

Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

López Farjeat, Luis Xavier
La inmortalidad del alma en la theologia pseudoaristotélica y su papel en la filosofía de al-farabi
Estudios de Asia y África, vol. XL, núm. 3, septiembre-diciembre, 2005, pp. 577-606
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58640304

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Filosofía árabe, neoplatonismo islámico, Aristóteles, filosofía árabe-islámica, apócrifos, al-Fārābī, pseudoaristotelismo

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN LA *THEOLOGIA* PSEUDOARISTOTÉLICA Y SU PAPEL EN LA FILOSOFÍA DE AL-FĀRĀBĪ

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT
Universidad Panamericana

La importancia de los árabes en la recepción y transmisión de la filosofía griega es un capítulo apasionante en la historia de las ideas. Su papel no se reduce a la mera paráfrasis o a la conservación de los textos antiguos, pues además desarrollaron una filosofía propia. Sin su labor intelectual la tradición filosófica hubiese sido interrumpida. Los medievalistas dedicados a la tradición latina conocen algunas referencias que se encuentran en personajes que recogieron y estudiaron a fondo algunas traducciones del árabe. Por mencionar algunos ejemplos, recuérdese que filósofos como Alberto Magno y Tomás de Aquino revisaron seriamente algunos trabajos de Ibn Sīnā y de Ibn Rushd en sus versiones latinas. La filosofía medieval no es comprensible sin los referentes greco-árabes.

Aristóteles fue uno de los filósofos griegos más estudiados entre los pensadores árabes. Aunque existen ya varios trabajos dedicados al desarrollo de la filosofía aristotélica y su recepción en el mundo árabe, creo que hay muchos capítulos que están todavía por escribirse o que han sido atendidos por una minoría. En esta breve investigación desarrollaré uno de esos asuntos pocas veces aludido. Me refiero a uno de los textos de pseudoaristotélicos, la *Theologia*, y su influencia en la filosofía árabe.

Procederé de la siguiente manera: en el primer apartado presentaré brevemente la trayectoria de las obras aristotélicas. Comenzaré por la centralidad de la lógica y seguiré con la impor-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 10 de noviembre de 2004 y aceptado para su publicación el 26 de enero de 2005.

tancia de la *Metafísica*, la *Física*, *Sobre el alma* y la *Ética Nicomáquea*. Este repaso será breve. Los árabes conocieron casi todas las obras de Aristóteles: comentar con detalle las traducciones e interpretaciones de cada una es una labor ardua y no es éste el lugar para extenderse. El único tratado aristotélico que no se conoció fue la *Política*. Ésta la sustituyeron por la *República* y las *Leyes* de Platón. Es por todos sabido que por esta razón la filosofía política islámica es marcadamente platónica.[1] En un segundo apartado mencionaré los dieciséis textos atribuidos a Aristóteles y referiré el contenido de uno de los más relevantes, a saber, la *Theologia*, trabajo que influyó notablemente la filosofía de tres grandes pensadores: al-Kindī, al-Fārābī y Ibn Sīnā. Extraeré algunos pasajes sobre la inmortalidad del alma que aparecen ahí para mostrar el Aristóteles platonizado que conocieron aquellos filósofos árabes. En el tercer apartado presentaré mis conclusiones y mostraré de qué manera utilizó al-Fārābī este texto y, en especial, la tesis pseudoaristotélica de la inmortalidad del alma. Además, haré ver las razones por las que, posiblemente, este filósofo sospechaba que la *Theologia* no era de Aristóteles.

La recepción árabe de Aristóteles

¿Cómo llegó Aristóteles a los árabes? La historia es conocida e intentaré esbozarla brevemente y sin mayores detalles. La Escuela de Atenas cerró sus puertas en el año 529 por órdenes del

[1] Para la comprensión de los planteamientos platónicos o neoplatónicos en la filosofía árabe basta con revisar algunos de los trabajos de al-Fārābī, *La ciudad ideal*, *La filosofía de Platón y Aristóteles* o *La armonía entre la filosofía de Platón y Aristóteles*. *Cf*. Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2001. Otro ejemplo del interés en Platón entre los filósofos árabes es el comentario de Ibn Rushd a la *República* de Platón. Ese trabajo se presenta por el propio Ibn Rushd como continuación de su comentario a la *Ética Nicomáquea*, en vista de que la *Política* no llegó a sus manos. Artículos muy completos para conocer la influencia platónica en la filosofía política islámica son: Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism", *Journal of History of Philosophy*, vol. XV, núm. 1, pp. 13-32; Muhsin Mahdi, "The Editio Princeps of Fārābī's *Compendium Legum Platonis*", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. XX, núm. 1, 1961, pp. 1-24; Franz Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, núm. 14, 1990, pp. 387-422.

emperador Justiniano. Los filósofos que enseñaban ahí se trasladaron a Persia. A mediados del siglo III los persas combatieron a los romanos, vencieron y llevaron esclavos a su territorio. Entre éstos había varios griegos. Con ellos se fundó la ciudad de Jundishapur y a esos personajes se les solicitó que transmitieran la ciencia griega; por tanto, los inmigrantes de Atenas fueron bien recibidos.

Los centros de enseñaza filosófica fueron, entonces, Jundishapur y una pequeña ciudad en donde había una escuela pagana interesada en el neoplatonismo, Harran; se sumaron las escuelas cristianas de Alejandría, Antioquia, Nisbis y otros lugares en Siria, Asia Menor y Mesopotamia. La filosofía griega se tradujo al siriaco y al persa. Los maestros eran nestorianos, monofisitas, persas y alejandrinos. Cuando los musulmanes conquistaron Egipto, la Escuela de Alejandría dejó de existir y lo que quedó de ella se transfirió a Damasco. Siria y Mesopotamia fueron conquistadas en el 638, Egipto en el 640 y Persia en el 641. Los musulmanes recibieron, entonces, toda la ciencia y la filosofía que había en aquellos lugares.[2] Aunque algunas traducciones existían ya desde el periodo preabasí, la producción más intensa comenzó con el califato de al-Mansur en el 753 y se extendió hasta el de al-Mamum iniciado en el año 813. El siglo IX, pues, se conoce como el del florecimiento de las traducciones, con la Escuela de Bagdad a la cabeza. Para el siglo X se mejoran las primeras versiones y, además, son los tiempos de al-Fārābī, el personaje que nos ocupa al final de este estudio.

Los árabes conocieron la filosofía griega: Empédocles, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Alejandro, Porfirio, Plutarco, Proclo y Plotino se tradujeron a su lengua. En algunas ocasiones las traducciones se hicieron del griego al siriaco y del siriaco al árabe; en otras directamente del griego al árabe. Resulta apasionante descubrir las equivalencias terminológicas entre estas lenguas pues, en efecto, el griego es muy distinto del siriaco y del árabe. Los traductores fueron sumamente creativos para lograr adaptar términos equivalentes o forzar el sentido de las palabras árabes para poder expresar las ideas filosófi-

[2] *Cf.* A. Hourani, *History of Arab Peoples*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 7-97.

cas. En efecto, hay algunas traducciones con un amplio margen de error, otras con menos y otras prácticamente textuales. Las traducciones de Aristóteles representaron mucho menos problemas que las de Platón. Buena parte de los *Diálogos* se transmitió a través de notas, resúmenes, referencias y dichos. Es muy posible que Platón no se haya conocido a fondo salvo algunos pasajes de la *República,* las *Leyes*, el *Timeo* y el *Fedón.*

No mencionaré con detalle las traducciones de las obras de Aristóteles.[3] Aportaré solamente algunas generalidades: para el siglo IX estaban traducidas la *Isagogē* de Porfirio (*al-īsāghūjī*), las *Categorías* (*al-maqūlāt*), el *Tratado sobre la interpretación* (*al-ʿibāraht*) y los *Analíticos Primeros* (*al-qiyās*). Éstas fueron las primeras obras en conocerse y se les llamó "los cuatro libros". Abu Bishr Matta tradujo los *Analíticos posteriores* (*Kitāb al-burhān*) hasta el siglo X porque los teólogos creían que la teoría aristotélica de la ciencia era incompatible con la religión. *Tópicos Kitāb al-jadal*), *Refutaciones sofísticas* (*al-mughālitah o al-safsatah*) y *Retórica* (*al-Khitābah*) también se tradujeron desde el siglo IX. En cambio la *Poética* (*Kitāb al-shiʿr*) esperó hasta el siglo X cuando Matta la tradujo y con ello los árabes lograron conocer todo el *Órganon*.[4]

La *Física* (*al-Samāʿ al-Tabiʿī*) se tradujo al lado del comentario de Alejandro de Afrodisias. Este texto fue capital para las discusiones sobre la eternidad del mundo y los debates entre creacionistas y emanacionistas. Junto con él, se estudió el *Sobre el cielo* (*Kitāb al-Samāʾ*), *De la generación y la corrupción* (*Kitāb al-kawn wa-al-Fasād*) y los *Meteorológicos* (*Kitāb al-Āthār al-*

[3] Para un estudio más completo a este respecto son imprescindibles dos trabajos de F. E. Peters. El primero es *Aristoteles Arabus*, E. J. Brill, Leiden, 1968. El segundo es *Aristotle and the Arabs*, New York University Press-University of London Press, Nueva York, 1968. También para este tema, *cf*. Paul Moraux, *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristotle*, Lovaina, 1951 y el artículo de Richard Walzer: "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", en *Greek into Arabic*, Cambridge, 1962, pp. 60-113. Se suma un estudio clásico, el de Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1896. Varias de las referencias de estos autores han sido extraídas de Ibn al-Nadim, *The Fihrist*, traducción de Bayard Dodge, Columbia University Press, Nueva York, 1998.

[4] Para la recepción del *Órganon*, un trabajo monográfico estupendamente elaborado es el de Burgeis Laughlin, *The Aristotle Adventure*, Albert Hale Publishing, Flagstaff, 1995.

'Ulwīyah). Pero sin duda, el tratado aristotélico más conocido e influyente en la filosofía árabe medieval es el *Sobre el alma* (*Kitāb al-Nafs*). La psicología de al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah y Ibn Rushd es de inspiración aristotélica. *Sobre el alma* se tradujo por partes y, por tanto, su recepción fue ligeramente posterior a la del *Órganon*. La traducción es de Hunayn. Junto al texto original trascendieron algunos comentarios: el de Temistio, Olimpiodoro, uno atribuido a Simplicio y un epítome alejandrino.[5] El *Sobre el alma* fue uno de los tratados más estudiados. Lo más probable es que al-Kindī haya conocido alguna versión de *Sobre el alma* cuyo contenido se proyecta en varios de sus escritos acerca del alma[6] y, especialmente, en la *Epístola sobre el intelecto*[7] (*Risalat fi'l-'Aql*). Al-Fārābī también siguió el texto aristotélico. Leyó cuarenta veces el *Sobre el alma* y al parecer redactó un comentario. Además, la influencia aristotélica es notoria en su *De Intellectu*[8] (*Risalat fi'l-'Aql*) y en las referencias a temas psicológicos que hay en otras de sus obras. Los trabajos de Ibn Sīnā son, más que comentarios puntuales, glosas en donde interpreta y desarrolla ampliamente temas psicológicos.[9] El de Ibn Bājjah es un comentario que vale la pena, aunque también está redactado en capítulos temáticos y no sigue el texto aristotélico al pie de la letra.[10] El caso de Ibn Rushd es distinto: tenemos su epítome[11] (*Ŷāmi' kitāb al-nafs*), su comen-

[5] *Cf.* Ibn al-Nadim, *The Fihrist*, *op. cit*., p. 605.

[6] *Cf.* Peter Adamson, "Two Early Arabic Doxographies on the Soul: al-Kindī and the *Theology of Aristotle*", *Modern Schoolman*, vol. LXXVII, núm. 2, Saint Louis University, St. Louis, 2000, pp. 105-125.

[7] Al-Kindī, *Treatise on the Intellect*, presentación bilingüe árabe-inglés de Richard J. McCarthy, *Islamic Studies*, vol. III, núm. 2, 1964.

[8] *Cf.* al-Fārābī, *Risalat fi'l-'Aql*, texto árabe establecido por M. Bouyges, Dar El-Machreq Sarl, Beirut, 1983.

[9] *Cf.* Avicena Latinus, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, E. J. Brill, Leiden, 1968-1972 (2 vol.); también *cf. Maqālah fī al-nafs 'alā sunnah al-ikhtisār* (*Compendium on the Soul*) en la traducción alemana de S. Landauer, *Die psychologie des Ibn Sīnā*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1875; *cf.* la traducción de Fazlur Rahman, *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā*, Oxford University Press, Londres, 1959.

[10] *Cf.* Ibn Bajja, '*Ilm al-Nafs*, traducción al inglés de M. S. Hasan Ma'sumi, Pakistan Historical Society, Karachi, 1961.

[11] *Cf.* Ibn Rushd, *Epitome De anima*, edición Salvador Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

tario medio[12] (*Taljīs kitāb al-nafs*) y su gran comentario (*Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*). Sólo se conservan las versiones árabes de los dos primeros. Del gran comentario tenemos solamente la conocida versión latina.[13] Ibn Rushd alude en varias ocasiones al comentario de Temistio.[14] No menciona, en cambio, ni el de Olimpiodoro ni el de Simplicio. Todo indica que el epítome alejandrino que se menciona en el *Fihrist*[15] era algún comentario de Alejandro de Afrodisias.

Además de estudiar el *Sobre el alma*, algunos árabes conocieron el *Tratado sobre el sentido y lo sensible* (*Al-Hiss wa al-Mahsūs*) y, además, integraron en diecinueve libros el llamado *Libro de los animales* (*Kitāb al-hayāwān*). Éste se tradujo al latín por Michael Scot.[16] Por otra parte, al-Kindī mandó traducir la *Metafísica* (*Kitāb al-Alahīyāt*). En la tradición árabe ese tratado aristotélico se conoció también como *Libro de las letras* (*Kitāb al-Hurūf*) porque estaban indicadas sus partes con las letras griegas. Los comentarios conocidos de la *Metafísica* fueron, sobre todo, los de Alejandro de Afrodisias y Temistio. El comentario más completo es el *Gran comentario* (*Commentarium Magnum in Aristotelis Metaphysica*) de Ibn Rushd.

Aunque es muy posible que los árabes hayan conocido las éticas de Aristóteles, no hay demasiados datos al respecto, al menos antes de Ibn Rushd. Lo más probable es que conocieran los diez libros de la *Nicomáquea* y algunas partes de la *Gran Ética.* Posiblemente la *Ética Nicomáquea* se conoció con el título de *Al-Akhlāq*. El manuscrito de la *Nicomáquea* se conoció por partes en los años cincuenta. En 1951-1952, el profesor Arberry descubrió el manuscrito de los libros VII-X en Marruecos.[17] En 1959 D. M. Dunlop encontró, también en Marruecos, el

[12] *Cf.* Ibn Rushd, *Middle Commentary on Aristotle's De anima: a critical edition of the Arabic text*, Brigham Young University Press, Provo, 2002.

[13] *Cf.* Ibn Rushd, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953.

[14] *Cf.* Temistio, *Commentaire sur le Traité de l'ame d'Aristote,* edición crítica de Saint Tomas por G. Verbeke, E. J. Brill, Leiden, 1973.

[15] *Cf.* Ibn al-Nadim, *The Fihrist*, *op. cit*., pp. 605; 608-609.

[16] *Cf.* Michael Scot, *Aristotle De Animalibus*, E. J. Brill, Leiden, 1992.

[17] *Cf.* A. J. Arberry, "The Nichomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, vol. XVII, núm. 1, University of London, Londres, 1955, pp. 1-9.

resto del manuscrito que incluía los libros I-VI y atribuyó la traducción a Hunayn ibn Ishaq o a su hijo Ishaq ibn Hunayn.[18] En *La armonía entre las dos opiniones de los dos sabios Platón el divino y Aristóteles* (*Kitāb al-Jam'bayn Ra'yay al-Hakīmayn, Aflātūn al-Ilāhī wa Aristūtalīs*), al-Fārābī comenta que él elaboró un comentario introductorio. Ibn Rushd también menciona el trabajo de al-Fārābī en su comentario medio al *Sobre el alma*. Ibn Rushd dedicó un comentario extenso a la *Nicomáquea*, su conocido *Commentarium magnum in Aristotelis Moralium Nicomachiorum*. La *Política*, en cambio, se conoció sólo de nombre. Los árabes nunca estudiaron su contenido y aparentemente tampoco la tradujeron.

Los textos apócrifos de Aristóteles: la *Theologia* y la inmortalidad del alma

Dieciséis textos apócrifos se atribuyeron a Aristóteles. El único que podríamos decir que sí le pertenece son los *Problemata.* Los otros quince son los siguientes: *De causis*, *De causis proprietatum elementorum*, *Epistolae* (una dirigida a Platón y otra a la madre de Alejandro Magno), *De lapidibus*, *Mecanica*, *De mirabilibus auscultationibus*, *De mundo*, *Oeconomica*, *De plantis*, *De pomo*, *De principiis universitatis*, *Secreta secretorum*, *Theologia* y *De virtutibus et vitiis*. Los filósofos árabes mayores —al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd— ignoraron la mayor parte de estos textos. No obstante, debe admitirse que su contenido circulaba en el ambiente intelectual e influyó en ellos de alguna manera: Ibn Rushd conoció el *De plantis*; al-Fārābī y Ibn Sīnā estudiaron la *Theologia.*

En efecto, uno de los textos más referidos en el trabajo de los filósofos árabes es la *Theologia* (*Utūlūŷīya Li-Aristū*).[19] Al parecer lo tradujo algún miembro de la escuela de al-Kindī,

[18] D. M. Dunlop, "The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI", *Oriens*, núm. 15, 1962, pp. 18-34.

[19] En esta investigación confronto dos traducciones. La primera se encuentra en el tomo segundo de *Plotini Opera*, edición a cargo de P. Henry y H. R. Schwyzer, París-Bruselas, 1959; la segunda no es una traducción entera sino sólo la de algunos pasajes que traduce Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, Duckworth, 2002. De esta traducción me ha sido muy útil, por ejemplo, la introducción de la *Theologia*, pp. 27-30.

a quien influyó considerablemente el *Discurso sobre el alma*; al-Fārābī se refiere a él en cuatro ocasiones en su trabajo *La armonía entre las dos opiniones de los dos sabios Platón el divino y Aristóteles*[20] utilizándolo para mostrar que no existe contradicción alguna entre Platón y Aristóteles en temas como la existencia de las formas y la inmortalidad del alma; Ibn Sīnā, por su parte, redactó unas notas sobre el texto en cuestión.[21]

En realidad, la *Theologia* es una presentación desordenada y fragmentada de las tres últimas *Enéadas* de Plotino.[22] La *Theologia* ha sido estudiada como un texto que forma parte del Plotino árabe más que del Aristóteles árabe. En la recepción del Plotino árabe, el papel de Porfirio es fundamental. Su *Isagogē* fue bien estudiada. Se sospecha que el autor o, mejor dicho, el "adaptador" de la *Theologia* pudo haber sido Porfirio.[23] Tal vez él fue quien circuló el texto griego que se tradujo más tarde al árabe. No obstante, la autoría es un asunto muy discutido del que no me ocuparé aquí.[24] Baste decir que la versión se atribuye a un traductor de Bagdad en el siglo IX, miembro de la escuela de al-Kindī, como ya he mencionado.

[20] *Cf.* al-Fārābī, *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*, traducción anotada de Charles E. Butterworth en *Alfarabi: The Political Writings. "Selected Aphorisms" and Other Texts*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, pp. 117-167. *Cf.* también al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, texto árabe establecido y traducido por Fawzi Mitri Najjar y Dominique Mallet, Insitut Francais de Damas, 1999.

[21] *Cf.* Ibn Sīnā, *Notes sur la "Théologie d'Aristote"*, traducción al francés de Georges Vajda en *Revue Thomiste*, año LIX, tomo LI, núm. 1, Nendel-Lichtenstein, 1951, pp. 346-406.

[22] *Cf.* Miguel Cruz Hernández, "La Teología del Pseudo-Aristóteles (*Kitāb Utūlūŷīya Li-Aristū*) y la estructuración del neoplatonismo islámico", en *Anuario Filosófico*, núm. 33, Universidad de Navarra, España, 2000, pp. 87-110. Cruz Hernández muestra cómo la *Theologia* se corresponde, aunque no literalmente, con numerosos fragmentos de las *Enéadas* IV, V y VI, y nos presenta algunos índices comparativos haciendo notar las coincidencias entre Plotino y los textos pseudoaristotélicos. Un magnífico artículo en el que se desarrolla con detenimiento la estructura del capítulo primero de la *Theologia* a la luz de algunas tesis platónicas, es el de Cristina D'Ancona, "Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition", *Oriens*, vol. 36, Brill, Leiden, 2001, pp. 78-112.

[23] *Cf.* Peter Adamson: *The Arabic Plotinus*, *op. cit*., pp. 9-21.

[24] *Cf.* Zimmermann, "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*", Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, Warburg Institute, Londres, 1986, pp. 110-240; *cf.* también Adamson, *op. cit.* y D'Ancona Costa: "Per un Profilo Filosofico dell'Autore Della 'Theologia di Aristotele'", *Medioevo*, núm. 17, 1991, pp. 82-134.

Aunque supuestamente aristotélica, la *Theologia* es una de las fuentes neoplatónicas más importantes en el mundo árabe, quizá tanto como el *Liber de causis*. Mi objetivo en estas líneas es establecer algunas consideraciones sobre la doctrina de la inmortalidad del alma que aparece en ese texto. Gracias a él, los árabes —en especial al-Kindī, al-Fārābī y Ibn Sīnā— combinaron argumentos neoplatónicos con la tesis aristotélica, que aparece en *Sobre el alma*, del alma como entelequia del cuerpo. El primer paso dado en la *Theologia* es la presentación de un modelo emanacionista. En la introducción al texto se explica que la intención de ese libro es discutir y explicar a la divinidad. Ésta es eterna y es la causa primera. Se lee en el parágrafo catorce:

> (14) Nuestro objetivo en este libro es, pues, la discusión acerca de la divinidad y una explicación sobre ella; y ésta es la primera causa, y la eternidad y el tiempo dependen de ella, y es la causa de las causas y su origen por cierto tipo de causación, y el poder luminoso proviene de ella hacia el intelecto y de esto a través del intermediario del intelecto al alma universal y celestial, y del intelecto mediante el intermediario del alma a la naturaleza, y por el alma mediante el intermediario de la naturaleza a las cosas que son generadas y corrompidas.[25]

En la *Theologia* se establece claramente una doctrina emanacionista de jerarquías bien determinadas: Primer Principio, Intelecto, Alma, etc. El modelo es de Plotino: del Uno provienen el Intelecto y el Alma, es decir, la hipóstasis que constituye el mundo inteligible y sirve de modelo al mundo sensible (*Enéadas* IV.1.1). Los puntos más relevantes de la introducción de la *Theologia* me parecen el veinte y el veintiuno:

> (20) Entonces, mencionaremos el estado de estas almas racionales al caer de su mundo y unirse al mundo de las cosas corpóreas, y su ascenso y unificación a la causa de eso [del mundo sensible].
>
> (21) Mencionaremos el alma noble y divina, que se adhiere a las virtudes intelectuales, y que no está sujeta a los deseos corporales.

[25] Me he permitido modificar ligeramente el pasaje con la finalidad de allegarme más a la gramática castellana. Creo que, aunque la puntuación ha cambiado, el contenido del pasaje está prácticamente intacto.

En el primero de estos pasajes se describe la unión del alma racional con lo corpóreo. Esta unión es particular. Todo indica que se trata de un descenso del alma. Su objetivo es deslindarse del cuerpo para reintegrarse a la divinidad. Plotino habla de un proceso de purificación contemplativa. En este sentido, no es admisible la corrupción del alma al morir el cuerpo. Si bien la extinción del alma al morir el cuerpo es presuntamente la tesis aristotélica de *Sobre el alma* y, por tanto, hubiese sido más fácil separarse de los argumentos de ese tratado, el adaptador no lo hace. En efecto, como observa Adamson,[26] el adaptador de la *Theologia* conserva un cariz aristotélico en su teoría del alma. Ésta se presenta, como nota Adamson y también Zimmermann, como si estuviese tratando de conciliar la tesis de la entelequia con la inmortalidad del alma. La primera se trata de una tesis bien conocida que aparece en *Sobre el alma* 414a26. Ahí el alma es la forma del cuerpo o, mejor dicho, es la entelequia del cuerpo:

> [...] pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo.

Para comprender si existe, en efecto, alguna manera de combinar estas tesis, propongo revisar brevemente ambas posturas. Sólo así, podremos definir las tesis de la *Theologia.*

Aristóteles y la inmortalidad del alma

Varios especialistas de *Sobre el alma* ya han discutido el pasaje aludido líneas arriba. Nuyens, por ejemplo, ha establecido tres momentos en la concepción aristotélica del alma:[27]

1. Una etapa en la que Aristóteles es prácticamente platónico y, al parecer su aproximación al estudio del alma es

[26] Adamson, *The Arabic Plotinus*, *op. cit*., p. 49.
[27] François Nuyens, *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1973.

religiosa. La unidad del alma con el cuerpo es temporal y pasajera. Esta tesis se encuentra en el *Eudemo* y el *Protréptico*.

2. Nuyens se refiere a una etapa de transición en donde el alma está unida al cuerpo como a un instrumento que depende de ella. En ésta el alma se mueve por medio del cuerpo y en el cuerpo; todavía tiene cierta independencia y su relación con el cuerpo no entraña unidad sustancial sino que se reduce a una serie de actividades. En esta concepción, el cuerpo y el alma siguen siendo cosas distintas pero se adaptan entre sí. Todo indica que el dualismo radical comienza a desvanecerse puesto que ya no existe antagonismo entre ambos. (*Historia de las animales*, *Partes de los animales* y *Sobre el movimiento de los animales*, *Tratados breves sobre lo natural*, *Metafísica*, Éticas, *Política*.) Nussbaum piensa que no existe ninguna razón para considerar que la "relación instrumental" entre cuerpo y alma implica el dualismo y, por tanto, el que exista alguna diferencia entre ambos no conduce a la separabilidad del alma. Nuyens opina que sí, porque en su interpretación de Aristóteles ningún proceso psicológico es físico y, por tanto, hay identidad solamente parcial: el alma actúa a través del cuerpo, pero no es el cuerpo. En uno de sus artículos acerca de *Sobre el movimiento de los animales*, Nussbaum afirma que al menos en ese tratado, la descripción que aparece de la *psuchē* es como motor de los animales (*ta kinounta ta zōion*, 700b17); en consecuencia llamar a un cuerpo "instrumento del alma" podría referirse sólo a una función. Esta concepción es compatible con el hilemorfismo y no nos obliga a concluir que el alma está separada.[28]
3. En una tercera etapa la relación entre el alma y el cuerpo es todavía más estrecha porque la primera se entiende como entelequia del segundo. Escribe Nuyens: "Una entelequia no es una cosa existente en sí, sino una causa de determinación, de perfección."[29]

[28] *Cf.* Martha C. Nussbaum, "The sumphuton pneuma and the *De Motu Animalium*'s account of soul and body", en *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Nueva Jersey, 1989, pp. 146-155.

[29] F. Nuyens, *L'evolution*..., *op. cit.*, p. 240.

De estas etapas, me centraré en la tercera. La doctrina de la entelequia es ambigua. Hay quienes a partir de ella han defendido una doctrina aristotélica de la inmortalidad del alma; otros la han negado. Lo cierto es que en el pasaje aristotélico el problema no se resuelve con claridad: "Pero por lo que hace al intelecto (*nous*) y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible" (*Sobre el alma*, II, 2, 413b25-28). En este texto se sustituye el tema de la inmortalidad del alma por el de la separabilidad (*xorisesthai*) del intelecto, asuntos que a mi parecer son distintos. Para comprender el de la separabilidad, habría que determinar antes qué entiende Aristóteles por *nous*. Varios escolásticos relacionaron ese *nous* con el *nous poietikós* al que se alude en el mismo libro III. Aristóteles afirma que el *nous poietikós* es "separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad". Y concluye en *Sobre el alma* III, 5, 430a16ss: "Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno".

Evitaré la polémica interpretativa de este pasaje, pues ello nos desviaría de la *Theologia*. Mi intención es simple: quiero dejar asentado que la postura aristotélica es ambigua o, si se quiere, ambivalente y que, por lo tanto, de ella no podría seguirse una posición definitiva para defender la inmortalidad del alma. Por ejemplo, en *Sobre el alma* II, 1, 413a3-10 se lee:

> Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío.

Este pasaje admite solamente la posibilidad de que alguna parte del alma sea separable. Sin embargo, no lo afirma con seguridad y de hecho resulta difícil comprender cómo puede separarse el alma conservando su modo de ser en acto. Aristóteles no puede renunciar fácilmente al hilemorfismo. Si bien algunos textos sugieren la posibilidad de un entendimiento separado,

de ello no se sigue la inmortalidad del alma particular. En todo caso, lo que parece seguirse es que el alma y el intelecto son cosas distintas.

Un pasaje de *Metafísica* XII se ha vinculado a *Sobre el alma* para insistir en la posibilidad de que Aristóteles aceptara la inmortalidad del alma: "En cuanto a si, además, permanece algo después, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento. Toda es, seguramente, imposible."[30] Aunque aquí podría leerse una posible defensa de la inmortalidad del alma, el *Sobre el alma* parece rechazarla y, por tanto, daría pie a distinguir ente alma particular e intelecto agente: la primera perece con el cuerpo; el segundo permanece.

En resumen, el *Sobre el alma* es un estudio incluido en los escritos biológicos. En las distintas obras sobre los animales se insiste en que la estructura de los vivientes integra al alma y al cuerpo. El cuerpo organizado de cada viviente es posible porque está informado por un alma que es principio de vida y de movimiento.[31] El vínculo entre los dos es tan estrecho que uno no puede darse sin el otro. Cada cuerpo viviente está dispuesto orgánicamente y, en principio, toda función del alma presupone un órgano corporal. Por tanto, sorprende la afirmación de *Sobre el alma* 403a8-11:

> En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podría tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación. Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada.

En este pasaje se entiende que sólo permanece una parte del alma, no el alma en su totalidad. De modo que si bien para Aristóteles podría permanecer la parte intelectual, no puede

[30] Aristóteles, *Metafísica* 1070a22-25.

[31] En los tratados sobre los animales existen algunas tesis o doctrinas sobre la generación del alma, prácticamente como si fuese algo material.

hacerlo el alma con todas sus partes, puesto que ésta necesita del cuerpo para cumplir otras funciones (la vegetativa y la sensitiva). Al establecer esa unidad operativa entre cuerpo y alma, Aristóteles nos obliga a distinguir entre la permanencia del intelecto y la inmortalidad del alma. Él sostiene la primera tesis, no la segunda.

Plotino y la inmortalidad del alma

Plotino postula la separación del alma y en consecuencia su inmortalidad. En ese sentido es un dualista. Sin embargo, sigue existiendo un problema; a saber, el de la interacción entre alma y cuerpo. Según Plotino no puede haber ningún cuerpo simple que no esté informado y regulado por un principio unificador, así como no puede haber ninguna percepción que no sea percepción del alma[32] (*Enéada* IV, 7.6.3-9).

Para Plotino no puede haber ni mundo ni cosmos si no hay un alma unificadora. Las almas particulares proceden, precisamente, del alma universal. Estas almas pueden descender a los cuerpos o remontarse hacia el mundo inteligible. Por tanto, o el alma ya existe cuando se une al cuerpo, y en ese caso proviene del alma del mundo; o es una parte inferior del alma individual que de alguna manera es enviada para tener un cuerpo en el que debe encarnarse. Para explicar esta última opción, Plotino habla del descenso del alma (*Enéada* III, 9, 3):

> En cuanto a las almas particulares, vienen de alguna parte: pues proceden del Alma universal; tienen también un lugar en que pueden, sea descender, sea pasar de un cuerpo a otro; pueden igualmente remontarse hasta el mundo inteligible. El Alma universal al contrario, habita siempre la región elevada en que la retiene su naturaleza; y el universo colocado bajo ella participa de ella como del sol el objeto que recibe sus rayos.
>
> El alma particular es, pues, alumbrada cuando se vuelve hacia lo que es superior: entonces encuentra al Ser; al contrario, cuando se vuel-

[32] Utilizo la edición bilingüe Plotin: *Ennéades III*, texto establecido y traducido por Émile Bréhier, Société d'édition "Les belles letres", París, 1963; y Plotin: *Ennéades IV*, texto establecido y traducido por Émile Bréhier, Société d'édition "Les belles letres", París, 1964. Además, Plotino: *Eneada tercera*, traducción del griego de José Antonio Miguez, Aguilar, Buenos Aires, 1978; y Plotino: *Eneada cuarta*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

> ve hacia lo que es inferior, encuentra el no-ser. Es lo que hace cuando se vuelve hacia sí misma: deseando pertenecerse a sí misma, en cierta forma cae en el vacío, llega a ser indeterminada y produce lo que está debajo de ella, es decir, una imagen de sí misma que es el no-ser (el cuerpo). Luego la imagen de esta imagen (la materia) es indeterminada y totalmente obscura: pues es enteramente irracional e ininteligible y tan alejada como es posible del Ser mismo. El alma ocupa (entre la inteligencia y el cuerpo) una región intermedia, que es su dominio propio; cuando mira la región inferior, y echa a ella un segundo golpe de vista, da una forma a su imagen (al cuerpo) y, encantada por esta imagen, entra en ella.

Plotino postula dos partes del alma particular y afirma que una es divisible y otra no. Por la primera se da la unión con el cuerpo; por la segunda puede darse el retorno a lo inteligible:

> Es en el mundo inteligible donde se encuentra la esencia verdadera (*alethinḗ ousía*); la parte mejor de él es la Inteligencia. También las almas se encuentran en ese mundo y desde allí vienen al mundo sensible. El mundo inteligible contiene almas sin cuerpos, en tanto el nuestro contiene las almas radicadas en los cuerpos y repartidas por ellos. En el mundo inteligible toda la inteligencia se da a la vez, sin posible división o reparto alguno; y, asimismo, todas las almas se dan en un mundo único, sin que medie aquí la menor distancia. La Inteligencia permanece eternamente indivisa y sin partición, lo cual acontece también con el alma; porque cuando ésta se divide, es claro que se ha alejado del mundo inteligible para encarnar en el cuerpo. Se dice con razón que el alma es divisible en los cuerpos, porque, en efecto, cuando esto ocurre, se aleja del mundo inteligible y se divide. Pero, ¿cómo entonces puede permanecer indivisible? Sin duda, porque no se ha dividido enteramente y una parte de ella, la que por su naturaleza no es objeto de partición, no ha venido a este mundo. Cuando [Platón] afirma que el alma está hecha de una esencia indivisible y de una esencia divisible en los cuerpos, quiere decir realmente que está hecha de una esencia que permanece en lo alto y de otra que depende de ésta, pero que fluye de ella como un rayo de un centro. Y así, una vez que el alma es llegada aquí su visión tiene lugar por esta parte que conserva la naturaleza de la totalidad. Porque también aquí el alma no sólo es divisible, sino incluso indivisible. La división del alma no lleva consigo la partición; esto es, el alma se da al cuerpo por entero y permanece indivisa en la totalidad de él, aunque, por lo mismo que se encuentra en todo el cuerpo, está verdaderamente repartida. (*Enéada* IV, 1.1.)

Según Plotino, existe una sola alma en todos los cuerpos (*Enéada* IV, 8.3.11-12). Este problema conduce al de la identidad en los individuos: si hay una sola alma, cómo es posible que

los seres humanos no sean idénticos. Plotino no da una respuesta satisfactoria. Por lo general toma la postura de que la individuación proviene del cuerpo, adoptando una posición que hubiera dejado satisfechos a los aristotélicos. Sin embargo, esa postura es incompatible con la idea de que el cuerpo depende para su naturaleza de un alma que es superior a él. En resumen: si las almas particulares son emanaciones del alma universal, ¿cómo puede darse la individuación?; si existe la individuación dada por el cuerpo, ¿cómo puede darse la identidad entre alma particular y alma universal? Plotino se plantea esta aporía y la resuelve —a mi juicio, de una manera poco convincente— afirmando que la parte superior del alma particular corresponde a la parte superior del alma universal, pero también posee una parte inferior semejante al mundo natural. Esta explicación no termina de definir con exactitud la relación entre el cuerpo y el alma.

En el libro nueve de la cuarta *Enéada* se mencionan dos alternativas que podrían explicar cómo puede el alma entrar en un cuerpo: *1)* o el alma ya está en un cuerpo y a partir de él pasa a otro, o *2)* el alma pasa de un estado incorpóreo a un cuerpo. Puesto que Plotino ha descrito que el alma universal está separada y que el alma particular emana de ella, se concentra entonces en la alternativa (2), que considera la posibilidad de que el alma se encuentre originariamente en un estado incorpóreo; por lo tanto, su separabilidad y su inmortalidad son procedentes. Plotino se aleja del biologismo aristotélico y concibe la espiritualidad del alma, no obstante, conserva la tesis aristotélica del alma como entelequia del cuerpo sin que ello suponga el rechazo a la permanencia del alma.

La inmortalidad del alma en la *Theologia*

Como hemos visto, uno de los asuntos más complejos de la relación alma-cuerpo es el siguiente: ¿existe el alma separada del cuerpo? Aristóteles, un filósofo físico y un biólogo, parece sugerirnos que no en *Sobre el alma* 413a4-6. Plotino piensa distinto: el alma, según él, existe como su propia hipóstasis independiente del cuerpo. Pero si el alma está separada, ¿cómo es que

se relaciona con el cuerpo? Éste es uno de los temas que ocupó a los filósofos árabes. Una vez que comente algunos pasajes de la *Theologia* mostraré, en el siguiente apartado, de qué manera aparecen los argumentos de la inmortalidad del alma en al-Fārābī. He elegido a este filósofo porque existen razones para sostener que a diferencia de Ibn Sīnā, parece que al-Fārābī sí sospechó de la autoría del texto.

Existen varios pasajes relevantes del Plotino árabe, que nos permiten explorar el tema que nos ocupa. Comento algunos a continuación. El primero es el siguiente:

> Y el alma no está tampoco en el cuerpo como algo predicado, en tanto que algo predicado es una de las impresiones del sujeto de la predicación, por ejemplo color y figura: pues estas dos son impresiones del cuerpo [que es] el sujeto para ellos, y las impresiones no se separan de sus sujetos excepto a través de la corrupción de sus sujetos. Pero el alma se separa del cuerpo sin corromperse o disolverse a través de la disolución del cuerpo. (ThA II.91 [B 43-4].)

El texto original de Plotino, es el siguiente:

> Tampoco el alma se encuentra en el cuerpo como en un sujeto; porque lo que se da en un sujeto es un fenómeno que afecta a este sujeto, como por ejemplo el color y la figura, siendo así que el alma permanece separada del cuerpo. (*Enéadas* IV.3.20.)

En los dos textos se encuentra el mismo tema: el alma no se relaciona esencialmente con el cuerpo porque puede sobrevivir estando separada de él. El adaptador, observa Adamson, toca este tema en repetidas ocasiones: ThA II. 96 [B 44], II.96-7. Se lee también en *Enéadas* IV.3.20:

> No es tampoco como una forma (*eidos*) en la materia (*hūle*), porque la forma que se da en la materia no se encuentra separada de ella; además, la forma existe con posterioridad a la materia. Es cierto que el alma produce la forma en la materia, pero resulta, por esto mismo, diferente de la forma. Si se dice que no es una forma engendrada en la materia, sino una forma separada de ella, no aparece claro cómo se encuentra esta forma en el cuerpo.

Adamson explica sobre esta idea, que el adaptador agrega que el alma no puede ser ni la forma de la materia en el sentido

de una "impresión" (*athar*) ni efecto de la materia, pues entonces sería el efecto de un cuerpo en lugar de su causa.[33] La propuesta de Plotino en *Enéadas* IV, 7, 8.5) [II, 2, C] matiza la tesis aristotélica del alma como entelequia del cuerpo:

> Consideremos ahora como se habla del alma en el sentido de una entelequia. Pues se dice que el alma ocupa en el ser compuesto el lugar de la forma con relación a la materia que constituye el cuerpo animado; pero no es, verdaderamente, forma de cualquier clase de cuerpo, ni del cuerpo como tal, sino "de un cuerpo natural y organizado que posee la vida en potencia". Si, pues, se la hace semejante a aquello con lo que se la compara, vendrá a ser como la forma de una estatua con relación al bronce. Se dividirá, por tanto, según se divida el cuerpo, de tal modo que si se separa una parte del cuerpo, quedará separada con ella una parte del alma [...] Si el alma es una entelequia no hay contradicción alguna entre la razón y los deseos, puesto que, al no mantener diferencias consigo misma, tendrá que experimentar toda ella una sola y única afección. Tal vez sólo sean posibles en ella las sensaciones, y no en cambio los pensamientos. Por lo cual, estos mismos pensadores [los peripatéticos] llegan a introducir otra alma, la inteligencia, a la que consideran inmortal. Si hemos de usar este término, conviene que el alma razonable sea una entelequia, pero en otro sentido.

En este pasaje, Plotino intenta demostrar que no es posible establecer la identidad entre cuerpo y alma porque al menos el alma racional debe estar separada del cuerpo (*Enéadas* IV, 7, 8). Si no fuese así, cualquier afección en el cuerpo lo sería también del alma. La razón o intelección emana de la primera causa y puede separarse del cuerpo. Según Plotino, en los peripatéticos también existe una instancia separada (el intelecto agente) pero no existe la tesis de las almas reintegrándose a él, tal como postula la doctrina de la purificación de los neoplatónicos. Pero entonces, ¿cómo se relacionan el cuerpo y el alma? Plotino responde:

> Con todo, lo más importante del hombre será, sin duda, el hombre mismo, que deberá ser considerado como una forma con respecto a la materia, o como el ser que se sirve de un instrumento con respecto a este mismo instrumento. Ya lo tomemos en uno u otro sentido, el hombre mismo es el alma. (*Enéadas* IV, 7, 1.)

[33] *Cf.* Adamson, *The Arabic Plotinus*, *op. cit*., p. 51.

Plotino establece una diferencia radical entre cuerpo y alma. El primero es compuesto y corruptible. En cuanto al alma: "[...] es el principio de movimiento; ella es la que lo comunica al resto; en cuanto a ella, se mueve por sí misma. Da vida al cuerpo que anima; pero solamente ella posee vida, sin estar jamás sujeta a perderla, porque la tiene por sí misma." (*Enéadas* IV, 7, 9.)

En la siguiente cita, el adaptador está de acuerdo con Plotino. Lo sorpresivo es que posteriormente concuerda con Aristóteles:

> Si ellos dicen que los más excelentes filósofos están de acuerdo en que el alma es la perfección del cuerpo, y la perfección no es sustancia, y por tanto el alma no es sustancia, porque la perfección de algo es sólo de su sustancia, entonces decimos que debemos examinar la aseveración de que el alma es una perfección, y en qué sentido le llaman *entelequia* (*intālashīā*). Debemos decir que los más excelentes filósofos mencionaron que el alma está en el cuerpo sólo como una forma a través de la cual el cuerpo está animado, tal como la materia es cuerpo a través de la forma. Pero si el alma es la forma del cuerpo, entonces no es una forma para todo cuerpo en tanto que es cuerpo, sino más bien es sólo forma para un "cuerpo que posee la vida en potencia". Si el alma es una perfección de acuerdo con esta descripción, no es del género de los cuerpos. Puesto que si fuese forma para el cuerpo como la forma que está en un ídolo de bronce, entonces si el cuerpo estuviera dividido y partido [el alma] también estaría dividida y partida, y si uno de los miembros del cuerpo fuese cortado, entonces algo [del alma] también sería cortado. Y este no es el caso. Por tanto, el alma no es una forma perfectiva como las formas naturales y artificiales, sino que es más bien sólo una perfección porque es lo que perfecciona al cuerpo para que éste [el cuerpo] llegue a poseer sensación e intelecto. (ThA III.67-70 [B 54-5].)

El adaptador, observa Adamson,[34] concuerda con Plotino en que el alma no está en el cuerpo como una forma cualquiera, o en todo caso no es sólo una forma. El adaptador admite que en algún sentido el alma es entelequia del cuerpo. Los árabes pensaron que el texto de la *Theologia* pertenecía a Aristóteles, porque ahí encontraron precisamente la doctrina de la entelequia. Les desconcertó, sin embargo, que en este trabajo, a diferencia de *Sobre el alma*, se sostenía la separabilidad y la inmortalidad

[34] *Ibid.*, p. 52.

del alma. Por tanto, asumieron que la entelequia sucedía al bajar el alma y encarnarse en un cuerpo. Sólo en ese momento, el alma se considera principio de vida y movimiento. Pero al perecer el cuerpo el alma asciende una vez más y vuelve a su estado originario. Por tanto, si bien la inmortalidad del alma difícilmente se sigue de *Sobre el alma*, tal como explicaba líneas arriba, en la *Theologia*, un texto neoplatónico más que aristotélico, sí se suscribe. Por tanto, los árabes hallaron en la *Theologia* una justificación platónico-aristotélica, útil para mostrar las compatibilidades entre los dos grandes filósofos antiguos. Más adelante aludiré al pasaje en donde se declara abiertamente la inmortalidad del alma. Pero antes hago notar lo siguiente: en Aristóteles, el alma es entelequia en interacción con el cuerpo; por tanto, sostener que el alma es entelequia y al mismo tiempo separable, exige una justificación que no está en el *Sobre el alma*.

La utilidad de la *Theologia* en la interpretación farabiana de Platón y Aristóteles

Aunque la influencia de la *Theologia* es patente en al-Kindī y en Ibn Sīnā, me ceñiré a la filosofía de al-Fārābī. Me parece que es el caso más interesante porque —como he mencionado— existen razones para sospechar que se percató de la falsa autoría de aquel trabajo.[35] Al-Fārābī es autor de dos textos en donde se desarrolla detalladamente la filosofía de Platón y la de Aristóteles. La primera exposición se incluye en la trilogía compuesta por *El alcance de la felicidad* (*Tahsīl al-saʿādah*), *La filosofía de Platón* (*Falsafat Aflātūn*) y *La filosofía de Aristóteles* (*Falsafat Aristutālis*). La segunda se encuentra en *La armonía entre las dos opiniones de los dos sabios Platón el divino y Aristóteles* (*Kitāb al-Jamʿbayn Raʾyay al-Hakīmayn, Aflātūn al-Ilāhī wa Aristūtalīs*). Antes de analizar estos trabajos mostraré la influen-

[35] Esta posibilidad también aparece en Therese-Anne Druart, "Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics", en *Neoplatonism and Islamic Thought*, editado por Parviz Morewdge, State University of New York Press, 1992, pp. 127-148. También *Cf.* Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism", *Journal of History of Philosophy*, vol. XV, núm. 1, pp. 13-32.

cia de la *Theologia* en otras obras no dedicadas a explicar la filosofía de estos dos griegos.

En uno de sus trabajos más importantes, el *Catálogo de las ciencias* (*Ihsā' al-'ulūm*), al-Fārābī establece los objetivos de la Metafísica: las sustancias inmateriales y Dios.[36] En este texto se percibe la influencia de la *Theologia*, especialmente al explicar que las esencias provienen de Dios:

> Enseña después cómo las esencias vienen al ser por Él y cómo los seres provienen de Él. Trata luego [65] del orden de las esencias y de la manera en que resulta este orden, y a qué cosas hay que mirar en cada una para ponerla en el orden en que está. Demuestra el modo de la relación entre ellas y de su armonía, y con qué cosas se produzca esta armonía y relación. Va considerando luego las restantes operaciones de Dios (¡grandes sean sus alabanzas!) en las esencias, hasta enumerarlas todas. Demuestra que Él, en sus operaciones, no tiene injusticia, ni defecto, ni duda, ni mala conducta, ni mal proceder, y, en suma, que no hay defecto o imperfección ni mal alguno en estas operaciones.

En *La ciudad ideal* (*al-Madīnat al-Fādila*) al-Fārābī trata de homologar el motor inmóvil de *Metafísica* XII con el Uno neoplatónico. Al-Fārābī modifica, por tanto, la metafísica aristotélica. Dios es el Uno perfecto, eterno, inmaterial y autosuficiente, un Ser Primero en el que se descubren algunas similitudes con el Uno de Plotino:

> El Ser Primero es la causa primera a la que deben su entidad todos los demás seres. Él está libre de toda especie de imperfección, mientras que todos los demás seres no pueden carecer de algo que envuelva algún modo de imperfección, sea ella una sola, o sean más de una. Si, pues, el Ser Primero está inmune de cualquier modo de imperfección, su ser (*al-wuŷūd*) es más excelente y más antiguo que otro ser cualquiera y aun es absurdo que pueda haber ser más excelente y antiguo que el suyo.[37]

[36] Esta concepción de la Metafísica contrasta con la que aparece en otra de sus obras, menos estudiada, que se titula *Los propósitos de la Metafísica*. Ahí al-Fārābī afirma que la Metafísica no estudia a Dios y que ese tema pertenece a la "ciencia divina" que no es más que una parte de la Metafísica (*Cf*. "Die Abhandlung von Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister", en *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, E. J. Brill, Leiden, 1892, pp. 54-60).

[37] Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, presentación de Miguel Hernández Cruz, traducción de Manuel Alonso Alonso, Tecnos, Madrid, 1995, p. 3.

Sin embargo, como puede observarse en ese mismo trabajo, al-Fārābī se separa del neoplatonismo: si bien el Primer Principio es el Uno, éste se define como pensamiento que se piensa a sí mismo. Plotino no atribuía al Uno esta cualidad. Lo describía como un ser tan trascendente que estaba incluso más allá de la inteligibilidad. Al-Fārābī se aparta de esa consideración y lo describe como "intelecto puro" defendiendo que además de ser Uno, es cognoscente, sabio, verdadero, vivo y vida:

> No está el Ser Primero en la materia ni en modo alguno puede tener materia, sino que, más bien, en sí mismo es entendimiento *in actu*. Lo que a la forma impide ser entendimiento y entender *in actu*, es precisamente la materia en la que el ser subsiste. Si un ser para existir no necesita de materia, ese ser en sí mismo será entendimiento *in actu*. Tal es la índole del Ser Primero. Es, pues, entendimiento *in actu*.[38]

Cuando el pensamiento puro se piensa a sí mismo da lugar a la multiplicidad de los seres a través de una emanación. Las jerarquías de esa emanación ya las conocemos: Primer Ser, intelectos separados o causas segundas, intelecto activo o agente, alma, forma y materia. Los tres primeros están separados; los tres últimos no son materiales pero se dan unidos a un cuerpo. Este aspecto es relevante para reconsiderar las tesis acerca del alma de la *Theologia*, descrita en el apartado anterior. El intelecto agente o décimo intelecto separado se separa de los otros nueve intelectos porque él es el único que aporta las formas noéticas y ontológicas. Él es el que genera el universo sensible constituido por la materia prima común a todos los cuerpos, los cuatro elementos, los minerales, las plantas, los animales y el hombre. En el mundo físico la jerarquía de valor es inversa: el hombre es poseedor de un alma cuya función es ser el nexo entre los seres emanados y la fuente de emanación. Como lo sostuvo Aristóteles, el alma es principio de movimiento. Pero ésta no es la única tesis aristotélica. El *Sobre el alma* está presente en los siguientes puntos: facultades del alma, relación alma y cuerpo e intelecto activo o agente.

La postura farabiana acerca del alma se encuentra en la *Epístola sobre la esencia del alma* —trabajo conservado sólo en

[38] *Ibid*., pp. 12-13.

hebreo— y en el conocido *De Intellectu (Risālah fi'l-'Aql*). A grandes rasgos, en estos dos textos el alma se describe como algo distinto del cuerpo. Operaciones como el sentido, el movimiento, el conocimiento, no tienen su principio en el cuerpo sino en el alma. Ésta es una sustancia simple, forma sin materia e inteligible. Las facultades del alma, tal como lo sostuvo Aristóteles, son las siguientes: vegetativa, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional. Cada una de éstas se actualiza a través de los órganos corpóreos, excepto la racional. Las primeras dos facultades, la vegetativa y la sensitiva, funcionan sólo a través del cuerpo, pero al mismo tiempo hacen que el cuerpo subsista. La descripción de las otras tres también es aristotélica. En los *Artículos de ciencia política* (*Fusul al- Madani*) aparece la explicación más breve de la sensación, la imaginación y la facultad racional. La descripción es típicamente aristotélica: la sensación se da a través de los cinco sentidos y no puede haber conocimiento si no se ha pasado por la sensación; la imaginación es una facultad en medio de la sensación, y el raciocinio y su función —al menos sólo en este cuadro cognoscitivo (omito por ahora la revelación y la profecía)— es conservar, componer y dividir las formas sensibles. La facultad racional, la tercera, es propia del alma. Su operación está separada de la materia y su propia operación constituye su perfección.[39] Hasta aquí la concepción farabiana del alma.

El planteamiento farabiano denota una buena dosis de aristotelismo, aunque aparece también en él un ascendente platónico o neoplatónico. El alma no es material, pero se da unida a un cuerpo. En los *Fusul al Madani* al-Fārābī escribe:

> Para otros, la separación de cuerpo y alma no es una separación espacial ni ideal, ni que el cuerpo perezca y permanezca el alma o que perezca el alma y permanezca el cuerpo sin alma; más bien, la separación del alma significa que para subsistir ella no necesita que el cuerpo sea su materia, y que para ninguna de sus operaciones necesita servirse de un instrumento que sea cuerpo, ni utilizar ninguna facultad en un cuerpo, ni de la misma manera, no pertenece al médico virtuoso alcanzar, para los cuerpos cuyo estado es el que he descrito, el más perfecto de los grados de

[39] Al-Fārābī, *Fusul al Madani*, 7. Utilizo la edición bilingüe de Rafael Ramón Gue-rrero, incluida en al-Fārābī, *Obras Filosófico-Políticas*, Debate CSIC, Madrid, 1992.

> salud y el más elevado de sus niveles; sólo le compete alcanzar para ellos respecto de la salud hasta donde sea posible para su naturaleza y esencia y de acuerdo con las acciones del alma. Pues el cuerpo existe por razón del alma y el alma existe por razón de la perfección última, que es la felicidad, y está en la virtud. El alma existe, por tanto, por razón de la sabiduría y de la virtud.[40]

Ahora bien, una cosa es la filosofía propia de al-Fārābī y otra su comprensión de Platón y Aristóteles. Los planteamientos "aristotélico-platónicos" están en uno y otro lugar. Líneas arriba sostuve que la *Theologia* fue el texto más útil para armonizar las filosofías de Platón y Aristóteles. En *La filosofía de Aristóteles* al-Fārābī expone el corpus aristotélico entero, incluyendo algunos trabajos del pseudoaristotélicos, como *Sobre las plantas* o *Sobre los minerales*. Termina con una breve presentación de la *Metafísica*. En este trabajo no encontramos alusión alguna al *Liber de causis* ni a la *Theologia*. Druart pregunta si ese final tan abrupto no podrá deberse a que el texto está incompleto.[41] En una de las traducciones al inglés, la de Muhsin Mahdi, este especialista de la filosofía farabiana sostiene que el texto está completo.[42] Si esta tesis es correcta, hace falta responder por qué al-Fārābī no abunda en la metafísica y en la ciencia divina. Druart acierta: esta pregunta es procedente porque a lo largo de la exposición, al-Fārābī insiste en la necesidad de que ciertos seres sean investigados de manera distinta de las sustancias estudiadas en la Física.

Soslayo esta discusión y comparto la hipótesis de M. Galston: en *La filosofía de Aristóteles* no aparece la *Theologia* porque al-Fārābī no aceptaba por completo la autoría del texto; si en *La armonía entre las filosofías de Platón el divino y Aristóteles* lo menciona, esto es por motivos prácticos. Me explico. En este último trabajo, al-Fārābī se propone reivindicar a la filosofía mostrando cómo los dos pensadores más grandes de la antigüedad comparten una misma verdad. Por tanto, el motivo im-

[40] *Ibid*., p. 81.

[41] *Cf*. Therese-Anne Druart, "Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics", *op. cit*., p. 130.

[42] *Cf*. Muhsin S. Mahdi en al-Fārābī, *Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell University Press, Nueva York, 2001.

pulsor de este texto es algo práctico: la defensa de la filosofía frente a los teólogos y seguidores de la religión revelada.[43]

En *La armonía*, la *Theologia* se menciona en cuatro ocasiones al hablar de distintos problemas filosóficos. La primera referencia aparece cuando al-Fārābī intenta mostrar que Platón y Aristóteles aceptan el creacionismo. Ahí se discute si el mundo es eterno o generado. Es bien conocido que Aristóteles no sostenía el creacionismo. Para mostrar que existe acuerdo entre la creación del mundo en el *Timeo* y en Aristóteles, al-Fārābī recurre a la *Theologia* en donde se explica que la materia prima fue generada por un Creador.[44]

La segunda referencia, muy cercana a la primera, tiene que ver con el problema de lo Uno y lo múltiple.[45] Al-Fārābī agrega que en la *Metafísica* Aristóteles llega al Uno como causa, solamente en el libro lambda. Una vez más, aquí al-Fārābī indica que la *Metafísica* no trata demasiado del asunto y que un suplemento debe encontrarse en otro lado; a saber, en la *Theologia*. La tercera referencia aparece con ocasión de la existencia de las formas eternas y separadas.[46] En *Metafísica* Aristóteles objeta la teoría de la existencia de las formas separadas. Pero en la *Theologia* se dice que esas formas existen y están en el mundo divino.

La cuarta referencia se relaciona con el alma y el intelecto.[47] Al-Fārābī se plantea la siguiente cuestión: si el alma regresa a su mundo al liberarse de la cárcel que es el cuerpo. Esta tesis, como ya se estudió, es neoplatónica y respalda la separabilidad e inmortalidad del alma. Según al-Fārābī, cuando Aristóteles explica alguna característica del alma o del intelecto, se vuelve escrupuloso; prueba de ello es un pasaje de la *Theologia*. Éste, en efecto, es el que sirve para sostener la inmortalidad del alma en Aristóteles. No es un pasaje ni de la *Metafísica* ni de *Sobre el alma*, sino de la *Theologia*. En él se habla del ascenso del alma a la etapa en donde el cognoscente, lo conocido y el conocimien-

[43] *Cf.* Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism", *op. cit.*, pp. 13-14.

[44] *Cf.* al-Fārābī, *Kitāb al-Jam'bayn Ra'yay al-Hakīmayn, Aflātūn al-Ilāhī wa Aristūtalīs*, p. 56.

[45] *Idem*.

[46] *Ibid.*, p. 66.

[47] *Ibid.*, p. 75.

to son uno y el mismo; esto es, el mundo de la intelección y la llegada del alma a la aprehensión del mundo divino:

> Entonces, cada vez que en este asunto se susciten dudas y presunciones relacionadas con la afirmación de que hay una diferencia entre él y Aristóteles a este respecto, aquéllas desaparecerán. ¿No ven que siempre que Aristóteles quiere explicar cierta condición del alma, del Intelecto, del Supremo, se vuelve cauteloso y precavido en su discurso, y recurre a enigmas e imágenes?, tal como sucede en su libro titulado la *Theologia* en donde dice:
>
> "A veces al encontrarme a solas con mi alma, me desprendo de mi cuerpo y me convierto en sustancia abstracta e incorpórea. Entro en mi esencia, regreso a ella y me desprendo de cualquier otra cosa. Soy a la vez conocimiento, cognoscente y conocido. Veo en mi esencia tal belleza y esplendor que el asombro ante los mismos me aturde. En ese instante, me doy cuenta que soy una mínima parte del mundo venerable y que a través de mi vida, actúo en él. Al estar seguro de esto, concedo que mi mente se eleve desde ese mundo hacia la divina causa y se funda con ella como si ambos fuésemos uno. Acto seguido, brillan hacia mí una luz y un esplendor tales que las lenguas no pueden describirlos ni los oídos escucharlos. Al encontrarme inmerso en aquella luz, alcanzar mi límite, y no poder soportarla más, desciendo al mundo del cálculo. El cálculo oculta de mí esa luz y, en ese momento, recuerdo cuando mi hermano Heráclito ordenaba buscar e indagar en el interior de la sustancia del alma venerable elevándose al mundo del intelecto." (ThA IV, 8 [6].)

Éste es el pasaje central para justificar la inmortalidad del alma, problemática en *Sobre el alma*, pero procedente en la *Theologia.* Al-Fārābī no duda en usar la *Theologia* para resolver algunos de los problemas que encuentra en su intento por defender que hay una sola filosofía y, por tanto, Platón y Aristóteles están en total acuerdo. Pero esto no significa, según Druart: *a)* que al-Fārābī haya usado la *Theologia* como texto genuino de Aristóteles; *b)* que *La armonía* presente al verdadero al-Fārābī.[48] En este trabajo al-Fārābī está tratando de presentar los puntos de vista de Platón y Aristóteles al gusto de los representantes de la religión: por lo tanto, según Druart, resulta difícil determinar el pensamiento de al-Fārābī a partir de *La armonía*. No obstante, dice, dos puntos han emergido: *a)* al-Fārābī conocía la *Theologia*, y *b)* estaba al tanto de las discrepancias entre ese

[48] *Cf.* Therese-Anne Druart, "Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics", *op. cit.*, p. 134.

texto y otras obras aristotélicas y entonces pudo haber sospechado que aquella obra era de otro autor.

En resumen, me parece que he mostrado la influencia de la *Theologia* en algunos problemas filosóficos importantes, planteados en la obra de al-Fārābī. Este filósofo se estudia tradicionalmente como un neoplatónico islámico. No obstante, creo que conocía perfectamente a Aristóteles, y por ello habría que discernir cuáles son los trabajos en los que denota claramente su platonismo, en cuáles su aristotelismo y en qué otros existe la tendencia a combinar planteamientos de ambos filósofos. *La armonía*, como he mencionado, es un texto en el que al-Fārābī defiende la filosofía. No discutiré aquí si sostiene en su propia filosofía la inmortalidad del alma. Todo indica que sí, pero eso es materia para otro artículo. Lo que he querido demostrar aquí es que al hacer la exégesis de los dos filósofos griegos frente a los teólogos islámicos, al-Fārābī se ve obligado a defender la inmortalidad del alma. Entonces sucede lo siguiente: Aristóteles es ambiguo en *Sobre el alma* y por tanto difícilmente ese texto da pie a la inmortalidad del alma; en cambio, la *Theologia* —es decir, los fragmentos desordenados de las *Enéadas* de Plotino— hablan del alma separada y de su permanencia: el alma particular proviene del alma universal, se integra a un cuerpo y es su entelequia; pero al morir, el alma regresa a su lugar de origen. Esta opción era más compatible con el islam que la extinción del alma al morir el cuerpo. Quisiera además dejar señalado un problema que aparecerá en la crítica de al-Ghazālī, el teólogo, a los filósofos: si bien éstos han aceptado la inmortalidad del alma, no han hecho lo mismo con la resurrección de los cuerpos. Sirva este señalamiento como una muestra del alcance de los problemas planteados.

Aunque no es mía la hipótesis según la cual al-Fārābī pudo haberse percatado de que la *Theologia* no era de Aristóteles y, más bien, la comparten comentadoras como Druart y Galston, me parece que su exposición es completamente razonable y concuerdo con ella. Además, creo también, que al-Fārābī está tratando de defender a la filosofía de las críticas de los teólogos, especialmente de los mutazilíes, los hanbalíes y los asharíes.[49] A pesar

[49] A este último grupo pertenece el más conocido de todos, el ya mencionado al-

de que concuerdo con estas opiniones, mi objetivo no ha sido solamente exponer el parecer de otros estudiosos. Amén de que creo haber reunido una serie de pasajes pertinentes tanto de Aristóteles y Plotino como del propio al-Fārābī; amén de que me parece que en su obra filosófica (la exegética y la no exegética) hay argumentos que hacen eco de la *Theologia*, quiero dejar asentado mi propio parecer argumentándolo de la mejor manera. Sostengo que yendo más allá de la mera labor histórico-filológica y situándonos por encima de la discusión sobre las posibles sospechas de al-Fārābī, existe una propuesta muy original en lo que respecta al tema que nos ha ocupado; a saber, el de la inmortalidad del alma.

Me explico. Este tema no es de ninguna manera superficial ni representa obviedad alguna en la filosofía. La obra de Aristóteles admite pluralidad de lecturas.[50] El tema de la inmortalidad del alma marcó buena parte de la tradición filosófica. Dicho de manera simplista, la ambigüedad de Aristóteles a este

Ghazālī, famoso por su *Incoherencia de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*). Aunque al-Ghazālī no es contemporáneo de al-Fārābī, en su obra aparecen varias críticas en su contra (*Cf.* al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, una edición árabe-inglés anotada por M. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, 2000). A pesar de la presencia de los teólogos, no debe pensarse que en los árabes-musulmanes no existía un interés legítimo y puro en la filosofía. Prueba de ello han sido las alusiones que he hecho a los trabajos no exegéticos de al-Fārābī y, claro, habría que tener en cuenta la vasta producción de otros filósofos.

[50] En este sentido, como es bien sabido, existe toda una tradición "aristotelista" que se ha dedicado a revisar el corpus aristotélico para mostrar el alcance de sus planteamientos y las dificultades interpretativas. En concreto, la inmortalidad del alma es un asunto que derivó en una serie de discusiones filosóficas que fueron centrales desde el siglo II hasta el XV. Piénsese en Teofrasto, Simplicio, Temistio, Olimpiodoro, Juan Filopón, Ibn Bājjah, Ibn Sīnā, Ibn Rushd, Juan Blund, Gudisalvo, Gerardo de Cremona, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, etcétera. Si la lectura del corpus aristotélico fuese sencilla, jamás hubiese derivado en discusiones filosóficas y teológicas tan serias y complejas. En la actualidad los aristotelistas siguen discutiendo estas cuestiones: Sorabji, Barnes, Nussbaum, Irwin, de Libera, Davidson, etc. Sugeriría a quien se interese en estos temas, reunir y revisar la innumerable bibliografía que existe sobre la recepción árabe del tratado *Sobre el alma* de Aristóteles y, en particular, sobre el intelecto agente. Uno de los artículos más sugerentes al respecto y que viene al caso mencionar por sus vínculos con la filosofía farabiana es el de Marc Geoffroy: "La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect", en *Aristoteles e Alessandro di Afrodisis nella tradizione araba*, Actas del Coloquio "La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche", Padua, 14-15 de mayo, 1999, actas publicadas en 2002, pp. 191-231.

respecto radica, fundamentalmente, en que jamás nos advierte que el alma sea totalmente inmortal y en cambio, como he mencionado, afirma que es posible que "una parte del alma sea inmortal". Esa parte, como también mencioné, es el intelecto. Y buena parte de la tradición se dedicó a resolver qué intelecto era ese inmortal. Así, se sospechó que se trataba del intelecto agente. Pero revisando brevemente las posiciones postaristotélicas, encontraríamos un grupo de filósofos que defienden que el intelecto agente radica en el alma (Teofrasto, Temistio, Simplicio); otros, como Estratón de Lámpsaco, que piensan que radica en el cuerpo. Unos más, como Alejandro de Afrodisias, un gran inspirador de Plotino, que asocian el intelecto con Dios.

Las interpretaciones oscilan, pues, entre una posición naturalista (el intelecto es posible solamente en la unión cuerpo y alma y, al perecer el primero, el alma desaparece) o una postura más espiritualista (la más extrema es la de Plotino) que postula que el alma es incorpórea, inmortal, separable y que en la filosofía neoplatónica retorna al Uno. A mi parecer, no es posible una lectura espiritualista de Aristóteles. En este sentido, creo que la lectura averroísta, tendiente a una versión naturalista del tratado *Sobre el alma*, es la más convincente. Sin embargo, debo decir que encuentro en al-Fārābī otra posibilidad para abordar el problema de la inmortalidad del alma. Y se trata, precisamente, de una postura intermedia. Mi propuesta es, entonces, que una vez que hemos revisado la saga de pasajes que he reunido, notemos que al-Fārābī ha intentado aproximar ambas posiciones haciendo uso de una obra pseudoaristotélica. Los elementos son los siguientes:

1. Si se admite la tesis del alma como entelequia del cuerpo, tal como hace el adaptador de la *Theologia*, se asume que hay un momento de unidad sustancial y que además las operaciones del cuerpo (nutrición, sensación, imaginación e incluso pensamiento) son posibles gracias a que el cuerpo está actualizado por el alma. En este sentido, el adaptador y también al-Fārābī son compatibles con el aristotelismo;
2. Al morir el cuerpo, dejan de estar activas las operaciones propias de un viviente. El alma no tiene, pues, ningún so-

porte material qué actualizar. Sin embargo, hay una parte, el intelecto, que es separable y, por tanto, retorna al Uno.

3. Aunque la posición descrita en (2) no es compatible con Aristóteles, sí lo es con ciertas creencias religiosas, tanto con el islam en su versión más ortodoxa como con el sufismo, aun cuando —como he señalado— esté pendiente el dogma religioso de la resurrección de los cuerpos —islámico y cristiano—.

En este sentido, creo que en al-Fārābī hay una propuesta muy original y un tratamiento distinto y legítimo de un problema filosófico que se involucra inevitablemente con una creencia religiosa. Me parece que al-Fārābī está pensando y haciendo filosofía en un entorno cultural específico, el musulmán, y esto se refleja profundamente en su labor filosófica. Por esta razón sostiene un diálogo con los teólogos islámicos. Al momento de hacer filosofía, al-Fārābī se concentra en el plano argumentativo y demostrativo. No obstante, al encontrarse en un terreno filosófico-religioso, como sucede al momento de abordar la inmortalidad del alma, se ve obligado —y él mismo lo afirma en el referido pasaje *Theologia* IV, 8 [6]— a presentarnos un Aristóteles que en vez de argumentos, recurre a enigmas e imágenes. En este caso, el alma elevándose al mundo del intelecto. ❖

Dirección institucional del autor:
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
Augusto Rodin 498
Col. Insurgentes-Mixcoac
03920, México, D. F.