

La problemática del τὸ ἐφ' ἡμῖν/fā'il/agens en Alejandro de Afrodisias y la tradición árabe-islámica

Luis Xavier LÓPEZ FARJEAT

Universidad Panamericana

llopez@up.edu.mx

RESUMEN: La tradición árabe conoció dos tratados, *De Fato* y *Peri Pronoias*, escritos por Alejandro de Afrodisias. En ellos, Alejandro critica el determinismo estoico con algunos argumentos peripatéticos. Una discusión similar se encuentra en la tradición islámica. El objetivo de este artículo es señalar las similitudes y diferencias entre el grupo de teólogos musulmanes conocido como los Ash'aríes y la concepción que tiene Alejandro del determinismo estoico. Primero, presento algunos argumentos de Alejandro en contra del determinismo. Luego, discuto la doctrina *kash* o “doctrina de la adquisición” formulada por los Ash'aríes y por al-Ghazáli. Despues de mostrar cierta influencia estoica en la doctrina *kash* y lo problemática que es ésta, esbozo algunos argumentos peripatéticos contra el determinismo utilizados por Averroes en su tratado *La incoherencia de la incoherencia*, y señalo las similitudes entre tales argumentos y los de Alejandro.

* * *

ABSTRACT: The Arabic tradition knew Alexander's treatises *On Fate* and *On Providence*. In those treatises Alexander criticizes the Stoic determinism using some Peripatetic arguments. A similar discussion can be found in the Islamic tradition. The aim of this paper is to point out some similarities and differences between the Islamic theological group called the Ash'arites and Alexander's conception of the Stoic determinism. First, I present some of Alexander's arguments against determinism. Then, I discuss the *kash* doctrine or 'acquisition doctrine' formulated by the Ash'arites and by al-Ghazali. After pointing out Stoic influence on the *kash* doctrine and the problems it creates, I sketch some of the Peripatetic arguments employed by Averroes in the *Incoherence of the Incoherence* and I point out the similarity between these arguments and Alexander's.

PALABRAS CLAVE: Alejandro de Afrodisias, argumentación peripatética, determinismo, tradición árabe-islámica.

RECEPCIÓN: 22 de julio de 2008.

ACEPTACIÓN: 30 de octubre de 2008.

La problemática del τὸ ἐφ’ ἡμῖν/fā‘il/agens en Alejandro de Afrodisias y la tradición árabe-islámica*

Luis Xavier LÓPEZ FARJEAT

En su artículo “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, S. Bobzien revisa cautelosamente el problema del determinismo causal y la posibilidad del libre albedrío en la filosofía griega. Bobzien explica que el enfoque de este problema en la antigüedad tardía reúne planteamientos aristotélicos y estoicos tergiversados. En concreto, en la tradición aristotélica del siglo segundo pueden encontrarse algunas interpretaciones de la teoría aristotélica de la deliberación y la elección libre vistas a la luz del determinismo estoico y su doctrina compatibilista de la responsabilidad moral. El problema intenta exponerse con mayor claridad en tres tratados de inspiración aristotélica, los dos primeros, el *De Fato* y el

* Este trabajo ha sido discutido en distintos foros. En primer lugar, ante el equipo de investigación que colabora en el proyecto CONACyT 49596. En segundo lugar, en el Cuarto Taller de Filosofía Antigua organizado por Ricardo Salles en junio de 2007. Una segunda versión fue agudamente comentada por el Prof. Terry Kleven en el Congreso Internacional de la American Catholic Philosophical Association, en la sesión dedicada a la filosofía árabe-islámica, en noviembre de 2007. En febrero de 2008, Ricardo Salles me invitó a su Seminario de Filosofía Antigua a discutir el asunto y ello derivó en otro trabajo concentrado primordialmente en al-Ghazālī y Averroes. En dicha versión reviso con mayor cautela las críticas averroísticas contra el determinismo *asharí* y la discutí también en el Coloquio Internacional “Philosophy in the Abrahamic Traditions: A Conference on Issues in Medieval Arabic / Islamic & Jewish Philosophy and their Influence on Medieval Philosophy and Theology in the European West”, Marquette University, junio de 2008. Agradezco las observaciones de varios colegas: Ricardo Salles, Carmen Silva, Alberto Ross, Jörg Tellkamp, Therese Druart, Richard C. Taylor, Terry Kleven, Jon McGinnis, David Burrell, Ed Houser y Sarah Pessin.

Peri Pronoias, escritos por Alejandro, el tercero, el *Peri tou eph' emîn* (conocido también como *Mantissa* o *Suplemento*) atribuido a él.

En los tres tratados se discute el mismo problema, a saber, el determinismo. En el *De Fato* Alejandro no se conforma con esclarecer el problema, sino que también intenta explicar cuál es la posición aristotélica a este respecto.¹ A lo largo del *De Fato*, como bien apunta Bobzien, se estancan dos posiciones bien conocidas: por una parte, el determinismo compatibilista estoico, y, por otra, la postura peripatética representada por el propio Alejandro y que es, en principio, partidaria del libre albedrío (cf. 1998: 137). Hay al menos un aspecto en el que concuerdan ambas posiciones, a saber, en que toda acción presupone a un agente o es, en otros términos, ἐπ' αὐτῷ. El determinismo compatibilista estoico intenta armonizar el determinismo causal con la responsabilidad moral. Ello supone asumir que los agentes son autónomos, pero sus acciones están determinadas por una especie de red causal. Estamos, pues, frente a un tipo de determinismo que pretende darle un lugar al agente responsable asumiendo que, en realidad, sus acciones dependen de una serie de causas atribuidas a otra clase de agente, ya sea al destino o a la providencia.

Tanto en el *De Fato* como en el *Peri Pronoias* la postura peripatética de Alejandro se presenta como una posición intermedia entre la postura epicúrea (la negación de la intervención

¹ De ahí que pueda leerse: “El libro contiene la opinión que acerca del destino y de lo que depende de nosotros tiene Aristóteles, de cuya filosofía estoy al frente, por haber sido proclamado como maestro de ella bajo su testimonio. Esta doctrina no ocupa un segundo lugar respecto de ninguna de las doctrinas filosóficas; en efecto, la utilidad que se desprende de ella está en todas partes y se extiende a todas las cosas (pues no se comportan del mismo modo los que han creído que todo se da necesariamente y según destino, y aquellos que creen que algunas cosas se dan aun no teniendo en absoluto causas antepuestas para existir), y el descubrimiento de la verdad que existe en ella es el más difícil por el hecho de que muchas de las cosas evidentes parecen testificar en contra de cada una de estas opiniones” (*De Fato*, I.164.3.15).

providencialista en el mundo) y la estoica (la afirmación del gobierno de la providencia en el mundo) (cf. 1982: 198). La única versión que se conserva del *Peri Pronoias* es la árabe.² Es bien sabido que a partir del siglo octavo, los árabes juegan un papel fundamental en la transmisión de la filosofía griega. En el siglo noveno, el círculo de traductores de al-Kindī tradujo, entre muchos otros tratados filosóficos, el *Peri Pronoias*. Tiempo después, en el siglo décimo, Abū Bishr Mattā, conocido por sus traducciones al árabe de la *Poética* y los *Analíticos Posteriores*, trabajó en una nueva traducción del tratado de Alejandro. El *Peri Pronoias* influyó notoriamente en la cosmología de al-Kindī y sus seguidores (cf. 1993: 119-153). Es muy probable que a través de esta primera generación de traductores y filósofos árabes, el resto de la tradición árabe-islámica, incluyendo las distintas escuelas teológicas, haya conocido el enfoque peripatético de la cuestión.

En la tradición árabe-islámica el asunto del libre albedrío y el determinismo no es un problema exclusivamente filosófico. Se trata de un problema teológico que requiere un enfoque cuidadoso ya que, de otro modo, se pondría en riesgo la verdad revelada de los musulmanes. Por ello, si bien es cierto que, por ejemplo, en los comentarios al *Peri Hermeneias* de al-Fārābī encontramos varios párrafos dedicados a esclarecer la conocida cuestión de la batalla naval planteada en el capítulo noveno, la problemática no se aborda solamente desde la perspectiva lógica de los futuros contingentes. Tal como sucede entre los griegos, sobre todo en Aristóteles y las escuelas helenísticas —en especial los estoicos—, el problema del determinismo exige una aproximación cosmológica y metafísica.

En este trabajo no discutiré con detalle los aspectos relacionados con la cosmología y la metafísica. Aludiré a ellos solamente en tanto que repercuten en el asunto que me interesa

² Véase Alexander d'Aphrodise: *Traité de la providence* (versión árabe de Abū Biṣr Mattā), Pierre Thillet (trad.), Verdier, 2003.

plantear, a saber, el del agente libre. No tengo la intención de emprender una reconstrucción erudita de las referencias que existen a alguno de los tres tratados de Alejandro a los que he aludido líneas arriba. En las obras conocidas de los filósofos más representativos de la tradición árabe-islámica —al-Kindī, al-Fārābī, Avicena, Averroes— las referencias directas a las obras físicas, metafísicas, lógicas y psicológicas de Alejandro son recurrentes. Entre el grupo de obras conocidas se cuentan el *De Fato*, el *Peri Pronoias* y el *Peri tou eph' emîn*, aunque las alusiones directas a estos tratados son raras y prácticamente escasas.

El objetivo de este trabajo es revisar si en la tradición árabe existe alguna versión del “determinismo compatibilista”. En efecto, específicamente en la escuela teológica de los *asharíes*, una de las más representativas del entorno árabe-islámico, encontramos una posición similar a la compatibilista de algunos estoicos. Las similitudes no serían extrañas. S. Van den Bergh ha insistido en la influencia que tuvieron las ideas estoicas en las escuelas teológicas islámicas, y en los *asharíes* es evidente: la epistemología, la teoría de la sensación, el materialismo y, por supuesto, el determinismo son, todos, tópicos claramente marcados por doctrina estoica (cf. int. a Averroes: 1987: ix-xii). Aunque esto es bastante cierto, no abundan trabajos que subrayen esta influencia. Por ello, intentaré ocuparme aquí de dichas relaciones. Adelanto, desde ahora, una diferencia fundamental entre el determinismo estoico y el de los *asharíes*: encontraremos claras discrepancias entre ambos al tener en cuenta la concepción cosmológica y sus respectivas comprensiones de la causalidad. Por ello, hacia el final del trabajo, argumentaré que, si bien los *asharíes* no comparten tal cual el compatibilismo de los estoicos, un crítico implacable de la teología *asharí*, a saber, Averroes, sí admite una lectura compatibilista.

Ni el determinismo estoico ni los intentos de armonizar el determinismo y el libre albedrío discutidos en los tratados de

Alejandro les resultaron extraños, entonces, a los islámicos. De hecho, todo indica que en el *Corán* se admitiría cierta clase de determinismo divino³ y, por tanto, como he mencionado ya, éste fue un tópico recurrente en las vertientes teológicas y filosóficas que existieron entonces. Mostraré cómo la doctrina *Kash* o doctrina de la ‘adquisición’ de los *asharíes* opera de un modo parecido al determinismo compatibilista de los estoicos. Haré notar cómo las dos comparten la tesis de la red causal y ambas conducen a un mismo problema: ¿quién es el verdadero agente de las acciones que acontecen en el mundo?

Una vez que haya mostrado hasta qué grado es posible equiparar el determinismo *asharí* al estoico, presentaré escuetamente algunos contra-argumentos averroístas.⁴ Nos encontraremos con que Averroes utiliza argumentos de inspiración peripatética, tal como lo hace Alejandro de Afrodísias, para refutar el determinismo *asharí*. Ya he dicho líneas arriba que, aunque mi intención es concentrarme en el problema del agente libre, este tópico nos exige tener en cuenta una serie de supuestos cosmológicos y metafísicos. Como apunta C. Gennéquand en su estudio monográfico sobre la cosmología de Alejandro, la influencia que tuvo este personaje en la filosofía de la naturaleza de Averroes, ha sido subestimada (cf. 2001: 25). Y, en efecto, creo que en los argumentos averroístas hay rasgos evidentes de sus influencias alejandrinas. Solamente dejaré esbozada la posibilidad de que Averroes haya encontra-

³ Un pasaje coránico frecuentemente citado en la literatura *asharí* es el siguiente: “Allāh os ha creado a vosotros y a lo que hacéis” (*Corán* 37: 96). Aunque de este pasaje podría seguirse una postura determinista, en el *Corán* hay pasajes que sugieren lo contrario, a saber, que el ser humano es responsable de sus acciones (16: 96; 21: 23; 18: 29-30; 32: 14). En contraste, en pasajes como 39: 63, 37: 94-96, 67: 13-14, se afirma la omnipotencia divina y se alude a la predeterminación de todo cuanto ocurre en el mundo. Es difícil determinar cuál es la postura oficial de los musulmanes a este respecto. Más bien encontraremos posturas distintas de acuerdo a la escuela teológico-jurídica o al grupo específico del que cada musulmán provenga.

⁴ Una revisión más detallada la he llevado a cabo en “La crítica de Averroes contra el determinismo *asharí*” (inédito).

do en los tratados de Alejandro relacionados con el tema, una serie de argumentos que le condujeron a reivindicar la noción del agente responsable y a rechazar la posibilidad del determinismo aun cuando, a mi juicio, el propio Averroes pueda ser leído como un determinista.

Revisaré, entonces, en primer lugar y de manera general, qué piensa Alejandro del determinismo compatibilista. Dado que por el momento no he trabajado en la versión árabe del *Peri Pronoias*, me centraré en algunos pasajes del *De Fato*, en donde se aborda también el problema del providencialismo.⁵ Enseguida, mostraré cómo la postura de los teólogos *asharíes* concuerda hasta cierto punto con los deterministas a los que Alejandro se refiere en el *De Fato*. En la parte final, como he dicho, revisaré los argumentos peripatéticos que utiliza Averroes en su *Tahāfut al-Tahāfut* (*Incoherencia de la incoherencia*), el trabajo que responde a las críticas de al-Ghazālī en contra de la filosofía y que no refleja las posturas definitivas de Averroes, pues se trata solamente de un ejercicio dialéctico. De cualquier modo, más que apuntar una resolución eficaz al problema del determinismo, me importa resaltar las similitudes argumentativas que hay entre Alejandro y Averroes.

1. *El problema del providencialismo en Alejandro*

Ya decía líneas arriba que el *De Fato* de Alejandro se ocupa del problema del determinismo con la finalidad de mostrar cuál es la posición de Aristóteles a este respecto y refutar el determinismo estoico. Alejandro presenta una serie de argumentos peripatéticos que intentan esclarecer, como apunta Bobzien, dos aspectos: a) el determinismo causal y, b) aquello que “depende de nosotros” (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) (cf. 1998: 137). La

⁵ Utilizo la edición de R. W. Sharples: *Alexander of Aphrodisias On Fate*, Londres, Duckworth, 1993. Asimismo, agradezco la traducción castellana inédita del *De Fato* que José Molina y Ricardo Salles me han facilitado. En algunos pasajes he seguido de cerca su versión.

expresión τὸ ἐφ' ἡμῖν es relevante puesto que indica que las acciones dependen de un agente autónomo y responsable. El compatibilismo estoico intenta armonizar (a) y (b), de modo que sostendrá que, aunque existe un determinismo causal universal, es posible la responsabilidad moral.

A lo largo del *De Fato*, Alejandro defenderá que “(...) lo que depende de nosotros (τὸ ἐφ' ἡμῖν) se predica de aquellas cosas sobre la cuales tenemos el poder de elegir también las opuestas” (XII, 181.5). No obstante, hacia al capítulo XXII se refiere a aquellos que piensan que el cosmos es gobernado por una naturaleza o agente viviente, racional y pensante que, a su vez, rige eternamente a todos los seres. Precisamente esa postura, podría poner en riesgo el τὸ ἐφ' ἡμῖν:

Afirman que este universo, que es uno y contiene en sí mismo todo lo existente, y siendo organizado por una naturaleza viviente, racional y pensante, lleva a cabo la organización eterna de todos [los seres], y avanza según una secuencia ordenada [seriada]; las cosas que se dan primero son causas de las que se dan después y, de esta manera, están unidas todas las cosas entre sí. No hay nada en él que se dé de modo que alguna otra cosa no lo siga enteramente y esté en contacto con él como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobrevienen es capaz de liberarse de las cosas que la han precedido, de forma que no siga a ninguna de ellas, como no estando unida a ella. Por el contrario, a toda cosa que se da le sigue alguna otra que le está atada como causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con el cual está enganchado como con su causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa, debido al hecho de que, de las cosas que se dan en él, no hay ninguna que esté liberada o separada de todas las cosas que le han precedido. En efecto, el cosmos se despedazaría y se dividiría y dejaría de permanecer siempre uno, administrado según un ordenamiento y una única seriación, si alguien introdujera un movimiento sin causa, el cual sería introducido si todos los seres y todas las cosas que se dan no tuvieran determinadas causas que los precedieran y a las cuales siguen por necesidad (*De Fato*, XXII, 191.26-192.15).

Para los estoicos, según Alejandro, existe una especie de ordenador de las causas que explica los hechos que se dan en el mundo. Podemos entonces extraer un principio básico: no puede darse ningún cambio sin una causa. Pocas líneas más adelante, Alejandro continúa explicando que quienes piensan de este modo conciben una especie de red o concatenación de causas desde las que pueden explicarse todos los hechos y precisamente de este “enjambre causal” deriva su noción de destino:

Ellos afirman que el destino mismo, esto es, la naturaleza y la razón de acuerdo con la cual se administra el todo, es dios y que está presente en todos los seres y las cosas que se dan y que, de este modo, usa a la naturaleza propia de todos los seres para la organización del todo. Tal es, en pocas palabras, la opinión que ellos tienen acerca del destino (*De Fato*, XXII, 192.25-193.1).

En este capítulo XXII del *De Fato* se insiste, como puede verse, en la causalidad natural (la concatenación causal por la que suceden los efectos o hechos del mundo natural): sin causalidad el mundo se desmorona. No obstante, no se trata de una causalidad intrínseca a la naturaleza, sino que se trata de una concatenación administrada por un agente que *usa* a los seres naturales y ocasiona que de una misma causa en las mismas circunstancias se siga exactamente el mismo efecto. De ahí que podamos explicar los acontecimientos naturales desde un modelo causal. Esta clase de determinismo natural tendría que ser compatible con lo que “depende de nosotros” (τὸ ἐφ’ ἡμῖν). El problema es que en un escenario en el que existe un administrador de la causalidad, el τὸ ἐφ’ ἡμῖν tendría que explicarse, más bien, como un δι’ ἡμῶν, es decir, los efectos no pueden depender de nosotros, sino a través de nosotros. No somos precisamente agentes causales y, en este sentido, el libre albedrío radica en el asentimiento y aceptación de la concatenación causal que el administrador ha dispuesto para cada uno.

Diez capítulos antes, Alejandro ya ha planteado que si los actos de un agente libre dependen de una red causal dispuesta

por un agente extrínseco, entonces se elimina la deliberación y la capacidad de elegir entre los opuestos:

En efecto, para quien delibera (y aun cuando afirmara que todo sucede según destino), la búsqueda es, en torno a cada una de las cosas que caen bajo su deliberación, la de si debo hacer esto o su opuesto. En efecto, la verdad refuta en las acciones a las opiniones erróneas sobre ellas. ¿Cómo no es absurdo afirmar que todos los seres humanos en común han cometido por su naturaleza este error? En efecto, el que suceda muchas veces que cambiemos de idea respecto de las cosas que elegimos, es prueba suficiente de que asumimos de antemano que en las acciones tenemos el poder de ser capaces de escoger lo opuesto, y que no todo lo que escogemos tiene causas antepuestas por las cuales no es posible que no escojamos tal cosa. En efecto, nos arrepentimos de nuestra negligencia en la deliberación, y nos lo reprochamos, porque suponemos que está en nosotros el no haber escogido eso y el no haberlo hecho (*De Fato*, XII, 180.26-28).

Esta salida es peripatética y, además, parece insuficiente. Desde mi punto de vista, Alejandro no logra presentar contraargumentos contundentes. Me explico: aún la elección de *p* frente a *q* podría estar sometida al determinismo universal. En otras palabras, argumentar que los deterministas fallan porque excluyen que alguien sea capaz de elegir *p* en vez de *q*, no debilita el determinismo ni fortalece el τὸ ἐφ' ἡμῖν. Que alguien elija *p* en vez de *q* podría significar que la concatenación causal de un sujeto *X* lo predispuso a que eligiera *p*,⁶ aun si éste

⁶ Ni siquiera la elección de la virtud o el vicio, alternativa planteada por Alejandro en el capítulo XXVIII del *De Fato*, es contundente: “Quienes afirman que somos y nos volvemos tales por necesidad y no nos deján el poder de hacer o no hacer aquellas cosas a través de las cuales podríamos volvernos tales y, por esto, ni a los que se han vuelto malos ni a los que se han vuelto buenos les es posible no hacer estas cosas que por hacerlas se vuelven tales, ¿cómo no reconocerán que el ser humano, por causa de quien ellos afirman que todas las demás cosas se generan con vistas a contribuir a su preservación, se ha convertido por su naturaleza en el peor de todos los animales? En efecto, si, según ellos, sólo la virtud y el vicio son,

pensara a cierto nivel que estuvo en sus manos elegir *q* —lo cual parece dejar atrás la experiencia de contrariedad a la que alude Alejandro—. Defender una posición ‘auto-determinista’ para debilitar al determinista no es, a fin de cuentas, tan efectivo como parece.⁷

No pretendo evaluar y afinar los argumentos deterministas y auto-deterministas. Creo, al igual que Bobzien, que al menos en Alejandro la discusión se estanca. Bobzien opta por revisar los primeros comentarios a la *Ética Nicomáquea* con la finalidad de examinar algunas otras alternativas para deshacer el entuerto. Mi intención es revisar cómo está planteada esta problemática del *τὸ ἐφ’ ἡμῖν* en la tradición árabe-islámica. Esta vez, lo que se discute es el sentido de la noción árabe de *fā‘il*, es decir, ‘agente’.

2. *El determinismo asharí*

En el *Corán* se afirma que Dios es Creador y agente del mundo.⁸ Esta aseveración resulta problemática pues, por un lado,

la primera, algo bueno y, el segundo, algo malo, y ninguno de los demás animales es susceptible ni de uno ni de otro y si, en su mayoría, los seres humanos son malos o, más bien, según ellos cuentan, sólo una o dos personas se han vuelto buenas como si fueran un animal extraordinario y contrario a la naturaleza, más raro que el Ave Fénix de los Etópeos, y si todas las personas malas son tales por igual, de modo que ninguna difiere en nada de la otra y todos cuantos no son sabios son igualmente precipitados ¿cómo no sería el ser humano el más patético de todos los animales, teniendo al vicio y a la precipitación como cosas connaturales que le han sido asignadas por azar? Pero tenemos que dejar de lado por ahora el examen de las paradojas que se hallan en sus doctrinas, por medio de las cuales pierden consonancia con la verdad y retornar al punto de donde nos desviamos” (*De Fato*, XXVIII, 199.10-199.25).

⁷ En este sentido, tal como apunta Bobzien, el *τὸ ἐφ’ ἡμῖν* tal como lo entiende Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* y en la *Ética Eudemia*, siempre referido a la acción y al margen del determinismo causal, está lejos de la concepción de Alejandro de Afrodisisas (cf. Bobzien, 1998: 143-144).

⁸ Se trata de una cuestión primordial para los *asharíes*. De ahí que en el *Kitāb al-Luma‘* de al-Ash‘arī sea lo primero en ‘demostrarse’. Ahí, la prueba (*dalīl*) que

algunos teólogos musulmanes la utilizan para defender que el único agente posible es Dios; los filósofos, por su parte, discrepan con esa posibilidad. Al-Ash`arī, uno de los teólogos más representativos de la teología musulmana, es promotor de la denominada “doctrina *kasb*” que, a grandes rasgos, sostiene que, en realidad, no somos agentes absolutos de nuestros actos sino que éstos son adquiridos.⁹ Ello significa que es un agente externo, Dios, quien ha dispuesto lo que podemos ha-

confirma que este mundo creado tiene un Hacedor (*ṣāni'*) y un Dirigente (*mudabibir*), es la siguiente: “La prueba es que el hombre maduro fue en su origen semen, luego embrión, después feto, y finalmente carne, hueso[s] y sangre. Pues sabemos que él no se trasladó [entonces voluntariamente] de un estado a otro, dado que cuando su estado es física y mentalmente pleno [o maduro] él es incapaz, por sí mismo, de devenir [v. gr.] oyente y vidente, o de crear por sí mismo una mano u otro miembro físico; luego cuando su estado era más débil e imperfecto tampoco pudo él hacer nada de eso, pues si [el hombre] puede hacer algo cuando su estado es [inmaduro e] imperfecto, puede hacerlo también cuando su estado es [maduro y] perfecto; y [viceversa,] si no puede hacerlo cuando su estado es maduro, es incapaz de ello cuando éste es imperfecto. Viéndolo ser [primero] un niño, luego un joven, luego un hombre adulto y finalmente un anciano, sabemos que él no se ha trasladado por sí mismo desde el estado de la juventud hasta el estado adulto, pues aunque él trate de librarse de la vejez y de regresar a su juventud, no puede hacerlo. Lo que hemos dicho muestra que no es él quien se traslada por sí mismo de un estado al otro, sino que hay alguien que lo traslada de estado en estado y que dirige tales cambios, ya que no es posible el cambio de un estado a otro sin [que] un causante (*nāqil*) y un dirigente [lo efectúe]” (*Kitāb al-Luma'* I, I, § 3). En otros términos, la evolución de un ser humano de un estado a otro (semen-embrión-fetocarne, huesos y sangre) exige la intervención de otro agente que haya dispuesto ese orden. Este argumento apoya la doctrina islámica según la cual *Allāh* es hacedor y ordenador del mundo. Por tanto, no puede concebirse según al-Ash`arī, la preexistencia eterna del semen: de ser así, el semen no sería capaz de mutar por sí mismo. Es preciso, pues, postular una causa distinta del semen que permita la mutación y el cambio: dicha causa, será el Creador (*al-Bāri'*), un agente completamente diferente de las criaturas, eterno, increado y, además, uno.

⁹ Un texto representativo a este respecto: “Los actos han de tener necesariamente un agente que los cree, ya que no pueden prescindir de éste. Y si el agente que crea el acto tal como es no puede ser el cuerpo, tiene que serlo *Allāh*, ensalzado sea. Pero el acto no necesita de alguien que lo adquiera tal como es en el mismo sentido en que [decimos que] necesita de un agente que lo cree tal como es, de modo que si se trata de una adquisición (*kasb*) *Allāh* debe ser su adquisidor” (*Kitāb al-Luma'* V, XXVII, § 88).

cer y, por lo tanto, Él es el único agente libre. El problema se complica si tenemos en cuenta las implicaciones de tal aseveración, a saber, que Dios es la única causa de cuanto sucede en el mundo.

Hasta aquí, parecería que los *asharíes* han recibido alguna influencia estoica, ya que son promotores de cierta clase de determinismo muy similar al que describe Alejandro. En efecto, los *asharíes* admiten que el universo está gobernado por un único agente racional (Dios); éste rige todo el universo y toda acción que se dé en el mundo, sea en el orden natural o, como veremos, en el ámbito de los actos humanos, está administrado por una única causa. A primera instancia podríamos sospechar cierto parentesco entre el tipo de determinismo que describe Alejandro en sus tratados y el determinismo *asharí*. Todavía más: los *asharíes* atribuyen toda acción a un único agente pero, al parecer, no excluyen la posibilidad de que las acciones humanas dependan de un ‘agente responsable’. Parecería, entonces, que los *asharíes* están obligados a defender algo así como una doctrina compatibilista en la que, a pesar de la omnipotencia divina, habría que defender algún espacio para la responsabilidad humana. No obstante, el tratamiento de este problema es sumamente peculiar.

Es cierto que en el seno de la tradición islámica, Dios omnipotente ha contemplado la responsabilidad y la irresponsabilidad moral de los agentes y por ello, como en los demás monoteísmos, ha dispuesto para ellos el premio o el castigo.¹⁰ En este sentido, podríamos entender que hay un margen para el agente humano. Sin embargo, en el contexto *asharí* incluso

¹⁰ Una cuestión bastante compleja surge de inmediato: ¿permite Dios que los agentes actúen mal? La respuesta aparece en el *Kitāb al-Luma‘* de al-Ash‘arī: “(...) si hubiera en el universo algo no querido por Allāh, ensalzado sea, sería algo cuya existencia Él rechazaría. [¿] Habría que concluir entonces que las faltas [humanas] existen con independencia de que Allāh las quiera o no [?] ¡He aquí una descripción apropiada [en todo caso] para alguien débil y heterónomo! Pero nuestro Señor está [sin duda muy] por encima de esto!” (*Kitāb al-Luma‘* III, XVI, § 53).

las acciones negativas las adquirimos de Dios. Un buen musulmán *asharí* confía en que si Dios ha provisto adversidad, ésta no sobrepasará lo que podemos resistir.¹¹ Si por el mal entendemos la adversidad, la teología *asharíe* nos invita a asimilar que de toda adversidad se sigue algún bien. El legado sería muy similar al conocido pasaje judeo-cristiano de Job. El mal moral, es decir, las razones por las que los humanos cometemos faltas morales o pecados es algo absolutamente misterioso para nosotros. Este último es, tal vez, uno de los aspectos más complejos que se discuten si es que admitimos que el único agente posible es Dios y los seres humanos no somos precisamente agentes, sino receptores de los designios divinos.

Esta concepción del agente está respaldada por un modelo atomista de la naturaleza. Así como el determinismo compatibilista estoico supone algunos planteamientos cosmológicos, lo mismo sucede con los *asharíes*. No obstante, hay diferencias significativas entre los dos. Los *asharíes* son atomistas y ello les sirve para descartar la necesidad del vínculo entre causa y efecto. Me explico: para los *asharíes* el mundo es un conjunto de átomos (*ağzā'*) que, al reunirse, dan lugar a los cuerpos y, al separarse, dan lugar al vacío (*halā'*). Los átomos cambian permanentemente, se desintegran y se recrean a cada momento. Dios se ocupa de este proceso: Dios crea y renue-

¹¹ Escribe al-Ash`arī: “(...) *Allāh*, ensalzado sea, no impone nada a nadie que pueda resultarle una carga excesivamente severa, como por ejemplo, expulsar [sin más] del alma aquellos pensamientos que [nos] invitan al mal, pues *Allāh* puede disculpar éstos y ser generoso con los musulmanes acerca de la desobediencia a la que [en ocasiones] se ven llevados [los hombres] caso de que finalmente no la cometan tras resultarles ella una carga. Luego el significado de Sus palabras: «*Allāh* no pide a nadie más allá de sus posibilidades» es: sólo nos pide lo que Él hace que sea posible para nosotros. Pues lo que *Allāh*, ensalzado sea, ordena hacer a Sus criaturas no es excesivamente difícil para ellas, y ellas no son incapaces de hacerlo. Según algunos de entre nosotros, la frase «*Allāh* no pide a nadie más allá de sus posibilidades» significa [en realidad]: sólo nos pide lo que legalmente podemos hacer” (*Kitāb al-Luma'* VI, LIV, § 149).

va al mundo sin que ningún tipo de ley pueda escapar de su omnipotencia.

El mundo es absolutamente dependiente de la voluntad divina. La atomización de la naturaleza favorece la intervención divina en el mundo, pues, en efecto, si ésta está atomizada, entonces es discontinúa y, para subsistir tal como la conocemos (ordenada y articulada), es necesario apelar a una inteligencia externa. Ello se ajusta perfectamente a *Corán* 30: 27: “Es Él Quien inicia la creación y, luego, la repite. Es cosa fácil para Él”. Atentos a este pasaje coránico, los *asharíes* niegan —a diferencia de los estoicos— que exista un modelo causal natural: si los procesos naturales provienen y dependen de la voluntad divina, entonces existe una única causa, un único agente: Dios.

Dentro de la literatura *asharí*, uno de los pasajes que más ha llamado la atención es el que se lee en la discusión diecisiete de la conocida obra de al-Ghazálí (1058-1111), *Tahāfut al-falāsifa* (*La incoherencia de los filósofos*). En dicho pasaje, al-Ghazálí alega que Dios puede interferir en los fenómenos naturales, si así lo desea. Me detengo en este pasaje no sin antes aclarar que, aunque al-Ghazálí es un *asharí*, todo indica que no comparte el atomismo que al-Ash`arī y la mayor parte de sus seguidores sostienen. Al margen de esta precisión, hay razones para pensar que al-Ghazálí admite que el único que puede jugar el papel de ‘agente’ es Dios. Me parece que esto es claro en la discusión diecisiete:

Para nosotros [los teólogos] no hace falta que haya un enlace entre lo que se considera causa y lo que se considera efecto. Nada tiene que ver una con otro. [...] De la existencia de la [causa] no se sigue la existencia del [efecto], ni de la privación de la primera la privación del segundo. Por ejemplo, calmar la sed no se sigue de la existencia del beber, ni el hartarse del comer, ni el quemarse del contacto con el fuego; tampoco [se sigue] la luz del nacimiento del sol; ni la muerte de la decapitación, ni la curación de la ingestión del remedio, ni la purga del vientre de [la

ingestión] de un purgante. [...] El enlace entre ambas cosas [la causa y el efecto] en los ejemplos anteriores, obedece a una disposición divina que las ha creado simultáneamente; pero no es que tal enlace sea necesario e indefectible. [...] Los filósofos por el contrario, niegan tal posibilidad pretendiendo que todo eso es absurdo (*Tahāfut* XVII, § 1, 5, p. 166).

Muchos han alegado que en este pasaje no encontramos la postura definitiva de al-Ghazālī y, por tanto, el texto no puede utilizarse para concluir que estamos ante un partidario del determinismo divino. Hay bastante bibliografía a este respecto.¹² Soslayo esta discusión pues, lejos de establecer la teoría de la causalidad de al-Ghazālī, mi objetivo es mostrar los alcances de un modelo filosófico-teológico en el que el único agente es Dios. A este respecto, el pasaje aludido es contundente: de haber un enlace entre causa y efecto, el responsable es Dios y, si la voluntad divina así lo desea, ese enlace puede romperse. Bajo esta óptica, al-Ghazālī, en sintonía con los *asharíes*, acepta que el único agente posible es Dios.

3. Averroes contra el determinismo asharí

En *Tahāfut al-Tahāfut* 158, Averroes afirma: “la doctrina *asharí* no reconoce una voluntad libre en los hombres ni [acepta] que tengan poder para actuar en la realidad”; en otras palabras, los *asharíes* son deterministas. Averroes ha redactado este tratado como una ejercitación dialéctica destinada a refutar y corregir

¹² Véanse artículos como el de L. E. Goodman, “Did al-Ghazālī Deny Causality?”, *Studia Islamica*, 47, 1978, pp. 83-120; I. Alon, “Al-Ghazālī on Causality”, *Journal of the American Oriental Society*, 100, 1980, pp. 397-205; o el de B. Abramov, “Al-Ghazālī’s Theory of Causality”, *Studia Islamica*, 67, 1988, pp. 75-98. Se suma el magnífico artículo de Thérèse-Anne Druart, “Al-Ghazālī’s Conception of the Agent in the *Tahāfut* and the *Iqtisād*: Are People really agents?”, en *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, James E. Montgomery (ed.), Lovaina, 2006, pp. 425-440.

las acusaciones de al-Ghazālī en contra de la filosofía. Para varios especialistas del pensamiento árabe-islámico al-Ghazālī no es un determinista. Parece que en algunos trabajos al-Ghazālī admite que existe la causalidad natural e incluso concibe la existencia de causas segundas. De este modo, presenta una versión más moderada de la doctrina *kasb* de los *asharíes*. En otros trabajos he centrado la discusión en al-Ghazālī.¹³ En este trabajo solamente haré algunas referencias a la noción ghazaliana de ‘agente’. Si bien es cierto que al-Ghazālī podría ser leído como un *asharí* no determinista, Averroes sí lo trata como tal. Y dicho tratamiento no es nada extraño si tenemos en cuenta lo que al-Ghazālī entiende por agente.

En *Tahāfut al-falāsifa*, al-Ghazālī afirma que aquello que denominados agente debe reunir determinadas características que aparecen enunciadas en *Tahāfut* III, § 4, 5: el agente es, en primer lugar, el productor de una acción; en segundo lugar, un verdadero agente ha decidido llevar a cabo esa acción de manera voluntaria; en tercer lugar, si el agente es autor de actos voluntarios, ello supone que es capaz de deliberar y elegir libremente; en cuarto lugar, dado que ha decidido libremente sobre sus acciones, conoce tanto la acción en sí misma como el producto de dicha acción. Es fácil descubrir cómo estas características aplican, sobre todo, a Dios: Él ha creado el mundo por voluntad libre, el mundo es su acción y decide libremente sobre él. Pero entonces, ¿podrá sostenerse que los seres humanos somos también libres? ¿Podrá leerse al-Ghazālī como un compatibilista?

Aunque pudiera parecer una trampa metodológica, soslayaré la discusión que se extrae de los escritos teológicos de al-Ghazālī. Me centraré, exclusivamente, en la comprensión averroísta de al-Ghazālī. Apunto, pues, que podríamos discutir si Averroes ha entendido con claridad el planteamiento ghazaliano. Es posible que al menos en *Tahāfut al-Tahāfut* no le

¹³ Supra, n. 4.

interese discutir con las posturas definitivas del teólogo musulmán. El *Tahāfut* de al-Ghazālī le interesa a Averroes en la medida en que le permite discutir algunos problemas filosóficos. Y lo mismo hago aquí: me concentro únicamente en un grupo de argumentos peripatéticos que suponen determinada comprensión previa de la teología ghazaliana que, sin embargo, no pienso discutir a fondo.

Según Averroes, el problema con al-Ghazālī es que no distingue entre los agentes naturales y los agentes voluntarios. Los primeros son aquellos que solamente pueden actuar de una sola manera. En este sentido, están naturalmente determinados. En cambio, los agentes voluntarios son aquellos que no están determinados a actuar de una sola manera, sino que pueden elegir entre contrarios porque están dotados de conocimiento y deliberación. Éste es un argumento peripatético. En realidad, también los *asharíes* y al-Ghazālī comparten la misma concepción del agente voluntario. No obstante, en el caso de estos teólogos, el único agente verdaderamente voluntario es Dios. Es Él quien permite que, a través de la facultad cognoscitiva, los seres humanos se percaten de que algunos actos son necesarios y otros, los ‘libres’, son adquiridos. Por ello, la mejor alternativa desde la óptica religiosa es la sumisión ‘voluntaria’ a la voluntad divina.

Aunque Averroes compartiría que el Islam exige la sumisión ante Dios, piensa que ello no debería excluir la posibilidad del agente libre. Por lo tanto, esgrime algunos argumentos peripatéticos muy similares —si no es que casi idénticos— a los que sostiene Alejandro. Averroes sostendrá, en primer lugar, que el término agente (*fā'il*) no se dice de la misma manera de Dios que de las demás causas: “Dios no es un agente como los demás agentes que son sensibles, voluntarios o involuntarios. [Él] es más bien el agente de las causas, es lo que conduce al universo de la no existencia a la existencia y lo conserva. Es evidente, entonces, que su acto es más glorioso y perfecto que [los actos] ejecutados por los agentes sensibles” (*Tahāfut*

151, 5). En segundo lugar, es posible defender que existe una diferencia entre los agentes naturales y el agente ‘libre’. En esta última idea, los actos proceden del entendimiento y la voluntad. De modo que, en el primer caso hay causalidad natural¹⁴ (es decir, aquella, según Averroes, en la que opera necesariamente un solo tipo de acto y en donde hay incluso una acción propia, a saber, la actualización de las potencias naturales) y, en el segundo, ‘causalidad libre’ ya que, como se defiende en *Tahāfut* 158, los agentes voluntarios son capaces de actuar contrariamente. En otros términos, si un agente puede elegir entre los contrarios —y he aquí el parecido con Alejandro—, entonces estamos hablando de un agente libre y responsable. Habría que distinguir, entonces, entre una causalidad unidireccional (el ojo fue hecho para ver y no tiene otra función) y una multidireccional que sería la definitoria para el agente voluntario, libre y responsable de sus actos.

A partir de la distinción que acabamos de aducir, a saber, la de un agente natural y un agente voluntario, habría que distinguir, siguiendo a Averroes, la voluntad divina de la voluntad humana. En *Tahāfut* 160, Averroes afirma que la voluntad de Dios y la humana no puede ser la misma. Dios es causa de las causas y, dada su perfección, sus acciones son necesarias; en

¹⁴ Los argumentos presentados por Averroes para defender la causalidad natural, pueden leerse con mayor detalle en las respuestas a las discusiones tercera y diecisiete del *Tahāfut al-Tahāfut*. En resumen, Averroes formula una serie de argumentos en los que, a mi juicio, deja ver que: a) la negación de la causalidad natural y la sustitución de ésta por una única causa —la divina— termina aniquilando por completo a la naturaleza; b) si la naturaleza no tiene ningún valor y cuanto acontece en ella proviene de la voluntad divina, entonces, en realidad no habría ninguna distinción entre Dios y la naturaleza; c) si no la hay, es imposible concluir que Dios actúa sobre la naturaleza (cf. *Tahāfut* 220, 5-10); d) es preciso distinguir, también entre la causalidad divina y las causas segundas; e) la existencia de una causa primera no tendría por qué eliminar la posibilidad de las causas segundas; f) existe un nexo entre causa y efecto; g) el atomismo *asharí* es errado; h) el hilemorfismo aristotélico permite defender la causalidad natural; i) la naturaleza es algo distinto de la voluntad divina y se rige por leyes propias; j) Dios es causa en tanto que todos los acontecimientos naturales provienen de Su acción eterna (*Tahāfut* 152) y, por tanto, en este sentido, el mundo, como sostuvo Aristóteles, es eterno y necesario.

cambio, la voluntad humana se sitúa en el terreno de la posibilidad y no de la necesidad:

[...] aquel que da a los seres separados su fin es el mismo que les confiere su existencia, pues en este tipo de seres la forma y el fin son idénticos. Y así, aquel que da el fin es quien da la forma; luego el que da la forma es el agente. Así pues, parece que el Principio Primero es el principio de todos estos principios en tanto que es su agente, forma y fin. En cuanto a su relación con los seres sensibles, en tanto que es Él quien les da su unidad y que ésta constituye un lazo, Él será principio en tanto que agente, forma y fin. Todos buscan, pues, su fin y se mueven hacia él, cada uno con un movimiento propio de su razón de ser, natural para todos los seres, voluntario para el hombre; y por esto *el hombre es entre ellos el único responsable y el único confidente* (*Tahāfut* 232, 10).

Los argumentos averroístas tienen la misma debilidad que los de Alejandro. Y tal vez en el contexto árabe-islámico el problema es más complejo, pues, ante una postura como la de los *asharíes*, nada impide que toda acción acontecida en el mundo se suscite bajo el consentimiento de la voluntad divina. Tampoco habría impedimento alguno, como señalaba a propósito de Alejandro, para que el agente voluntario que elige aparentemente entre contrarios esté determinado a elegir *p* en vez de *q*. Plantear que la elección entre dos o más posibilidades es una resolución efectiva, es algo cuestionable al menos en la mentalidad de un *asharí*.

4. Conclusión

Como he advertido desde el inicio, mi objetivo ha sido mostrar que en la filosofía árabe-islámica medieval hay una discusión análoga a la que aparece en los tratados de Alejandro dedicados al destino y a la providencia. He insistido en que discusiones como las que aparecen en los tratados alejandrinos no

fueron ajenas ni extrañas a los musulmanes. Los *asharíes* y al-Ghazálí están abordando la misma problemática que se trató en el contexto helénico. En sus disquisiciones teológico-filosóficas los *asharíes* defienden que Dios es el único agente y causa de cuanto acontece en el mundo.

Ahora bien, aunque podría parecer que los *asharíes* y al-Ghazálí están presentándonos una doctrina compatibilista, en realidad no es así. La doctrina *kasb* que aparece en ambos, sostiene que nuestros actos son adquiridos y, aun cuando en ambas presentaciones se trata de abrir un espacio a los agentes humanos, en realidad la omnipotencia divina hace que los agentes humanos tengan un papel muy limitado. Ahora bien, tal parece que la versión ghazaliana de la doctrina *kasb* pretende ser compatibilista. No obstante, si Dios puede interferir en la causalidad natural, tal como lo ha sugerido al-Ghazálí, entonces, a mi juicio, es posible inferir que a fin de cuentas: a) Dios es el único agente libre; b) el intento ghazaliano por armonizar la voluntad divina con la libertad del agente humano lo vuelven un incompatibilista. Todavía peor: si Dios es el único agente libre, en realidad no hay nada que armonizar.

Averroes intenta refutar el determinismo *asharí* y alega que debe distinguirse entre la voluntad divina y el agente libre. Sus argumentos son prácticamente idénticos a los que presente Alejandro al discutir contra el determinismo estoico. El problema es que los contrincantes de Averroes postulan un determinismo ‘divino’. Habría que trasladar el problema a la teología y, en concreto, al problema de los atributos divinos. Para los *asharíes* Dios es el único agente libre; Averroes defiende que los humanos también podrían ser agentes libres. Sin embargo, primero habría que establecer si Dios es efectivamente un agente libre o no y, en efecto, Averroes, a diferencia de los *asharíes*, rechaza que pueda serlo. Sorpresivamente, el verdadero compatibilista es Averroes al tratar de armonizar el necesitarismo divino con el libre albedrío de los humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMOV, B., “Al-Ghazālī’s Theory of Causality”, *Studia Islamica*, 67, 1998, pp. 75-98.
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Alexander of Aphrodisias On Fate*, trad. R. W. Sharpless, Londres, Duckworth, 1993.
- , *Traité de la providence*, versión árabe de Abū Bišr Mattā, trad. Pierre Thillet, Verdier, 2003.
- , *Sobre el Destino*, trads. J. Molina y R. Salles, 2007, inédito.
- ALON, I., “Al-Ghazālī on Causality”, *Journal of the American Oriental Society*, 100, 1980, pp. 397-205.
- AL-GHAZĀLI, *The Incoherence of the Philosophers*, edición árabe-inglés, trad. M. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2000.
- AL-AS’ARI, *Contra heterodoxos (al-Luma‘) o lo que deben creer los musulmanes*, trad. Carlos A. Segovia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- AVERROES, *The Incoherence of the Incoherence*, trad. Simon van den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Londres, 1987.
- , *Questions in Physics*, trad. H. T. Goldstein, Holanda, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- BOBZIEN, S., “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis*, vol. 43, 1998, pp. 133-175.
- DRUART, T., “Al-Ghazālī’s Conception of the Agent in the *Tahāfut* and the *Iqtisād*: Are People really agents?”, in James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Lovaina, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006, pp. 425-440.
- FAZZO, S., and H. WIESNER, “Alexander of Aphrodisias in the Kindī Circle and in al-Kindī’s Cosmology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3, 1993, pp. 119-153.
- FRANK, R. M., “The Science of *Kalām*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2, 1992, pp. 7-37.
- , *Al-Ghazālī and the Ash’arite School*, Londres, Duke University Press, Durham, 1994.
- GENEQUAND, C., *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Köln, Brill, 2001.
- GOODMAN, L. E., “Did al-Ghazālī Deny Causality?”, *Studia Islamica*, 47, 1978, pp. 83-120.
- IBN AL-NADĪM, *The Fihrist*, trad. B. Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1998.

- KOGAN, B. S., *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Nueva York, State University of New York Press, 1985.
- LÓPEZ FARJEAT, Luis Xavier, “La crítica de Averroes contra el determinismo de los *asharíes*”, 2008, inédito.
- MARMURA, M. E., “Ghazālī and Ash`arism Revisited”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, 2002, pp. 102-103.
- SHARPLES, R. W., “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 32, no. 1, 1982, pp. 198-211.