

# 2012

**Revista Electrónica Historias  
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión  
Editorial de Estudios Clásicos y  
Medievales

Núm. 08, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



## **La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo- neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes.**

*Por Daniel Santibáñez Guerrero\**

### **RESUMEN:**

Determinante en el desarrollo que el pensamiento filosófico medieval experimentará durante los siglos XII y XIII, la recepción árabe de la doctrina de Aristóteles representa para el mundo cultural de Occidente no sólo una suerte de “punto de conexión” entre las ideas griegas y cristianas, sino que, en definitiva, un momento decisivo de revitalización y fortalecimiento de la propia visión oriental del hombre, el mundo y la realidad.

\* Daniel Santibáñez Guerrero es Profesor de Estado en Filosofía, Licenciado en Educación en Filosofía y Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile. Cursa el programa especial de Licenciatura en Filología Griega y Latina, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Profesor a honorarios del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: [daniel.santibanez@hotmail.com](mailto:daniel.santibanez@hotmail.com)

**LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES  
EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA MUSULMANA:  
ARISTOTELISMO-NEOPLATÓNICO Y ARISTOTELISMO  
PURO EN LOS PENSADORES ÁRABES.**

**Por Daniel Santibáñez Guerrero**

## I- Introducción.

Tal como Etienne Gilson (1884-1978) hace notar<sup>1</sup>, luego del cierre de las escuelas filosóficas en Atenas ordenado por causa de motivos religiosos y políticos por el emperador Justiniano en el 529 d. C., la influencia del pensamiento helénico sobre Occidente parecía llegar a su momento final, eliminado por tanto las fuentes de conocimiento directo de los autores griegos y reduciendo su aproximación únicamente a las interpretaciones cristianizadas de algunos de los primeros apologistas y padres de la Iglesia (no todas, por cierto, favorables al tipo de reflexión que la filosofía promueve).

En este escenario adverso, sin embargo, la preservación de la tradición griega se verá posibilitada gracias a un providencial acontecimiento, también originado a partir del desarrollo de la creciente Iglesia Cristiana: unas cuantas décadas antes, la especulación griega había comenzado a ganar una difusión decisiva en el mundo oriental, ejerciendo así una influencia notable sobre un importante número de pensadores sirios, árabes y judíos quienes, desde un trabajo de recopilación, traducción y análisis de estos escritos, finalmente

---

<sup>1</sup> Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1972, p. 321.

permitirán la recuperación occidental progresiva del pensamiento griego ya en los inicios del siglo XIII.

Recordemos al respecto que, en el contexto de la difusión de la religión cristiana por Mesopotamia y Siria, y especialmente luego de la expulsión de la cristiandad nestoriana<sup>2</sup>, de la Iglesia y del Imperio romano en el 431, ya en la escuela de Edesa que funda San Efrén de Nisibis (306-373) en el año 363 se enseñarán las doctrinas filosóficas de Aristóteles y la medicina de Hipócrates y Galeno, de forma similar a lo que sucederá en la escuela de Resaína (donde Sergio de Resaína traduce al siríaco el *Almagesto* de Tolomeo, la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles), la *escuela de Qennesheîn* (donde Jorge de los Árabes traducirá al siríaco y comentará todo el *Organon* de Aristóteles), y la escuela de Gundishapûr fundada por el célebre rey persa Cosroes I (531-579), donde además de enseñar filosofía y medicina griega se acogerá a los neoplatónicos expulsados por Justiniano luego del ya mencionado cierre de las escuelas griegas<sup>3</sup>.

En este punto, no obstante, a pesar de la labor eminentemente ecléctica que este trabajo de compilación y transcripción de los escritos griegos supone, tanto por las dificultades idiomáticas que implica la traducción de dicho material, como por los motivos eminentemente religiosos que la motivarán de parte de los estudiosos árabes, la recepción oriental de este pensamiento griego presentará en una medida no menor un importante trabajo de interpretación de las doctrinas filosóficas helénicas, dando forma con ello (a pesar de la estrecha cercanía con los conceptos e ideas griegas) al surgimiento de un pensamiento original, autónomo y con una particular riqueza filosófica en la aproximación de los problemas que examina.

---

<sup>2</sup> El cristianismo ortodoxo de dogma nestoriano (conocido comúnmente como nestorianismo), corresponderá a la doctrina propuesta por el monje Nestorio (386-451), donde básicamente se defenderá una concepción dualista de la figura de Cristo (conformado por dos *naturalezas*, una humana y otra divina, encarnadas en un mismo sujeto). La doctrina fue declarada herética en el Concilio de Efeso en el año 431 (IIIº Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica), motivo por el cual sus adherentes, luego de su orden de expulsión, buscarán refugio en el Imperio sasánida, enseñando su doctrina, fundando monasterios y escuelas en Siria, Persia, Mesopotamia y Arabia. Los orígenes del nestorianismo es posible encontrarlos, fundamentalmente, en la teología racionalista y marcadamente aristotélica que desarrolla Teodoro de Mopsuestia (350-428) y Teodoro de Ciro (393-458/466) en la célebre escuela de Antioquia. Cfr. González, F., “La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam”, *Revista De culturas, lenguas y tradiciones*, Universidad de la Coruña, 2007, pp. 121-135.

<sup>3</sup> Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, vol. II, tomo I, B. A. C., Madrid, 1975, pp. 161-164.

## II- Las particularidades de la aproximación árabe al pensamiento filosófico griego.

Existe cierto debate entre los estudiosos del pensamiento medieval en torno a lo certero que sería la utilización del término filosofía árabe o musulmana para designar un movimiento de reflexión que, en suma esencia, se ocupará de cuestiones eminentemente teológicas.

En tal sentido, es indispensable tomar en consideración que las limitaciones ideológicas del Islam desarrollado hasta el siglo VII se acentúan de forma considerable a partir del contacto con el cristianismo y el propio pensamiento griego<sup>4</sup>: por tal motivo, a juicio de estudiosos como Martin Grabmann (1875-1949) y otros, es válido hablar de una suerte de “escolástica musulmana”<sup>5</sup>, la cual generaría toda una nueva teología musulmana que, comprendida bajo el nombre genérico de *kalam* (“palabra”, “método de raciocinio” o “arte de discusión”), intenta comprender racionalmente algunos problemas doctrinales de su religión empleando, junto con la autoridad del Corán y la tradición (*sunna*), la dialéctica y algunos conceptos filosóficos desarrollados por los griegos<sup>6</sup>. Por esta razón, aunque sin minimizar el valor filosófico que esta reflexión presentará, la filosofía aparecerá a ojos de sus lectores árabes básicamente como una herramienta teológica que responderá, en primer lugar, a la necesidad creciente que los primeros estudiosos islámicos sentirán de explicar racionalmente los pasajes del Corán y algunos conceptos poco claros de su doctrina.

Entendiendo entonces que finalmente será una motivación religiosa la que sostiene en una gran medida la aproximación de los filósofos árabes al pensamiento del estagirita; también resulta importante destacar cómo dicha aproximación tampoco será directa, pues, recordemos, las obras de Aristóteles que tanto influyen en la filosofía desarrollada por los pensadores árabes finalmente son traducidas desde el siríaco, y no desde la lengua griega en la que fueron originalmente escritas (esto, como hemos señalado, a partir del trabajo de

---

<sup>4</sup> Fraile, G., *Op. cit.* Vol. II. Tomo II, p. 37.

<sup>5</sup> Grabmann, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928. p. 9.

<sup>6</sup> Estos problemas, inicialmente tratados de forma superficial y rudimentaria, se relacionarán principalmente con la conciliación de la simplicidad divina con la multiplicidad de nombres y atributos mencionados sobre Alá en el Corán, la creación del mundo a partir de la nada, la coexistencia de una noción de omnipotencia divina con la idea de libertad humana, la inmortalidad individual del alma, el problema de la justicia divina, etc. Fraile, G., *Ídem*.

transcripción realizado principalmente por los nestorianos en Edesa y Nisibis)<sup>7</sup>. De este modo, la lectura árabe de las obras filosóficas griegas supone en verdad dos momentos en el proceso de traducción de los textos: primero, la etapa de traducción del griego al siríaco realizada por los cristianos sirios adherentes al nestorianismo; y segundo, la traducción del siríaco al árabe que eruditos sirios ejecutarán bajo el amparo de algunos importadores califas de la región<sup>8</sup>.

Este hecho, sin embargo, condiciona en una importante medida la profundidad de comprensión de las ideas filosóficas griegas por parte de los pensadores árabes, pues como Jacob Burckhardt (1818-1897) señalará (a propósito de la interesante discusión en torno al efectivo origen griego de la ciencia) las particulares características de la lengua griega representan un factor determinante para el desarrollo de un pensamiento científico y filosófico, especialmente en lo referente a la construcción de conceptos frente a la cual las lenguas semíticas quedan ciertamente bastante relegadas<sup>9</sup>. Por tal motivo, por ejemplo, a juicio del historiador suizo una traducción exacta del contenido filosófico de las doctrinas aristotélicas al hebreo sería prácticamente imposible, pudiéndose sostener algo bastante similares en el caso del siríaco y la lengua árabe<sup>10</sup>.

Junto con lo anterior, el conocimiento árabe del pensamiento aristotélico se encontrará en una fuerte medida impregnado de elementos provenientes de otras escuelas filosóficas griegas, siendo éstas principalmente el platonismo, el estoicismo, y muy especialmente de las del neoplatonismo de Plotino y algunos de sus comentaristas: así, un concepto que se volverá central dentro de las distintas teorías filosóficas árabes será la unión (no siempre explicada en términos filosóficos satisfactorios) entre la doctrina neoplatónica de la emanación y la teoría aristotélica del *intellectus agens*, el cual actuará tanto como principio cosmológico en tanto causa del comienzo y final del mundo, como principio epistemológico que, mediante su irradiación, sustenta la posibilidad de conocimiento en el hombre<sup>11</sup>.

Al respecto, el hecho quizás más determinante para la consolidación de esta suerte de “aristotelismo-neoplatónico” será la atribución a Aristóteles de obras ajenas a su

---

<sup>7</sup> Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, p. 151.

<sup>8</sup> Copleston, F., *Historia de la filosofía* Vol. II, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, pp. 192 y sgte.

<sup>9</sup> Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega*, Vol. III, Editorial Iberia, Barcelona, 1965, p. 398.

<sup>10</sup> Burckhardt, J., *Ídem*.

<sup>11</sup> Grabmann, M., *Op. cit.*, pp. 10 y sgte.

composición<sup>12</sup>, dentro de las cuales la más importante será el *Liber de Causis* (que verdaderamente corresponderá al *Institutio Theologica* de Proclo) y, especialmente, la conocida *Teología de Aristóteles* (que básicamente corresponderá a una descuidada compilación de algunos capítulos de las *Enneadas* de Plotino, compuesta en el siglo VI por algún moje sirio cristiano y traducida al árabe aproximadamente el año 840)<sup>13</sup>.

Así y todo, la influencia del pensamiento de Aristóteles será altamente decisiva y, bajo su alero, el pensamiento filosófico árabe comenzará desarrollarse incipientemente en el siglo VIII bajo la protección de los califas Al-Mansur (712-775) y Al-Mamún (786-833), mucho más distantes de la radicalidad religiosa de los Omeyyas en Damasco: de esta manera, luego del primer periodo de traducciones siríacas, Al-Mamún fundará hacia el 832 la denominada *Escuela de traductores de Bagdad* o *Casa del Saber*, donde se traducirán las obras completas de Aristóteles, Porfirio, Proclo, Ammonio, etc.<sup>14</sup>, siendo en gran medida a partir de ese momento que el pensamiento árabe se desarrollará continuamente durante los siguientes cuatro siglos a través de sus dos grandes ramas: oriental (centrada precisamente en la ciudad de Bagdad durante los siglos IX y X), y occidental (localizada principalmente en España, entre los siglos XI y XII)<sup>15</sup>.

En este sentido, la aproximación general que intentaremos realizar de la asimilación árabe frente a las doctrinas aristotélicas se concentrará fundamentalmente en tres autores que, bajo el punto de vista de los estudiosos, representan tres de los momentos principales de esta tradición filosófica: la recepción inicial en Al-kindi (796-874) y Alfarabí (870-950), el “aristotelismo-neoplatónico” de Avicena (980-1037) en Oriente, y el “aristotelismo puro” de Averroes (1126-1198) en Occidente<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Copleston, F., *Op. cit.*, p. 193.

<sup>13</sup> El texto, de cuyo contenido Bréhier realiza un análisis minucioso, intenta explicar la conocida teoría aristotélica de las *cuatro causas* (asociadas en este caso a Dios como *causa final*, la *Inteligencia* como *causa formal*, el *Alma* como *causa motriz*, y la *Naturaleza* como *causa material*) a partir de Dios como fundamento último, haciendo uso para ello, no obstante, de conceptos y párrafos prácticamente calcados de la *Enneadas* de Plotino que, en definitiva, no logran desembocar en la exposición sistemática anunciada al principio de la obra. Bréhier, E., *La filosofía en la Edad Media*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959, pp. 61-63.

<sup>14</sup> Canals Vidal, F., *Op. cit.*, p. 153.

<sup>15</sup> Grabmann, M., *Op. cit.*, pp. 11 y sgte.

<sup>16</sup> Cabe mencionar dentro de este desarrollo cronológico la importante oposición que Algacel (1059-1111) y otros teólogos musulmanes sostuvieron contra la filosofía árabe de inspiración aristotélica. En tal sentido, sus principales focos de crítica serán precisamente las doctrinas de Alfarabí, Avicena y el propio Estagirita, siendo célebre su trabajo *Destrucción de los filósofos*. Canals Vidal, F., *Op. cit.*, pp. 161y sgte.

### III- La primera recepción de la doctrina de Aristóteles.

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (verdadero nombre de Al-Kindi), nace en la ciudad de Kufa en el año 796. Debió vivir muy probablemente en Basora y Bagdad bajo la protección de los califas Al-Mumún y Al-Mutasin, desempeñándose como preceptor privado del príncipe Ahmad (hijo del segundo)<sup>17</sup>.

Al-Kindi aparecerá como el primer comentarista árabe importante de las obras de Aristóteles y Porfirio, siendo su labor filosófica principalmente la de recopilación de los distintos saberes griegos desarrollados hasta el momento: aritmética, geometría, astronomía, música, óptica, medicina, psicología, meteorología, política, lógica, ética, etcétera, trabajo a partir del cual la tradición le atribuirá la autoría de aproximadamente unas doscientas cincuenta obras<sup>18</sup>. Si bien es cierto su trabajo marcadamente enciclopedista parece insuficiente al momento de evaluar su importancia filosófica, Al-Kindi es el primer autor árabe en abordar el tema del entendimiento, elaborando desde su perspectiva un enfoque que será recibido y conservado casi íntegramente por todos los pensadores árabes que le sucederán.

Al respecto, recordemos brevemente que de acuerdo a la doctrina aristotélica del entendimiento lo sensible y lo inteligible se encontrarán estrechamente compenetrados a pesar de representar dos ámbitos marcadamente distintos: así, a partir de la teoría del acto y la potencia, esta visión hilemorfista permite sostener que a partir de la *potencialidad* del intelecto respecto a los objetos inteligibles (“... *del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito*”<sup>19</sup>) tanto una función pasiva (en tanto receptora de las imágenes captadas a través de los sentidos) como activa (al construir el conocimiento precisamente a partir transformación de la información sensible en objetos inteligibles)<sup>20</sup>. De esta manera, a pesar de algunas importantes ambigüedades en la explicación del estagirita, el alma humana aparecería realizando dos funciones distintas de forma

---

<sup>17</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 45.

<sup>18</sup> Gilson, E., *Op. cit.*, p. 323.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 430a1 y sgte.

<sup>20</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Op. cit.*, III, 4, 429a-430a, y 5, 430a1-5.



simultánea, encontrándose éstas (la función activa y la función pasiva) separadas por su potencialidad y no por su substancialidad<sup>21</sup>.

Siguiendo algunos de los conceptos centrales de esta teoría, pero a través de la fuerte influencia neoplatónica de la cual ya hemos señalado sus principales fuentes, Al-Kindi sostendrá sobre la base de una división dual del mundo<sup>22</sup>, una clasificación del entendimiento en cuatro tipos principales: a) *entendimiento siempre en acto*, el cual pertenecerá a la última esfera celeste que rige el mundo terrestre<sup>23</sup>; b) *entendimiento en potencia*, que como tal corresponderá al propio del hombre y capacitado para percibir el conocimiento del entendimiento en acto; c) *entendimiento que pasa de la potencia al acto*, que será precisamente aquel donde el entendimiento en acto logra hacer pasar el alma del hombre de la potencia al acto; y d) *entendimiento demostrativo*, el cual logra captar y dar a conocer el conocimiento principalmente gracias a la demostración.

Entendida de esta forma, el punto quizás más importante de la interpretación de Al-Kindi se relacionaría entonces con la concepción de un solo entendimiento, agente común de todos los hombres el cual, en definitiva, aparece como el responsable de suministrar las formas inteligibles a todos los entendimientos pasivos, ya sea en potencia en forma general, o pertenecientes a cada sujeto en forma individual<sup>24</sup>.

Es importante señalar que, junto con la presencia de los ya mencionados elementos neoplatónicos, la interpretación “aristotélica” de Al-Kindi sobre el entendimiento (al igual que el de los demás pensadores árabes) se encontrará fuertemente influenciada por las ideas contenidas en la obra *Acerca del alma* de Alejandro de Afrodisias, especialmente en lo referente a la concepción de Dios como inteligencia agente, separada y extrínseca al conocimiento individual del hombre: en tal sentido, la recepción árabe de este concepto identificará a Dios con el alma de la última esfera celeste, la cual, siendo en acto, aparece

---

<sup>21</sup> Como sabemos, Aristóteles introducirá en el tercer libro de *Acerca del alma* la distinción entre *intelecto paciente* (el cual únicamente recibe las formas plasmadas en los sentidos del hombre) e *intelecto activo* (el cual se encargaría finalmente de extraer las formas a partir de la información previamente captada por los sentidos). Por la naturaleza de su función, Aristóteles considerará a éste último como *separado del cuerpo, independiente e inmoral*, sin aclarar de forma debida el origen exacto de éste ni como lograr tomar contacto con el resto del alma humana.

<sup>22</sup> Conformado por una *región celeste* en la que giran las esferas con movimiento circular, y una *región terrestre* donde se produce el cambio y la corrupción

<sup>23</sup> Representando por ende, como explica Gilson, una “*sustancia espiritual distinta del alma*”, superior a ella y que actúa sobre ella para hacerla pasar de *inteligencia en potencia* a *inteligencia en acto*. Gilson, E., *Op. cit.*, p. 323.

<sup>24</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 48.

como común a todos los hombres y productor de las formas inteligibles que reciben éstos en sus respectivos entendimientos pasivos<sup>25</sup>.

Junto con Al-Kindi, la concepción de Dios que desarrollará Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarhan ben Uzlag (Alfarabí) también aparecerá mezclando ideas neoplatónicas respecto a éste junto con algunos conceptos aristotélicos referidos principalmente a la teoría de las 4 causas y la clasificación de ser en acto y ser en potencia. El citado filósofo nace en Farab el año 870, realizando con posterioridad estudios en medicina en la ciudad de Bagdad junto con el médico cristiano Matta ibn Yanus, y siendo discípulo del traductor también cristiano Abu Bisr Matta. Su formación, como en el caso de Al-Kindi, abarcará enciclopédicamente todo el saber de su época, conservándose en la actualidad cuarenta obras de su autoría: treinta y un tratados árabes, seis traducciones hebreas y tres latinas<sup>26</sup>.

La importancia filosófica del trabajo de Alfarabí, como Canals Vidal destacará, se explica principalmente por el impulso que da al sincretismo propio de los filósofos árabes, especialmente en su intento de conciliación entre los enfoques platónicos y aristotélicos de la realidad que tratará en una importante obra titulada *Libro de la concordancia entre las opiniones de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*<sup>27</sup>.

Conocedor de las principales obras filosóficas de ambos autores, su concepción de Dios arranca de la noción neoplatónica de Uno, sosteniendo que Dios es el ser primero, causa de todos los seres, eterno, subsistente por sí mismo y exento de toda imperfección, y complementando dicha descripción con la teoría aristotélica de las 4 causas y la distinción de ser en acto y ser en potencia: Dios no es materia, ni tiene forma, ni causa agente, ni causa final, pues en virtud de su perfección y trascendencia se encuentra independiente de todo objeto corpóreo, agente o fin externo a él, apareciendo entonces como inteligencia en acto.

Dentro de esta caracterización general, sin embargo, el concepto más importante se relacionará con la distinción (introducida como parte del esfuerzo de Alfarabí por separar a Dios y los seres creados) entre ser incausado y seres causados, y ser necesario y seres contingentes. De acuerdo con el autor, la diferencia entre ambos tipos de seres consistirá

---

<sup>25</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 47, n. 4.

<sup>26</sup> Fraile, G., *Ídem*

<sup>27</sup> Canals Vidal, F., *Op. cit.*, pp. 154 y sgte.

fundamentalmente al modo como corresponden sus esencias al acto de la existencia: en el caso del ser necesario, su existencia se identifica necesariamente en el concepto y en la realidad con su esencia (su esencia y su existencia, por ende, corresponde a una misma cosa), a diferencia de los seres contingentes que existen después de no haber existido, motivo por el cual sus esencias corresponden, en un primer momento, a meras potencialidades (recibiendo con posterioridad su existencia y actualización), pudiendo con posterioridad perderla al dejar de existir<sup>28</sup>. La existencia en ellos, así, es sólo un accidente.

A partir de esta lectura, la explicación que Alfarabí entregará del tránsito de la unidad a la multiplicidad mostrará una vez más la marcada presencia de los elementos neoplatónicos en su interpretación aristotélica, pues luego de establecer la existencia de Dios como ser único, necesario e incausado, y a partir de la oposición aristotélica entre Dios (eterno, trascendente) y la materia (mutable, imperfecta), el filósofo árabe trazará un cuadro de derivación escalonada de los seres donde unos proceden de otros por una creación que, en definitiva, guardará grandes similitudes con la noción plotiniana de la emanación: 1º) Dios, que es el Uno y primer principio; 2º) Primera inteligencia, la cual (procediendo de lo Uno-Dios) aparece como absolutamente incorpórea (contiene el mundo de las ideas); 3º) La Inteligencia-Poder, que al ser también una forma inmaterial y al reflexionar sobre sí misma produce el Alma del primer cielo, donde se encuentran las estrellas fijas y las esferas celestes. Así, a partir de éste, resultarán: 4º) La inteligencia y la esfera de Saturno; 5º) La Inteligencia y la esfera de Júpiter; 6º) La Inteligencia y la esfera de Marte; 7º) La Inteligencia y la esfera del Sol; 8º) La Inteligencia y la esfera de Venus; 9º) La Inteligencia y la esfera de Mercurio; y 10º) La Inteligencia y la esfera de la Luna, esta última concebida como *entendimiento activo* del cual se derivan las formas de los objetos del mundo sublunar y las especies inteligibles que actúan sobre el entendimiento de los hombres.

De esta manera, y en conformidad con el sistema de Ptolomeo, las nueve Inteligencias incorpóreas emanarán desde el Dios-Uno cada una de ellas como una sombra de la anterior, moviendo circularmente y siendo cada una de ellas única e incorruptible, pues su materia se encuentra indisolublemente unida a su forma<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 51.

<sup>29</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 53 y sgte.

La relevancia de la esfera lunar dentro de este esquema se explicará por su rol de intermediario entre el mundo celeste y el mundo terrenal, si bien es cierto Alfarabí no explica con claridad el origen exacto de la materia que compone éste último. Así y todo, el autor establecerá una jerarquía de seres en el mundo terrestre y sublunar similar a la del mundo celeste, conformada por: 1º) los cuerpos celestes, 2º) los animales racionales, 3º) los animales irracionales, 4º) los vegetales, 5º) los minerales, 6º) los elementos.

Como es posible advertir, ya en el primer momento de recepción árabe de las ideas aristotélicas el sincretismo entre los conceptos aristotélicos y neoplatónicos aparecerá como uno de los rasgos distintivos junto con algunas ambigüedades conceptuales propias de una primera interpretación filosófica. En este sentido, la misma noción árabe del entendimiento presentará una variedad de significados que hacen un tanto difícil determinar su sentido con claridad, pudiendo significar tanto capacidad intelectual, razón o medio para discernir lo verdadero de lo falso, como prudencia práctica, entendimiento activo y pasivo, y Dios en tanto Primera inteligencia<sup>30</sup>. Así, a pesar de aportar conceptos centrales para el desarrollo de esta posterior “escolástica” musulmana, será finalmente en las lecturas maduras de Avicena y Averroes donde el pensamiento árabe alcance sus mayores niveles de profundidad y riqueza filosófica.

#### **IV- El “aristotelismo-neoplatónico” de Avicena.**

Abu Ali al-Husayn ibn Abd Allah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sina, nombre completo de Avicena, nace en Afsana (Turquestán persa) el año 980, aprendiendo a temprana edad prácticamente todo el saber de su época. Médico de gran fama, según un relato habría tratado y curado una enfermedad del gobernador de Jurasán, permitiéndole el hecho de acceder a la rica biblioteca de éste y así leer las obras de Aristóteles, Porfirio, Euclides, Alejandro de Afrodisias, Ptolomeo y Alfarabí. Se le atribuyen una cantidad cercana a las doscientas obras, abarcando saberes tales como medicina, psicología, física, lógica, astronomía, etcétera, siendo algunas de estas *La curación*, *La salvación*, *Libro de los teoremas y de los avisos*, *La ciencia oriental*, *Las fuentes de la sabiduría*, *División de las*

---

<sup>30</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 55.

*ciencias intelectuales, Tratado sobre el alma, Tratado sobre la liberación del temor a la muerte, Canon de Medicina, etc.*<sup>31</sup>.

Avicena será considerado por los estudiosos no sólo como el principal pensador árabe de la tradición oriental, sino que aparecerá como el autor más importante dentro de la ya aludida interpretación neoplatónica de las doctrinas aristotélicas. En tal sentido, el pensamiento de Avicena representará un importante momento de consolidación y crecimiento de la filosofía musulmana, esto, en virtud de la mayor profundidad filosófica respecto a las doctrinas desarrolladas con anterioridad.

Al igual que en el caso de Alfarabí, Avicena prestará especial atención a la relación entre el ser necesario y los seres contingentes, en un esquema de la realidad que también consistirá (al estilo del pensamiento de Plotino) en una escala descendente de perfección de seres, cuyo punto de partida será Dios (ser necesario, absolutamente trascendente y causa de todos los demás seres), seguido a continuación del Mundo celeste y por último (en el grado ínfimo de perfección) el Mundo sublunar terrestre. Al respecto, es interesante mencionar que, a partir de las cualidades particulares que Avicena le otorga a Dios, éste aparecerá caracterizado en un sentido fundamentalmente negativo, pues como explicará el Padre Guillermo Fraile (1909-1970), “*decir que es uno, significa que carece de partes y multiplicidad. Simple, que no es compuesto. Perfecto, que nada le falta ni carece de nada. Verdadero, que en El no hay mezcla de no-ser. Necesario, que no tiene causa*”<sup>32</sup>.

El establecimiento de características de Dios por parte de Avicena, no obstante, encontrará en su mencionado análisis del ser necesario y ser contingente uno de los aspectos más complejos: de acuerdo con esta doctrina, la diferencia fundamental entre Dios y los seres contingentes se encontraría en la manera radicalmente distinta en que su existencia se da a sus respectivas esencias, pues mientras en el caso de Dios su existir es propio de su esencia (al punto que ambas se identifican estrechamente), en el caso de los seres contingentes la existencia no aparecerá como una tributo obligatorio de su esencia, siendo por ello un accidente que les sobreviene de hecho, pero no de derecho<sup>33</sup>. En este punto, sin embargo, no resulta claro si la distinción que establece el filósofo se limita a un

---

<sup>31</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 56 y sgte.

<sup>32</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 61.

<sup>33</sup> Cfr. Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, pp. 141 y sgte.

sentido conceptual (donde la existencia aparecería como un predicado accidental de los sujetos), o bien ontológico (es decir, relacionados con la constitución real de los individuos)<sup>34</sup>: si la aludida distinción fuera sólo conceptual, no existiría entonces diferencia real entre Dios y los sujetos a los cuales él creó, convirtiendo el pensamiento de Avicena en un rígido panteísmo cerrado; si la distinción es ontológica, a su vez, se dificulta explicar en este ámbito de lo concreto y lo real el espacio exacto donde se relacionan el ser necesario (perteneciente a un orden distinto al del mundo sublunar) y los seres contingentes que habitan la tierra, especialmente si tomamos en consideración que en su organización descendentes de los seres, Avicena parte desde la figura de Dios hacia los seres imperfectos que habitan la tierra, sin resultar del todo claro (de modo similar a lo que acontece con Platón) el momento preciso en que se conectan este orden perfecto con la realidad material imperfecta.

En conjunto con este difícil punto, Avicena propondrá una compleja explicación de la función intelectual (originada a su vez en la ya mencionada teoría aristotélica del entendimiento pasivo y el entendimiento agente), trayendo consigo dificultades que aun hoy generan distintas opiniones entre los intérpretes modernos<sup>35</sup>. Su compleja interpretación de la doctrina del doble entendimiento, *grosso modo*, sostendrá la existencia de un entendimiento agente unido a la esfera lunar, siempre en acto e irradiando las formas corpóreas e inteligibles que el entendimiento pasivo (presente en cada sujeto de forma individual) se encuentra en potencia para recibir. Este proceso de abstracción, de acuerdo con el planteamiento del pensador musulmán, se iniciará con la primera captación de los sentidos, los cuales no logran obtener de la materia sus respectivas formas inteligibles, pero si es posible realizar mediante la imaginación que logra establecer una separación inicial, pero sin el desprendimiento absoluto entre las formas y su componente material: así, en un tercer momento, será la estimativa la que termine de eliminar los elementos materiales de la forma para así, a través del entendimiento lograr la abstracción definitiva de las formas

---

<sup>34</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 60.

<sup>35</sup> A juicio de Ahmadi, el principal problema en la doctrina del entendimiento que desarrollarán los filósofos musulmanes guarda relación con la falta de claridad al momento de definir el entendimiento, así como por el escaso dominio de la doctrina de los universales y la permanente referencia (un tanto formada) a la teoría cosmológica de Ptolomeo. Al respecto, *cfr.* Ahmadi, A., *El intelecto y su campo de acción en el ideario de Averroes y Avicena*, Revista *Iranología II*, Universidad Complutense de Madrid, 2010, p. 15.

(esto, claro está, necesariamente gracias a la acción iluminadora del entendimiento agente)<sup>36</sup>.

El engranaje del sistema de Avicena, así, supondrá una estrecha relación entre su ontología, su astronomía, su física y su gnoseología, conformando entonces una suerte de “iluminismo extrínseco”<sup>37</sup> consistente en el desprendimiento progresivo de los sentidos y las realidades materiales, para disponerse a entrar en contacto con la irradiación del entendimiento agente (concebido como separado del hombre), el cual aparece como el principio único de todas las formas, tanto sensibles como inteligibles. Este esquema, no obstante, no explicará de forma totalmente clara el mecanismo mediante el cual el ser humano logra acceder a las formas inteligibles, de momento en que al carecer del entendimiento agente debe realizar la abstracción de las formas desde los sentidos y la imaginación<sup>38</sup>. La explicación filosófica de la abstracción, de esta manera, aparecerá como uno de los puntos más oscuros del pensamiento de Avicena, a pesar de la notable influencia que ejercerá sobre los escolásticos durante los siglos XII y XIII.

#### V- El “aristotelismo puro” de Averroes.

Abul Wabid Mohammed ibn Ahmae ben Mohammed Hafid ibn Rused, conocido principalmente como Averroes, nace en la ciudad de Córdoba en 1126 al interior de una importante familia de juristas malikíes, iniciando muy joven sus estudios en derecho y teología, y formándose con posterioridad en medicina, ciencias naturales y filosofía. Se desempeñó como médico de cabecera de los sultanes Abu Yaqub Yusuf y Yaqub Almansur, siendo con posterioridad destituido de sus cargos y desterrado por éste último en un incidente del cual se desconocen sus verdaderas causas. Es perdonado dos años después pasando a Marruecos, lugar donde finalmente muere a los setenta y dos años de edad<sup>39</sup>. De su obra, cuyo contenido oscila entre la filosofía, el derecho, la medicina, la astronomía y la teología, sólo se conservan las traducciones latinas que (especialmente en el caso de sus comentarios a las obras de Aristóteles) le significaron gran prestigio entre los escolásticos

---

<sup>36</sup> Goichon, A. M., *Op. cit.*, p. 92 y sgte.

<sup>37</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 68.

<sup>38</sup> Fraile, G., *Ídem.*

<sup>39</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 83.

medievales, escribiendo además en respuesta a las ya mencionadas críticas que Algazel dirige contra la filosofía<sup>40</sup>.

A diferencia de Avicena, los especialistas han coincidido en considerar a Averroes como el autor más representativo dentro de la tradición occidental de esta filosofía musulmana, situándolo a la cabeza de autores como Ibn Masarra (883-931), Ibn Hazm (994-1063), Ibn Al-Arif (1088-1141), Avenpace (1070/1085-1138) e Ibn Tufayl (1110-1185), diferenciándose de éstos (sin embargo) por intentar una *depuración* de los elementos no aristotélicos presentes en las lecturas de sus predecesores.

Dicho propósito, de acuerdo a lo que Gilson sostiene, implicaría para el filósofo hispano-árabe la separación y eliminación de todos aquellos elementos de la filosofía que pudieran contradecir la verdad contenida por la religión<sup>41</sup>: por tal motivo, el tema de la relación entre la filosofía y la revelación aparecerá como una cuestión central dentro de su pensamiento<sup>42</sup>.

Respecto a este punto, y aceptando como verdad última la revelada por el Corán, Averroes establecerá su conocida clasificación de las tres categorías de espíritu y tres tipos de hombres: hombres de demostración (aquellos que exigen pruebas rigurosas y que buscan la verdad transitando desde lo necesario hacia lo necesario); hombres dialécticos (quienes ya se dan por satisfechos simplemente con argumentos probables); hombres de exhortación (a los cuales los convencen los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y las pasiones)<sup>43</sup>. Este hecho, sin embargo, no debe llevar a suponer la existencia de tres verdades distintas: se tratará más bien de tres niveles de captación de una sola verdad, pues para Averroes la religión y la filosofía se refieren en último término a la misma verdad (así, es la unidad de la verdad la que sostiene la armonía entre religión y filosofía)<sup>44</sup>.

En este sentido, y también relacionado con el estrecho vínculo entre el conocimiento racional y el conocimiento por revelación, para Averroes el movimiento constituirá una importante prueba de la existencia de Dios, entretejiendo para esto tanto elementos de la física aristotélica como de su metafísica y psicología: así, la presencia del fenómeno del movimiento en el mundo aparecerá como la primera demostración de la existencia del

<sup>40</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, pp. 83 y sgte.

<sup>41</sup> Gilson, E., *Op. cit.*, pp. 336 y sgte.

<sup>42</sup> Canals Vidal, F., *Op. cit.*, p. 167.

<sup>43</sup> Gilson, E., *Op. cit.*, p. 335.

<sup>44</sup> Canals Vidal, F., *Ídem*.



primer motor que ejerce un rol de principio eterno del movimiento de las esferas celestes y de los objetos de la tierra<sup>45</sup>.

A diferencia de Avicena, Averroes no sostendrá la diferenciación real entre la esencia y la existencia en los seres creados, en virtud de lo difícil que resultaría sostener una dependencia frente a Dios de sujetos a los cuales les pertenece necesariamente su existencia. Siendo así, y a pesar de terminar sosteniendo una interpretación que restaría su carácter de necesidad al acto de la creación, en Averroes finalmente Dios no aparecerá como el creador de la materia (pues ésta será entendida, en su total potencialidad, como eterna y existente desde siempre), ni tampoco como el principio de las formas inteligibles que capta el entendimiento (al modo del entendimiento agente de Avicena): Dios crea el mundo, pero en virtud de su estado de acto perfectísimos, la haría desde la eternidad de su existencia y no desde la temporalidad de la materia, encontrándose su voluntad divina libre de toda determinación extrínseca<sup>46</sup>.

De esta manera, y al igual que en las doctrinas desarrolladas por los pensadores de la rama oriental del pensamiento musulmán, la organización del mundo que presenta Averroes se basa en un ordenamiento jerárquico de esferas giratorias superpuestas y animadas cada una por un alma inteligente, el cual se inicia desde el primer motor (pasando por Júpiter, Saturno, Marte, etcétera) hasta llegar a la Luna, la cual, en tanto entendimiento agente (y al igual que la inteligencia de las demás esferas) origina las formas inteligibles que capta el entendimiento humano y el movimiento de los objetos materiales y animados en el mundo terrestre<sup>47</sup>.

Al igual que Alfarabí y Avicena, Averroes también ofrecerá una compleja interpretación de la ya célebre doctrina aristotélica del doble entendimiento, convirtiéndose este punto en uno de los más complejos dentro de su pensamiento. Gran parte de estas dificultades, de acuerdo a los estudiosos, se originarán porque el autor musulmán optaría por ampliar la tesis aristotélica de los *dos* entendimientos incorporando (junto a un entendimiento en potencia, temporal, perecedero y propio de cada individuo) dos entendimientos eternos, inmortales, separados de los hombres aunque común en todos ellos,

---

<sup>45</sup> G. Fraile, *Op. cit.*, p. 86.

<sup>46</sup> G. Fraile, *Op. cit.*, pp. 87 y sgte.

<sup>47</sup> G. Fraile, *Op. cit.*, pp. 88 y sgte.

y de los cuales uno será agente y el otro material<sup>48</sup>. A partir de la aplicación de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, Averroes explicará que el entendimiento potencial pasa al acto mediante la acción iluminadora del entendimiento agente universal, resultando entonces *in habitu* también colectivo y común a todos los hombres, resultando de ello una suerte de conciencia colectiva de toda la humanidad derivada de la actuación permanente del entendimiento pasivo por todas las formas inteligibles (concepto que será muy acorde, por lo demás, con su creencia en la eternidad de la especie humana, a pesar de la temporalidad de sus individuos)<sup>49</sup>.

La oscuridad del texto de Averroes, sin embargo, no permite despejar con claridad si la existencia de estos entendimientos corresponde en definitiva a entendimientos individuales y separados entre sí, o bien si a segmentos localizados dentro de una misma alma humana. En este punto, además, seguramente percibiendo las dificultades de explicar el funcionamiento del entendimiento humano a partir de la existencia de un solo entendimiento agente común a todos los hombres, Averroes incorporará todavía la presencia de una suerte de “cuarto intelecto” (*virtus imaginativa*), consistente básicamente en una expresión de la voluntad individual de cada sujeto por recibir pasivamente la irradiación inteligible proveniente del entendimiento agente común (eterno y separado) de todos los hombres<sup>50</sup>.

Así bosquejado, la compleja teoría del entendimiento de Averroes concebiría la existencia de dos órdenes intelectivos: uno colectivo y común a toda a especie humana conformado por un entendimiento potencial y otro agente; y otro individual y propio de cada individuo humano gracias al cual (definitiva) podría percibir pasivamente las formas irradiadas desde el intelecto superior<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 90.

<sup>49</sup> Grabman, M., *Op. cit.*, p. 13.

<sup>50</sup> Fraile, G., *Op. cit.*, p. 92.

<sup>51</sup> Como Ahmadi explicará, la insuficiencia *per se* de la razón humana para captar por sí sola las formas inteligibles emanadas por la inteligencia activa o potencial aparece como uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Averroes, resultando fundamental al momento de establecer el tipo de relación que el hombre (en tanto sujeto *creado*) tiene frente a Dios (en tanto creador). Al respecto, *cf.* Ahmadi, A., *Op. cit.*, p. 17

## VI- Conclusiones.

Parece un tópico común que, al referirse al pensamiento filosófico desarrollado por los árabes, el acento se coloque en la importancia de las ideas griegas que éste logra preservar y transmitir a Occidente, principalmente gracias al trabajo posterior de reinterpretación que desarrollarán los escolásticos. En tal sentido, el tan comentado rasgo ecléctico de la filosofía árabe, debe bajo nuestro punto de vista tomar en consideración los privilegiados márgenes históricos dentro de los cuales ésta se desarrolla, ubicada históricamente entre la etapa previa al apogeo cultural del medioevo, pero filosóficamente entre la trascendental reflexión desarrollada por los griegos y el importante sistema desarrollado por los cristianos.

Así, a la luz de la trascendencia de este rol de receptores y difusores del pensamiento clásico, y de forma simultánea, de impulsores y cimentadores del pensamiento medieval, ya pareciera suficiente mérito como para calificar de extremadamente valiosa la “síntesis” del saber griego presentada por estos filósofos árabes.

Dicha lectura, sin embargo, parece obviar el hecho que al tratarse de una adaptación de las ideas filosóficas y científicas griegas con el propósito de ofrecer una explicación teológica, la “síntesis” presentada por estos pensadores musulmanes necesariamente superará en muchos casos el simple trabajo de traducción y transcripción de textos para alcanzar los rasgos sólidos de una auténtica doctrina filosófica (la cual, incluso bajo la lectura de numerosos e importante especialistas, incluso merecería considerarla como un movimiento histórico y filosóficos antecesor de la escolástica cristiana desarrollado con posterioridad).

En este sentido, el enriquecimiento filosófico que las doctrinas musulmana y cristiana adquieren gracias a la lectura de los autores clásicos aparecerá como un acontecimiento muy similar entre ambas religiones, donde si bien la mayor profundidad de análisis alcanzada por los segundos (particularmente en el caso de la descolante figura de Santo Tomás de Aquino) le entrega a ésta una evidente superioridad por sobre la primera, la permanente referencia de estos mismos escolásticos a las opiniones de Alfarabí, Avicena, y particularmente Averroes, pone en evidencia no sólo la riqueza filosófica de los comentarios a la obra de Aristóteles, sino también la profundidad de los análisis que, en una

gran medida, le otorga parte considerable de su soporte teórico a la misma escolástica cristiana que en términos doctrinales aparece como superior.

En conjunto con este hecho, es también importante señalar como el ya comentado trabajo de transcripción y traducción de las obras de los clásicos, que sabemos se origina principalmente a partir de la intención de los filósofos árabes por aclarar algunos vacíos doctrinales de fondo presentes en su propia religión, se traducirá al poco tiempo (especialmente en los casos de Avicena y Averroes) en un intento de superación de algunos de los principales problemas, ambigüedades o dificultades dejadas por los propios griegos en el desarrollo de su pensamiento, enfrentando así cuestiones tan complejas como el tema del doble intelecto en Aristóteles, la doctrina de la emanación en Plotino o la organización de las esferas celestes de Ptolomeo.

De esta manera, tratándose efectivamente de un movimiento cuyo principal aporte consiste en la recopilación del acervo cultural antiguo, el “espíritu activo” presente en las doctrinas desarrolladas por estos autores (principalmente en su particular relectura de la filosofía aristotélica) adopta la forma de una interpretación de las doctrinas clásicas, y no sólo la de una mera transcripción acrítica de las mismas al contexto ético, cosmológicos y teológico del mundo musulmán.

## **Bibliografía.**

Ahmadi, Ahmad. *El intelecto y su terreno de acción en el ideario de Avicena y Averroes*. *Revista Iranología II*, Departamento de Estudios Árabes y Musulmanes, Universidad Complutense de Madrid, 2010, (pp. 10-18).

Aristóteles, *Acerca del alma*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Bréhier, Émile, *La filosofía en la Edad Media*, Traducción de José López Pérez, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959.

Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Vol. III, Traducción de Antonio Tovar, Editorial Iberia, Barcelona, 1965.

Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Traducción de Juan Carlos García Borrón, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, vol. I, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía*, vol. II, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad media*, Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Editorial Gredos, Madrid, 1972.

González Muñoz, Fernando, *La conexión nestoriana. La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e Islam. De culturas, lenguas y tradiciones*, actas del II Simposio de estudios Humanísticos (2006), Universidad de la Coruña, Coruña, 2007, pp. 121-135

Grabmann, Martin, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción de Salvador Mingujón, Editorial Labor S. A., Barcelona, 1928.

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et l'existnce d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.