros detractores medievales, como Ibn Rusch (Averroes) y Tomás de Aquino. Así lo hizo, por ejemplo, Goichon (1937), en un estudio de incomprensible referencia obligada desde su aparición.

En un artículo, hace algunos años publicado, Herrera Ibáñez ha escrito a este respecto: «Avicena no sostiene que la existencia sea una parte tal de la esencia que la diferencia real se borre. La existencia le viene a la esencia de fuera, de manera que Avicena no cae en este esencialismo extremo que admite a la existencia anulándola al mismo tiempo en cuanto tal. (Sin embargo)... Aunque la idea de concomitancia hace que la esencia y la existencia están casi a la par, la esencia es el sujeto de la propiedad externa de la existencia» (1992, p. 192). Herrera Ibáñez concluye caracterizando «el esencialismo aviceniano como una filosofía de posibles no necesariamente actualizados, es decir, de objetos no existentes» (*ibid.*, p. 193).

Por su parte, y teniendo, con razón meridiana, a Goichon como su *bête noire*, Rahman dio cuenta, ya en 1958, de que la idea según la cual la existencia se comporta lógicamente como cualquier otro accidente que le adviene a la esencia es «una teoría fantástica», y que Ibn Sina no cayó en un absurdo tal. En el *Kitab-al-Shifa (Metafísica, Libro I, c. 5)*, las ideas de existencia y unidad son los puntos de partida sobre los que se asientan muchos conceptos aplicables a la realidad. Así, lejos de afirmar que la existencia es una accidente que le

adviene al objeto no-existente, Ibn Sina sostiene que aquélla es la condición primera que permite adelantar cualquier proposición informativa sobre el mismo. De modo que «por su carácter primario e inmediato... cualquier intento de definir la existencia está condenado al fracaso», escribe Rahman (1958, p. 4), y agrega: «Algunos definen lo existente como aquello que o bien actúa o sufre, pero ninguno de ambos términos define, sino que presupone, la existencia» (*ibid.*) (Avicena, *Metafísica*, I, 5). Con respecto a la posibilidad de existencia de esencias no-existentes, Ibn Sina proclamaba que quienes sostienen tal opinión, afirman que entre aquellas cosas que conocemos y sobre las que hablamos, hay algunas a las cuales, en el reino del no-ser, les pertenece la no-existencia como un atributo, y que quien quiera saber más sobre esto debería consultar los sentidos sobre los que muchos han discurrido y que no merecen consideración.

Es obvia la distinción entre esencia y existencia, pero no la relación de un accidente o de un atributo con su sujeto lógico. Rahman concede que la 'instantaneización' de una esencia (por parte del individuo que la ejemplifica) es algo diferente de la misma esencia. Y sostiene también que la teoría de la distinción, en Ibn Sina, tiene como finalidad formular la distancia fundamental entre Dios y los objetos creados. Pero aunque Ibn Sina trabaje en el marco conceptual aristotélico, describe esta instantaneización a partir de tres elementos constitutivos, puesto que el análisis tradicional de materia y forma le parece insuficiente. Así, modifica la teoría de Aristóteles porque el análisis de un objeto material no se agota con la forma y la materia, que son mutuamente complementarias. Si para el Estagirita la forma y la materia se combinaban directamente para conformar la cosa singular sin necesidad de que mediara un tercer principio, para Ibn Sina que este último ocurra es fundamental, pues se trata del agente-que-confiere-existencia-a-todas-las-cosas. En el *Kitab-al-Isharat wa-l-Tanbihat* afirma Ibn Sina que la forma y la materia se requieren mutuamente para existir, de modo que no pueden encontrarse una sin la otra (cf. Rahman, 1981). Y sostiene además que la existencia concreta y efectiva de una forma corpórea necesita de algo más que materia. El tercer factor, que actúa desde más allá de las determinaciones y antecedentes causales que preceden a cada individuo, es algo a lo que Ibn Sina llama, en la última obra referida (cf. texto p. 44, 16-17), el secreto, y éste es el hecho de que la existencia efectiva le es conferida a cada cosa directamente por Dios sobre la base de esos factores específicos. Parecería así que la forma se confabula con Dios para conferir existencia a la materia. Pero la existencia de la forma no causa la de la materia; ambas existen juntas y con simultaneidad, pero la forma está constituida como tal previamente a la materia, esto es, con una prioridad lógica (cf. Rahman, 1981).

Así, la forma habrá de considerarse como la causa, al igual que lo es Dios, de la instantaneización de un individuo. Éste es el secreto al que se refiere Ibn Sina cuando afirma que ni la materia ni la forma pueden llegar independiente-

mente al ser, como tampoco a unirse por sí mismas. Es de notar que el tercer factor no está coordinado con materia y forma (de tal modo que la cosa estuviera formada de materia, forma y *existencia*). Las cosas están hechas sólo de materia y forma, *pero una acción de Dios les confiere la realidad existencial*. Dicha existencia, lejos de ser un accidente, como afirmó Goichon (lo afirmaba en el sentido de que sería posterior y presupondría la esencia), es, de hecho, anterior a la esencia, y ésta la presupone. El agente que es Dios causa juntas la materia y la forma, de modo que las dos son interdependientes en cuanto a su existencia determinada. Se trata, pues, de averiguar cómo actúa el tercer factor en la individualización, esto es, el Dios que confiere la existencia a todas las cosas.

Ibn Sina sigue a Al-Farabi al distinguir entre Dios como el *wajib-at-wujud* —literalmente ‘el necesario de existencia’— y todas las restantes sustancias del mundo, a las que llama *mumkin-al-wujud*, posibles de existencia. La distinción es crucial para probar la existencia de un Dios concebido como ser único y simple. Con todo, lo importante es señalar la ruptura radical con los griegos en esta distinción de dos reinos ontológicos. De acuerdo con los neoplatónicos griegos, la parte inmaterial del universo creado (que en Ibn Sina tiene su inicio en la inteligencia incorpórea) depende de Dios, del Uno, no sólo para su movimiento sino en su misma existencia. Puesto que carece de simplicidad absoluta —aunque proviene del Uno absoluto—, su carácter derivativo lo asemeja a la cambiante naturaleza material. Pero el mundo inteligible que emana del Uno no puede no ser, ni tampoco ser otro que el que es. Es, como el propio Uno, necesario. El Uno, por su parte, trasciende metafísicamente a la serie que produce con necesidad, como se nos relata en la *Enéada* VI. Pero el análisis de la naturaleza de los seres inteligibles conduce metafísicamente hasta el Uno, y Plotino, al igual que Aristóteles, no impone diferencia entre la necesidad de los *emanata* y la del *emanans*. No hay distinción entre Dios y el universo como un todo (por cuanto a esta cuestión se refiere); antes al contrario, la realidad se divide, en Plotino, entre el mundo no-material (el Uno, los reinos del intelecto y del alma), que existe necesaria y eternamente, y el mundo material, cuyos integrantes están sujetos a la temporalidad, el cambio y la destrucción. Sin embargo, la auto-suficiencia de los seres del mundo inteligible no debe confundirse con la aseidad del Uno (*Enéada* II, 5, 3, y *Enéada* VI, 8, 16): «Él es causa de sí mismo, *a se y per se*».

Ibn Sina parecería adoptar sin problemas la doctrina de la emanación de los neoplatónicos, identificándola con la creación. Su versión, sin embargo, comporta una variación decisiva: la distinción de las realidades, que se produce, en él, entre el Uno (sólo Él es necesario-de-existencia, *per se*), y los posibles *per se* que existen necesariamente *ab alio* (reino que incluye sin excepción a todo lo demás). Esta diferenciación viene motivada, en Ibn Sina, por la imperiosidad de distinguir estrictamente, desde un punto de vista metafísico, entre el Creador y la

creación. Ibn Sina escribe: «Todo excepto el Uno, que es por su esencia Uno, y el Existente, que es por su esencia Existente, adquiere la existencia de otra cosa. En sí mismo, esto (es decir, todo) merece absoluta no-existencia. No es la materia sin la forma, ni la forma sin la materia, lo que merece no-existencia, sino la totalidad de materia y forma» (*Metafísica* XIII, 3) (cf. Rahman 1958, 12).

Así pues, y como señalaba al principio, la teoría de la emanación en Ibn Sina se basa en la distinción entre existencia necesaria y posible. De Dios, que es Uno y Simple, emana necesariamente una inteligencia incorpórea, que es también Una y Simple. Pero mientras Dios es necesario en sí mismo, la inteligencia emanada es posible en sí misma y necesaria por su causa. Al reflexionar sobre su causa, que es Dios, esta primera inteligencia emana una segunda, y ésta da paso a la existencia del alma de la primera esfera celestial; reflexionando sobre sí misma como posible, produce el cuerpo de la primera esfera celestial. Este proceso triádico continúa hasta que llega a su fin con el Intelecto Agente y el mundo sublunar. De este modo, la distinción entre existencia necesaria y posible es el punto crucial para la legitimación metafísica de la emanación, al demostrarse que el mundo de la multiplicidad de los posibles emana necesariamente de su principio que es Uno y Simple a todos los respectos. Para explicar así, pues, cómo el universo llega a ser, y cómo un mundo de multiplicidad puede proceder del Ser que es Uno y Simple, Ibn Sina recurre a la teoría platónica de la emanación interpretada en el interior de su sistema metafísico, en el cual, como en los neoplatónicos griegos, Dios, el Uno, es absolutamente trascendente, y el mundo emana de Él con necesidad. Pero Ibn Sina cree, además, que Dios, el Agente Primero, actúa como un agente simple, unitario, en el mundo perceptible, y es el tercer factor en la instantaneización de los individuos. Ahora bien, la diferencia entre la existencia necesaria y la posible se halla descrita y especificada en diversos textos del autor, y le sirve, en último término, para probar la existencia de Dios. En el *Uyun-al-masa'il*¹, por ejemplo, se explicita que los existentes son de dos clases. En ciertos de ellos, cuando se considera a la cosa en sí misma, su existencia no es necesaria: a esto lo llama Ibn Sina 'posible de existencia'. En otros, cuando la cosa es considerada en sí misma, su existencia es necesaria, y lo llama 'necesario de existencia'. Si suponemos que algo posible-de-existencia no existe, ninguna imposibilidad se sigue de ello, puesto que no puede existir sin una causa de su existencia. Si existe, deviene un necesario-de-existencia, aunque debido a otra cosa; consecuentemente, es algo posible-de-existencia por sí mismo y necesario-de-existencia por otro. Esta posibili-

1 Davidson refiere que el *Uyun al Masail* fue atribuido erróneamente a al-Farabí, pero que ésta, como otras obras relativas al tema que tratamos, son «in fact dependent on Avicenna» (1979, p. 181). Cf. en este sentido el artículo de Pines citado en la bibliografía.

dad es algo que conviene tanto con aquello que es eterno como con lo que existe por un tiempo pero no perdura.

Es, sin embargo, inadmisibles que las cosas posibles puedan continuar en una cadena infinita de causas y efectos, y hallarse así en una relación circular; deben acabar en algo necesario, que es el primer existente. Por ello cuando lo necesario-de-existencia por sí mismo se supone no-existente, resulta de ello una imposibilidad. No hay causa para su existencia, y es inadmisibles que su existencia sea por mor de otro, puesto que se trata de la Primera Causa de la Existencia de las Cosas, y su existencia es prioritaria. Se halla, además, exenta de cualquier clase de defecto; por tanto, su existencia es completa, libre de causas como la materia, la forma, el acto o el fin (Dios carece de causa porque Ibn Sina tiene en mente sólo las cuatro causas aristotélicas. Ni siquiera la causa eficiente conviene a Dios, porque presupone un acto, lo que en el caso del Necesario-de-Existencia no es dable que ocurra para que le sea conferida la existencia). Dios no tiene, pues, otra *quidditas*² que el ser necesario-de-existencia. Carece, así, de género, de diferencia y de definición, y no hay demostración para Él, sino que Él es la demostración de todas las cosas. Su existencia es por sí misma, sin fin ni principio, ninguna privación la enturbia, y nada en ella es potencial. No sería posible, así, que no existiera, y no requiere de nada para su permanencia, ni cambia de un estado a otro. Es Uno, en el sentido de que Su realidad no pertenece a ninguna otra cosa. Nada otro posee esta clase de realidad.

Aunque a partir del mundo de posibles podemos demostrar Su realidad, Dios no tiene otra *quidditas* que el ser necesario-de-existencia y, por tanto, esta última no requiere demostración (cf. Macierowski, 1988). No hay duda, pues, de que Ivry está en lo cierto al afirmar que «en contraste con todo lo demás, la esencia del Necesario-de-Existencia es simplemente Su existencia. No tiene otra naturaleza. No hay otros factores, más allá de la existencia, implicados en la composición del Necesario-de-Existencia; de hecho, no tiene composición, ningún aspecto diferenciador que requiera una explicación causal. El Necesario-de-Existencia no tiene causas; antes bien, Él es la causa de todos los demás existentes. Estos... son causados, así, en un modo en que no lo es el Necesario-de-Existencia, esto es, con respecto a su existencia. La existencia de los mismos no es intrínsecamente parte de su esencia... se concibe extrínseca a su esencia. El ser de estos existentes es compuesto, y comprende una esencia y un estado de existencia que se añade a la esencia por una causa externa» (1992, p. 146). En efecto, ésta es, meridianamente explicitada, la relación entre esencia y existencia que se da en los posibles-por-sí; su existencia se concibe como extrínseca a su esencia, pero aque-

2 La *quidditas* es aquello que pertenece a la cosa, y con lo cual se puede responder a la pregunta 'qué es la cosa'.

lla no añade nada a la última; no es algo que le advenga como un atributo, pues la esencia como tal es ya en la mente de Dios.

Concebir a Dios como *la Existencia* implica que el universo entero es necesario-por-otro y posible-por-sí. La existencia produce los posibles con necesidad (esto es, no podría producir otra cosa; en cierto modo, el emanatismo impone esta condición de férrea necesidad), y así, la contingencia de lo posible «es sólo teórica» (Ivry, *ibid.*, p. 147), puesto que la existencia extrínsecamente necesaria de la que gozan los seres una vez instantaneizados los hace *de facto* seres necesarios. Son posibles *per se* (*bi-dhatihi*) y necesarios *per aliud* (*bi-qhayrihi*). Concebir a Dios como Existencia (como aquello cuya *quidditas* es la sola necesaria existencia), que es a lo que conduce lógicamente el que sea Uno y Simple —Aquel del que nada se puede decir salvo que existe— comporta que el determinismo causal planea sobre los contingentes.

Los seres eternos e inmatrimales existen, a través de su causa, necesaria y eternamente. El término 'necesidad *ab alio*' significa la completa determinación hacia la existencia de todo ser, ya sea temporal o eterno; esto es, Dios-como-Causa implica a todos los contingentes en la necesidad. Es en este sentido en que el tercer factor actúa directamente sobre la instantaneización del individuo, y en que cada cosa viene producida por un acto de Dios (de la Existencia) al margen de su particular posición en la cadena causal que la genera. Resulta así, pues «parte de la verdadera substancia del Uno producir el universo efectivamente existente» (Fackenheim, 1946-47, p. 48). Ahora bien, lo que nos importa constatar aquí es que la estricta diferenciación entre el Uno y los seres creados, introducida filosóficamente por al-Farabí e Ibn Sina, tiene su razón de ser en pasajes del *Qoran* como el siguiente: *Sura XXVIII*, 88: «Todo va a la destrucción excepto su Cara». Pero todo lo que va a la destrucción es posible-de-existencia, y así, según la doctrina musulmana de la creación, el universo es radicalmente contingente. Fackenheim concluye con acierto: «Desde el punto de vista de la posibilidad y la necesidad, la doctrina teológica de la creación requiere una división radical no entre seres eternos y temporales, o entre seres inmatrimales y materiales, sino entre el Creador y el universo creado» (1946-47, p. 49). Este autor afirma también que tanto Ibn Sina como con anterioridad al-Farabí, tuvieron que enzarzarse en el estricto empeño de compatibilizar la filosofía con las doctrinas mutazilíes³. La teología islámica requiere una radical con-

3 Los *mu'taziles* son los integrantes de la primera escuela de teología verdaderamente especulativa dentro del Islam. Al término *mu'taziliya* se le dio el sentido despectivo de 'separatistas'. Los enemigos de la corriente fabularon, para justificarlo, la leyenda según la cual Wasil ben'Ata, primer antecesor de los *Mu'taziles*, se había separado del gran maestro Hasan de Basra, con ocasión de discutir sobre la situación, en el seno de la comunidad, del reo de pecado.

tingencia en el universo creado, y la filosofía parece comportar la necesidad de aquello que es eterno, como el universo. Así, no le quedó a la filosofía otro remedio que definir la posibilidad como la indiferencia de la esencia de un ser hacia la existencia (y en este sentido Ibn Sina sería esencialista), para conjugarla luego con la emanación necesaria. De este modo, todos los seres distintos de Dios —aun los eternos— son posibles *per se* y necesarios *ab alio*.

En el *al-Rissala al-arshiyya*, Ibn Sina arguye —y la demostración, en su opinión, es obvia— que Dios carece de causa eficiente, pues si hubiera una causa para su existencia, sería una cosa creada, mientras que esa causa sería necesaria-de-existencia. En cambio, si establecemos que no tiene causa eficiente, ello nos conduce a pensar que su *quidditas* es su naturaleza individual, i.e., Su existencia, y que no es una substancia ni un accidente. Y es inadmisibile que pudiera haber dos seres tales, cada uno derivando su existencia del otro, o que Él debiera ser necesario de existencia a un respecto, y posible de existencia a otro respecto.

Una prueba de que Su *quidditas* no es distinta de Su existencia como realidad: Si Su existencia no fuese Su misma realidad, sería un accidente de Su realidad. Pero todo lo accidental es causado, y todo lo causado requiere una causa; esta causa sería o bien externa a Su *quidditas* o debería ser, ella misma, Su *quidditas*. Si fuese externa, Dios no sería necesario de existencia, y carecería de libertad con respecto a una causa eficiente. Si la causa fuese Su misma *quidditas*, entonces la causa debería ser plenamente existente, con el fin de que la existencia de otra cosa se siguiese de ella; pero la *quidditas* antes de la existencia no tiene existencia, y si tuviera esa previa existencia podría permanecer así, sin su segunda existencia. La cuestión surgiría de nuevo, así, en conexión con la existencia previa; si ésta fuese accidental en la *quidditas*, ¿de dónde provendría y a qué estaría unido?

Este piélagos de dificultades desaparece ante el establecimiento de la naturaleza individual de Aquel que es necesario-de-existencia como Su única y misma *quidditas*, y de que no tiene causa eficiente alguna. Mejor dicho, la necesidad-de-existencia es para él lo que la *quidditas* es para el universo creado y para cuanto éste contiene⁴. Lo necesario-de-existencia se diferencia, en Su realidad, de todo lo demás en el aspecto esencial, y esto es, que la existencia de los otros seres aparte de Él, es algo muy distinto a su *quidditas*.

MIQUEL BELTRÁN Y CESC TORVÁ

4 Parece claro, así, que la cuestión que ocupa sobremanera a Macierowski, en torno a si Dios carece o no de *quidditas*, tiene, en efecto, razón de ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Back, Allen (1992): «Avicenna's conception of the modalities», *Vivarium* XXX, 217-255.
- Cruz Hernández, Miguel (1954): «La distinción aviceniense de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona 1954, t. 1, 331-347.
- (1992): «El problema de la auténtica filosofía de Avicenna y su idea del destino del hombre», *Revista de Filosofía* 5, 235-256.
- Davidson, Herbert A. (1979): «Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being», en Morewedge, P. (ed.): *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, 165-187.
- Fackenheim, Emil L. (1946-47): «The possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16, 39-70.
- Frank, R. M. (1956): «Origin of the Arabic Philosophical Term 'anniyya'», *Cahiers de Byrsa* 6, 181-201.
- Gardet, Louis (1951): *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin.
- Giacon, C. (1974): «La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso», *Doctor Communis* 28, 30-45.
- Goichon, Amélie-Marie (1937): *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Herrera Ibáñez, Alejandro (1990): «La distinción entre esencia y existencia en Avicenna», *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI, 183-195.
- Hourani, G. F. (1966): «Ibn Sina's Essay on the Secret of Destiny», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29, 25-48.
- Ivry, Alfred L. (1992): «Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response», en Goodman, Lenn E. (ed.): *Neoplatinism and Jewish Thought*, State University of New York Press, 137-156.
- Macierowski, E. M. (1988): «Does God have a quiddity according to Avicenna?», *The Thomist* 52.
- Morewedge, Parviz (1973): «Philosophical Analysis and ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction», *Journal of the American Oriental Society* 92, 425-435.
- Morewedge, Parviz (1979): «A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinaian Metaphysics», en Morewedge, P. (ed.): *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, 188-222.
- Pines, S. (1951): «Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al Fusus fi l-Hikma», *Revue des Études Islamiques* XIX, 121-124.
- Rahman, Fazlur (1958): «Essence and Existence in Avicenna», *Mediaeval and Renaissance Studies* 4, 1-16.
- (1981): «Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality», *Hamdard Islamicus* 4, 3-14.
- Smith, Gerard (1943): «Avicenna and the possibles», *The New Scholasticism* 17, 340-357.