

EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA EN EL ISLAM Y AL-KINDĪ, EL FILÓSOFO DE LOS ÁRABES

Arturo Ponce Guadian
El Colegio de México

Introducción

La transmisión de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego al mundo islámico representa un momento clave en la historia del pensamiento científico y filosófico universal.¹

Entre las obras transmitidas durante la dinastía ‘*abbāsi* (749-1258) se encontraban de manera particular los textos que conforman el *Corpus Aristotélicum*, es decir, la producción propia de Aristóteles: la lógica, la poética, la retórica, la física, la metafísica, la astronomía, la ética, la psicología y la política.²

La amplia difusión del pensamiento platónico y neoplatónico³ así como de la tradición aristotélica en todos los territorios de la islamidad hizo posible el surgimiento de una corriente de pensadores, conocidos como los “filósofos helenizantes” (*falāsifa*, sing. *faylasūf*), que habiendo asimilado la filosofía crearon un pensamiento propio desarrollando una terminología filosófica, en árabe y en persa, que expresaba un nuevo andamiaje conceptual.⁴

Entre esos pensadores destacó especialmente al-Kindī que analizó y comentó, entre otras, las obras de la tradición aristotélica, dando surgimiento

en el Islam a una corriente de pensamiento dedicada al desarrollo de la filosofía y de las disciplinas científicas.

El pensamiento filosófico y científico de al-Kindī no sólo fue difundido en el mundo islámico, sino que también llegó a ser conocido más allá de sus fronteras, al ser traducidas algunas de sus obras al latín y al hebreo⁵ durante la Edad Media y el Renacimiento.

Nuestro objetivo principal es exponer algunos aspectos de los temas relevantes del pensamiento del primer filósofo de los árabes, al-Kindī, entre ellos: la relación entre filosofía (razón) y religión (fe); la clasificación del saber filosófico; la teoría del alma y del intelecto. El planteamiento que al-Kindī hizo de estos temas representa un momento decisivo en el desarrollo de la filosofía en el Islam, pues marca la transición entre la transmisión y recepción del pensamiento griego en el mundo islámico y el surgimiento del pensamiento filosófico arabo-islámico.

El movimiento de traductores en el Islam

La amplia y rica actividad intelectual desarrollada en tierras del Oriente Medio por grupos de cristianos heterodoxos (nestorianos y monofisitas) antes de la aparición del Islam fue determinante para el surgimiento del pensamiento teológico-filosófico en el mundo islámico. Esos grupos heterodoxos desempeñaron una labor sin precedentes para la difusión del legado cultural griego e indopersa por medio de la traducción de obras escritas en griego y sánscrito al pehleví (persa medio) y al siriaco (lengua semítica).⁶

Un segundo periodo definitivo se produjo durante la dinastía ‘*abbāsī* (749-1258),⁷ cuyos califas promovieron el desarrollo de las letras, las artes y las ciencias, mediante el establecimiento de centros de investigación en los que se realizó una amplia e importante labor de traducción, del griego, del siriaco y del pehleví al árabe, llevada a cabo por bizantinos así como por pueblos de lengua aramea y sasánidas.⁸ De ahí surgió un gran circuito cultural: la herencia griega e indopersa fue asimilada por la cultura islámica, la cual a partir del siglo XII la transmitió a su vez a Europa, con el surgimiento de escuelas de traductores como la de Toledo.

En efecto, con el advenimiento de la dinastía ‘*abbāsī* y la influencia decisiva de las culturas helénica, persa e hindú se produjo el nacimiento de una nueva civilización. Los primeros califas ‘*abbāsīes*, en particular, Abū Ŷa‘far al-Manṣūr (754-775), fundador de Bagdad,⁹ Muḥammad al-Mahdī (775-785), Harūn al-Rašīd (786-809), quien estableció la biblioteca llamada *Jazānat al-Hikma* (literalmente, Alacena de la Sabiduría), y ‘Abd Allāh al-Mā’ mūn (813-833), fundador de la célebre *Bayt al-Ḥikma* (Casa de la Sabiduría),¹⁰ fueron protectores y difusores de las letras y de las ciencias.¹¹

Desde finales del siglo VIII se conjugaron los elementos necesarios que hicieron posible el surgimiento de una gran cultura en el mundo islámico: 1) la existencia de núcleos científicos herederos de las culturas griega, persa, siríaca e hindú; 2) la actividad creadora y renovadora de un grupo numeroso de sabios persas, siríacos, judíos, árabes y sabeos; 3) una libertad de discusión y de opinión que permitió a los hombres manifestar abiertamente sus ideas y desarrollar la investigación científica; 4) la actitud positiva hacia el conocimiento científico y racional que mantuvieron las diferentes cortes de la dinastía ‘*abbāsī*.¹²

En el campo de la filosofía, se atribuye a ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’ (m. c. 757), persa converso del zoroastrismo,¹³ haber sido “la primera persona dedicada en el mundo islámico a la traducción de libros de lógica para Abū Ŷa‘far al-Manṣūr”.¹⁴ Ibn Muqaffa’, al parecer en colaboración con su hijo Muḥammad, tradujo del pehleví parte del *Órganon* de Aristóteles, es decir, las *Categorías*, la *Hermenéutica* y los *Analíticos*, así como la *Isagoge* de Porfirio.¹⁵

Con el establecimiento de la *Bayt al-ḥikma* (Casa de la Sabiduría) en el año 832, el movimiento de traductores alcanzó su máximo esplendor. La Casa de la Sabiduría no sólo se distinguió como escuela de traductores sino también como un centro de investigaciones científicas, pues además de que estaba equipada con salas de lectura y una espléndida biblioteca, tenía también dos observatorios astronómicos y salas de investigación. En ella se hicieron importantes descubrimientos en astronomía, geografía, matemáticas, álgebra, trigonometría, mecánica, medicina y lo que hoy llamaríamos química.¹⁶

El califa al-Mā’ mūn confió la dirección de esta importante institución al médico nestoriano de Ŷundi-Šāpūr, Abū Zakariyyā’ Yaḥyà ibn Māsawayh (857),

quien fue asistido por el persa Abū Sahl ibn Nawbajt y por el judío Mā šā' Allāh (Mīšā ibn Atrā). A Ibn Māsawayh se le atribuyen varios escritos médicos, entre ellos un tratado árabe de oftalmología y los *Aforismos de medicina*.

Ibn Māsawayh fue sucedido en el cargo por su discípulo Ḥunayn ibn Ishāq (809-873),¹⁷ también médico nestoriano, cuya labor como traductor y director de la Casa de la Sabiduría fue en verdad relevante. Además de escribir obras originales acerca de medicina y filosofía tradujo casi toda la obra de Galeno. Entre las obras filosóficas griegas traducidas por él se encuentran el *Timeo* y la *República*, de Platón, así como el *Órganon*, de Aristóteles.

La contribución principal de Ḥunayn a la literatura filosófica árabe se funda en sus numerosas traducciones directas del griego al árabe. Ḥunayn tuvo la virtud de dominar el trasfondo cultural de su época mediante el conocimiento de las lenguas griega, siríaca, persa y árabe. Bajo la dirección de ese eminente científico trabajó un grupo de sabios y traductores, entre los que sobresalieron su hijo Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910) y su sobrino Ḥubayš ibn al-Ḥasan.¹⁸

Ishāq se ocupó en la traducción de obras de Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Menelao y Tolomeo. A Ḥubayš se le debe, entre otras, la versión de la importante obra de Galeno *De anatomicis administrationibus* (título latino según la convención), cuya influencia fue notable en los médicos y filósofos musulmanes.¹⁹

Otros traductores, cuya labor no fue menos importante, fueron: al-Ḥayyāy ibn Yūsuf ibn Maṭar (c. 786-833), traductor de los *Elementos*, de Euclides, y de una versión del *Almagesto*, de Tolomeo; 'Abd al-Masīh ibn Na'īma al-Ḥimṣī, colaborador de al-Kindī y traductor de la *Física y Sofística* (o Refutaciones de los sofistas), de Aristóteles, así como de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles, en realidad una versión de las *Enéadas* IV, V y VI, de Plotino; Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī (820-912), médico y filósofo cristiano melquita, traductor de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y de Juan Filopón a la *Física* y al *De generatione y corruptione*, de Aristóteles, y del tratado *De placitis philosophorum* del Pseudo Plutarco; Tābit ibn Qurra (827-901), miembro del grupo neopitagórico y neoplatónico de los sabeos²⁰ de Ḥarrān (Mesopotamia superior), traductor y autor de obras astronómicas y matemáticas.

Debido a la actividad emprendida por esos círculos de traductores, el mundo musulmán se apropió de los conocimientos científicos griegos. De

este modo fueron traducidas muchas de las obras matemáticas, astronómicas y geográficas de Autólico de Pitana (c. 330 a. C.), Euclides, Aristarco (c. 310-230 a. C.), Arquímedes (287-212 a. C.), Apolonio de Perga (c. 190 a. C.), Hypsicles (s. II a. C.), Teodosio (s. II-I a. C.), Menelao de Alejandría (s. I), Tolomeo y Diofanto de Alejandría (s. III). Así como los textos de medicina y botánica de Hipócrates, Dioscórides, Galeno y Oribasio de Pérgamo (c. 325-400), entre otros.

El interés de algunos traductores se centró, de manera particular, en el pensamiento filosófico griego. Algunos fragmentos de los presocráticos fueron traducidos, como Demócrito y Empédocles, parte de la obra de Platón, casi toda la de Aristóteles y sus comentaristas Amonio, Temistio, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Juan Filopón, la de los neoplatónicos Proclo y Plotino, así como la de algunos estoicos, neopitagóricos y gnósticos.²¹

Uno de los resultados de ese movimiento de traductores fue la asimilación al Islam de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego. Esto dio surgimiento, en el siglo IX, al andamiaje conceptual de la *falsafa* (filosofía) en lengua árabe²² y al desarrollo de diversas disciplinas y teorías filosóficas. Asimismo, a partir de entonces, aparecieron en el mundo islámico diversas doctrinas teológicas que tenían en común la influencia helénica.

Surgimiento de la filosofía en el Islam

En los centros del saber creados por los *‘abbāsies*, como la Casa de la Sabiduría, se acuñó gran parte de la terminología técnica de la filosofía y de la teología árabes. También se estableció la estructura y la delimitación de las ciencias racionales, cuyo esquema fue retomado por los *falāsifa*. Las ciencias racionales eran el conjunto de los conocimientos científicos y filosóficos que el mundo islámico había asimilado.

El pensamiento arabo-islámico temprano recibió con ese acervo cultural la influencia determinante de dos corrientes contrapuestas ya en Grecia. Por una parte, la ciencia jónica, esto es, un pensamiento empírico basado en los sentidos que fue transmitido principalmente por los cultivadores de la cosmología y los “físicos”.

Por otra parte, un pensamiento teológico impregnado de elementos mítico-religiosos y matemáticos, cuyos exponentes más representativos fueron pitagóricos y neoplatónicos. Físicos y teólogos sostenían concepciones diferentes acerca del mundo y del hombre. De igual manera partían de supuestos cognoscitivos diferentes, unos apoyados en la investigación física y lo sensible, y otros en la matemática, la geometría y el mundo inteligible.

Una tercera vía que tendría profundas repercusiones en la historia de la filosofía se esbozó en el método seguido por los médicos griegos, expuesto en los tratados hipocráticos *Acerca del arte* (s. v a. C.) y *Los preceptos* (s. III a. C.). Frente a las posiciones opuestas de Parménides y de Gorgias, se presentó una visión que ampliaba el criterio parmenídeo en el sentido de fundamentar el criterio de verdad no en la pura concepción racional, sino en un conocimiento genérico que incluía la posibilidad de percepción sensible junto con la comprensión racional.²³

El tratado médico *Los preceptos* –cuya tradición se remonta al siglo V (a. C.)– expone de un modo preciso esta posición decisiva:

En la práctica médica sobre todo no conviene fiarse de teorías plausibles, sino tan sólo de la experiencia unida a la razón, ya que una teoría es un conjunto de conocimientos adquiridos durante la percepción. En efecto, la percepción sensible, que es el primer estadio de la experiencia y transmite al intelecto las cosas que se le someten, se configura claramente, y el intelecto, recibiendo muchas veces estas impresiones y teniendo en cuenta la ocasión, el momento y el modo, las acumula dentro de sí y las recuerda. Estoy de acuerdo con la teoría sólo en el caso de que esté basada en los hechos y si sus conclusiones están de acuerdo con los fenómenos.²⁴

En el ámbito filosófico, el pensamiento aristotélico planteó esta tercera opción, formulando una nueva concepción del hombre y del universo. El principio de cualidad y de perfección no fue planteado por Aristóteles como distinto de las cosas y constituyendo un mundo aparte, sino como el principio interior que las cosas encierran y que les da el movimiento de la vida. En este sentido, resolvió el problema de la unión del alma y el cuerpo, considerando el alma como la forma organizadora que modela la materia y la constituye en cuerpo vivo.²⁵

Por otra parte, Aristóteles estableció la diferencia entre teólogos y filósofos, señalando que estos últimos procedían por medio de métodos rigurosos de

demostración, los teólogos, en cambio, propugnaban ciertas doctrinas en forma mítica.²⁶

La lógica aristotélica enseñó esos métodos rigurosos, por lo que Aristóteles fue reconocido por los pensadores islámicos como el más sobresaliente de los filósofos griegos. Por esto se le llamó *al-mu'allim al-awwal* (*magister primus*). El mundo musulmán pronto descubrió en la lógica aristotélica un instrumento de incuestionable valor y utilidad. En efecto, la lógica aristotélica fue clave para el surgimiento y el desarrollo de la filosofía y de la teología en el mundo islámico.

No obstante que el pensamiento aristotélico planteó una tercera vía, a menudo predominó en Grecia y en el mundo islámico la posición dualista de los teólogos respecto a la concepción del hombre:

Hay un alma humana diferente del cuerpo, contrapuesta al cuerpo, y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino, puede, en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una existencia liberada del tiempo y del cambio. Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*.²⁷

Los pensadores y sabios musulmanes tuvieron acceso a todas estas concepciones por medio del movimiento de traductores de Bagdad, que como se ha esbozado recapituló además toda una escuela nestoriana de pensamiento médico-filosófico en Oriente Medio. Por esto no es de extrañar que en los siglos IX y X surgieran filósofos que eran también médicos, astrónomos y matemáticos de primer orden.

Al-Kindī (c. 801- 873), el Filósofo de los Árabes

Abū Yūsuf Ya'qūb bin Ishāq al-Kindī es considerado como el iniciador de la filosofía en el Islam, pues realizó el paso que permitió el tránsito de la traducción de textos científicos y filosóficos griegos a la composición de obras originales.

Ibn al-Nadīm describió a al-Kindī como “el más notable de su época (*fāḍil dahrih*), único en su tiempo (*wāḥid ‘aṣrih*) por el conocimiento de todas las ciencias antiguas. Él fue llamado el Filósofo de los Árabes (*ḥaylasūf al-‘arab*); sus libros tratan de diferentes ciencias como lógica (*al-mantiq*), filosofía (*al-falsafa*), geometría (*al-handāsa*), cálculo (*al-ḥisāb*), aritmética (*al-aritmāṭiqī*), música (*al-musīqā*) y astronomía (*al-nuṣūm*), entre otras... Lo hemos considerado entre los filósofos naturales (*al-falāsifa al-ṭabi‘yyin*) debido a su preeminencia en la ciencia”.²⁸

Al-Kindī se encontró frente a dos formas de pensamiento distintas entre sí y trató de unir las, abriendo una nueva vía para que la filosofía se desarrollara en el Islam. Así, su principal logro es haber dado el paso decisivo del pensamiento religioso al pensamiento filosófico.

A partir de al-Kindī, el concepto de *falsafa* representa la continuación de la filosofía griega en el mundo islámico, es decir, la continuación de la filosofía de inspiración griega en el mundo de lengua árabe. Al respecto, destaca lo expresado por el insigne historiador Ṣā‘id al-Andalusī, al señalar que al inicio de la época islámica “no hubo nadie que destacara tanto por sus buenas cualidades para cultivar las ciencias filosóficas como para ser llamado filósofo, salvo este Ya‘qūb [al-Kindī], el cual compuso célebres obras —composiciones largas y epístolas breves— sobre la mayoría de las ciencias...”.²⁹ Asimismo, el historiador Ibn al-Qifī especificó que al-Kindī era “famoso en el Islam por su profundidad en las artes de la sabiduría de los griegos, los persas y los hindúes” (*al-muṣṭahir fī l-milla al-islāmīyya bi-l-tabahḥur fī funūn al-ḥikma al-yunāniyya wa l-fārisiyya wa l-hindīyya*).³⁰

Los planteamientos que al-Kindī expresó en torno a las relaciones entre religión y filosofía, su actitud respecto a la razón, considerándola como la facultad que hace posible un conocimiento propiamente humano,³¹ su teoría del alma y del intelecto, así como su profundo interés en torno a la cuestión del Uno y de la creación lo colocan como el primer exponente de la filosofía en el Islam.

Esbozo biográfico y escritos de al-Kindī

La vida de al-Kindī transcurrió en la época de esplendor de la dinastía ‘*abbāsi* y durante el apogeo cultural de Bagdad, que se caracteriza por ser el periodo

más fructífero del movimiento de traducciones de textos filosóficos griegos. Participó precisamente en este movimiento, al ser invitado por el califa al-Ma'mūn (813-833) a formar parte del grupo de sabios que se ocupaban en la traducción y corrección de obras científicas y filosóficas.³²

Se desconocen las fechas exactas de su vida,³³ sin embargo, los biógrafos han destacado su genealogía, pues al-Kindī descendía de diversos reyes de la famosa tribu árabe al-Kinda, que en época preislámica había intentado unir a varias tribus árabes bajo su liderazgo. El abuelo de al-Kindī, al-Aš'at ibn Qays, antes de adoptar el Islam, había sido rey de los Kinda.³⁴ Ya como musulmán fue considerado como uno de los compañeros de Mahoma y, con un grupo de pioneros musulmanes, se trasladó a Kufa, donde él y sus descendientes vivieron.

Algunos biógrafos informan que al-Kindī era de origen noble de Basra (šarīf al-ašl bašrī) y que su padre, Iṣḥāq ibn al-Šabbāḥ, fue gobernador de Kufa durante los califatos de al-Mahdī y de Harūn al-Rašīd. Ya que es el único de los *falāsifa* (filósofos musulmanes) de origen árabe se le ha conocido como el Filósofo de los Árabes.³⁵

No se sabe exactamente donde nació, generalmente se acepta que en Kufa o Basra, en esta última ciudad se desarrollaron los primeros años de su formación escolar, donde existía un amplio ambiente intelectual.

Después se trasladó a Bagdad, donde pudo completar su formación y entrar en contacto con la filosofía griega, gozando del patronazgo de los califas al-Ma'mūn y su hermano al-Mu'tasim (833-842), a quien dedicó diversos escritos y de cuyo hijo, el príncipe Ahmad, fue preceptor. En Bagdad, al-Kindī se convirtió en un reconocido "sabio en medicina, filosofía, cálculo y lógica" (*wa kāna 'āliman bi-l-ṭibb wa l-falsafa wa 'ilm al-ḥisāb wa l-mantiq*).³⁶

Durante el califato de al-Mutawakkil (847-861) cayó en desgracia en la corte por motivos político-religiosos, pues este califa era contrario al movimiento racionalista de los mu'tazilíes, además de que la familia Munaẓẓim, reputados astrónomos y mecenas de la corte, le habían retirado su apoyo por celos profesionales.³⁷

Entre los escasos datos biográficos de al-Kindī no hay referencias específicas sobre sus maestros y su formación. Sin duda, la formación científica y filosófica que adquirió fue a través de las propias obras que eran traducidas al árabe.

En este aspecto, destaca la referencia que aparece al inicio de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles:³⁸ “Tratado primero del libro de Aristóteles, el Filósofo, llamado en griego *Teología*, que es la doctrina de la divinidad, paráfrasis (*tafsīr*) de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe ‘Abd al-Masīh bin ‘Abd Allah bin Nā‘ima de Emesa y corrigió (*aslahabu*) Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Ishāq al-Kindī para Ahmad bin al Mu‘tasim bi-Allah”.³⁹

Con base en esta referencia, se sabe que al-Kindī desempeñó una labor como corrector de los textos filosóficos traducidos al árabe, así como expositor y adaptador de esas obras. Lo cierto es que conoció los textos de Aristóteles, las obras de Proclo y el neoplatónico cristiano Juan Filopón, además de otros comentaristas de Aristóteles.

La obra escrita de al-Kindī fue muy amplia, abarcando temas muy variados en filosofía, metafísica, matemáticas, geometría, astronomía, meteorología y medicina, entre otras ciencias.⁴⁰

Gran parte de las obras se han perdido y algunas fueron traducidas al latín durante el siglo XII por Gerardo de Cremona en Toledo.⁴¹ Entre sus principales obras filosóficas importa destacar las siguientes:

Libro sobre la filosofía primera (Kitāb fī l-falsafa al-ūlā),⁴² en la que intenta fundamentar filosóficamente la existencia del Uno verdadero y la contingencia del universo. Obra fundamental para el surgimiento del pensamiento filosófico en el mundo islámico, pues trata además aspectos ontológicos y epistemológicos que filósofos y teólogos en el Islam consideraron ampliamente.

Epístola sobre las definiciones y descripciones de las cosas (Risāla fī ḥudūd al-aṣyā’ wa rusūmiha),⁴³ una especie de glosario de términos filosóficos en el que se reflejan influencias aristotélicas, platónicas y neoplatónicas. Esta epístola representa el primer intento por exponer y definir los conceptos propios del saber filosófico en lengua árabe, así lo expresó Abū Rida: “Esta epístola, a pesar de su brevedad, de su poco contenido y de todas las omisiones que el culto lector contemporáneo pueda encontrar en ella, es el primer libro –hasta donde yo creo– de definiciones filosóficas entre los árabes y el primer diccionario de esos términos que ha llegado hasta nosotros”.⁴⁴ Algunos estudiosos han expuesto dudas sobre la autoría de este texto, por ejemplo, que no sea mencionado por Ibn al-Nadīm en la lista de las obras de al-Kindī y que sólo aparece en Ibn Abī Usaybi‘a la referencia general siguiente: “varias

cuestiones sobre lógica y otros temas, así como las definiciones de la filosofía (*ḥudūd al-falsafa*)”.⁴⁵

Epístola sobre los libros de Aristóteles (Risāla fī kammiyya kutub Aristū),⁴⁶ donde se expone el propósito de los tratados aristotélicos que cita y se resalta la importancia de su estudio en el orden señalado para quien aspira a conocer la filosofía. Al-Kindī trató el tema de la clasificación de la ciencia como un elemento clave para exponer el método y la manera como se estructura el conocimiento filosófico.

Epístola sobre la esencia del sueño y de la visión (Risāla fī māhiyya al-nawm wa l-rū'ayā),⁴⁷ estudio psicológico en el que concede especial atención a la imaginación como fuente de los sueños y de las visiones. La influencia de este texto fue notable entre filósofos, teólogos y místicos musulmanes.

Epístola sobre el alma (Risāla fī l-nafs),⁴⁸ un análisis del alma y sus facultades desde el punto de vista platónico y aristotélico. El estudio del alma se convirtió en un tema recurrente y decisivo para entender, por ejemplo, la relación entre epistemología y ontología.

Por último, la obra que mayor influencia ejerció en el mundo latino, *Epístola sobre el intelecto (Risāla fī l-'aql)*,⁴⁹ donde estudia las diversas funciones del intelecto de acuerdo con una cuádruple clasificación de éste.

El camino de la filosofía y la vía de la religión

En el *Libro sobre la filosofía primera*, al-Kindī consideró que “el arte humano más excelso en grado y el más noble en rango es el arte de la filosofía” (*Inna a'là al-ṣana 'a al-insāniyya manzila wa aṣrafuha martaba ṣana 'a al-falsafa*). Definió a la filosofía como “el conocimiento de las cosas en su realidad [verdadera naturaleza], en la medida de las posibilidades del hombre” (*'ilm al-aṣyā' bi-ḥaqā'iqiha bi-qadr ṭāqa al-insān*).⁵⁰

En esta notable referencia, al-Kindī destacó, en primer lugar, la preeminencia del saber filosófico frente a otro tipo de conocimiento humano. En segundo término, definió a la filosofía como el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Por último, enmarcó este conocimiento dentro de los límites o posibilidades del hombre.

En la definición de la filosofía se puede ver la influencia aristotélica, pues en la *Metafísica* se destaca que la filosofía o sabiduría es la más noble de las ciencias, ya que “estudia los primeros principios y las causas”. Por otra parte, se declara que “es acertado llamar a la filosofía la ciencia de la verdad”. Asimismo, Aristóteles especifica que “el sabio conoce todas las cosas en la medida de lo posible”.⁵¹

En seguida, al-Kindī especificó la finalidad del filósofo: “El objetivo del filósofo, en su conocimiento, es alcanzar la verdad y, en su acción, obrar de acuerdo con la verdad” (*li-anna garad al-faylasūf fi ‘ilmihī isāba al-ḥaqq, wa fi ‘amalihi al-‘amal bi-l-ḥaqq*).⁵² El objetivo del filósofo no es sólo teórico sino práctico, estableciendo la relación estrecha entre teoría y praxis (saber y actuar).

El camino que se propuso seguir al-Kindī fue el de la búsqueda de la verdad, siguiendo las huellas dejadas por Aristóteles en la *Metafísica*⁵³ respecto al conocimiento verdadero, aclarando que:

“No encontraremos la verdad que buscamos sin [conocer] la causa, pues la causa de la existencia de cada cosa y de su permanencia es la verdad, porque todo lo que tiene ser tiene verdad. Puesto que la verdad existe necesariamente, por tanto los seres existen” (*wa lasnā nayīd maḥlūbatunā min al-ḥaqq min gayr ‘illa, wa ‘illa wuḥūd kullu šay’ wa ṭabātih al-ḥaqq: li-anna kullu mā lahu aniyya lahu ḥaqīqa, fa l-ḥaqq iqtirāran mawḥūd idān al-aniyyāt mawḥūda*).⁵⁴ Importa destacar en esta cita la relación que al-Kindī establece entre *ser* y *verdad* que Aristóteles planteó así: “Por lo tanto toda cosa tiene ser en la misma medida en la que tiene verdad”.⁵⁵

En este sentido, parafraseando la *Metafísica* de Aristóteles,⁵⁶ al-Kindī destacó que:

La parte más noble y el rango más excelso de la filosofía es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la verdad primera, que es la causa de toda verdad. Porque el conocimiento de la causa es más noble que el conocimiento de lo causado, porque tenemos un conocimiento completo de cada una de las cosas sólo cuando llegamos al conocimiento de su causa (*wa ašraf al-falsafa wa a’lāha martaba al-falsafa al-ūlā: a’ni ‘ilm al-ḥaqq al-ūlā aladī huwa ‘illa kullu ḥaqq... Li-anna ‘ilm al-‘illa ašraf min ‘ilm al-ma’lūl, li-ana innamā na’lam kullu wāhid min al-ma’lūmāt ‘ilman tāman idā aḥṭanā bi-‘ilm ‘illatih*).⁵⁷

De esta manera, al-Kindī entiende el último grado de la filosofía, la filosofía primera, como “teología”, es decir, como una de las partes del conocimiento teórico que Aristóteles mencionó en su *Metafísica*: “Por lo tanto, ha de haber tres filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología”.⁵⁸ Así, el objeto del más elevado grado de la filosofía es la ciencia de la divinidad.

En este aspecto, al-Kindī plateó la convergencia entre la filosofía primera y la teología, esto es, que la filosofía y la religión coinciden en cuanto a su objeto, en cuanto a su fin. Lo cual fue planteado por él en los siguientes términos:

Porque en el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza) está [incluido] el conocimiento de la divinidad, el conocimiento de la unicidad de Dios, el conocimiento de la virtud y, en general, un conocimiento completo de todo lo que es útil y el camino para llegar a ello, así como alejarse de todo lo que es perjudicial y cuidarse de ello. La posesión de todo esto es lo mismo que nos han traído de Dios los verdaderos enviados.⁵⁹

En este texto, al-Kindī afirma de manera explícita que lo conocido por el filósofo es lo mismo que lo dado a conocer por los profetas. Lo cual reafirma en otro pasaje, al indicar que “carece de religión quien se opone a adquirir el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza), llamando a esto incredulidad”.⁶⁰

Si esto es así, si la religión y la filosofía coinciden en su objeto, entonces cuál es la diferencia entre un conocimiento y otro, es decir, cuál es el valor epistemológico de cada una de ellas. La respuesta de al-Kindī a esta cuestión la fundamenta en una diferencia metodológica entre las ciencias humanas y la ciencia divina, como las llamó al-Kindī en su *Epístola sobre los libros de Aristóteles*.

En efecto, las ciencias humanas (*al-‘ulūm al-insāniyya*), como la filosofía, requieren un gran esfuerzo, un gran estudio e investigación así como de un razonamiento discursivo lógico y matemático, que se desarrollan con el tiempo. Por lo contrario, la religión, la ciencia divina (*al-‘ilm al-ilāhī*), se adquiere en un instante, como revelación, sin necesidad de las exigencias antes referidas, esto es, sólo por el concurso de la Voluntad de Dios que proporciona a los profetas la inspiración del conocimiento de la verdad.

Al-Kindī planteó en los siguientes términos su respuesta:

El conocimiento de los enviados, el cual es una particularidad otorgada por Dios... es obtenido sin estudio, sin esfuerzo, sin investigación, sin recurrir a las matemáticas, ni requiere de tiempo. Al contrario, es obtenido por Voluntad de Dios y por la purificación e iluminación de sus almas hacia la verdad, mediante la ayuda, el apoyo, la inspiración y los mensajes de Dios. Este conocimiento es propio de los mensajeros, no de los hombres comunes. Es uno de sus maravillosos privilegios, es decir, uno de los prodigios que los distinguen de los otros hombres. Los que no son mensajeros no pueden alcanzar esta excelsa ciencia, es decir, el conocimiento de las sustancias segundas ocultas, ni el de las sustancias primeras sensibles, ni el de las manifestaciones que tienen, sin estudiar, sin recurrir a la lógica y a las matemáticas y sin tiempo.⁶¹

El texto de al-Kindī establece así la distinción metodológica entre filosofía y religión; mientras que la primera depende totalmente de las capacidades humanas, la segunda procede de la Voluntad de Dios, su origen por tanto está fuera del dominio humano.

La respuesta de al-Kindī, que trata de establecer la legitimidad de la investigación filosófica en relación con la religión —es decir la relación entre razón y fe— pone de manifiesto que el hombre puede seguir un camino, que es el propiamente humano, para obtener el conocimiento de la verdadera realidad de las cosas.

En este sentido, el planteamiento de al-Kindī podría sugerir que si religión y filosofía llevan a una misma verdad, ésta puede mostrarse por medio de dos vías discursivas: una de ellas bajo la forma de símbolos, imágenes y alegorías revelados al profeta, que son accesibles a todos los hombres, y el otro como un discurso de la razón, que los filósofos pueden adquirir y transmitir.

La respuesta de al-Kindī abrió un amplio camino por el cual habrían de transitar los filósofos musulmanes: la búsqueda de la investigación racional. Asimismo, inició un espinoso debate en torno a un tema crucial: la relación entre la razón y la fe o la relación entre filosofía y religión. En este sentido, al-Kindī preludia la posición de Alfarabi y Averroes en el mundo islámico y sus repercusiones en el mundo latino de la Edad Media y el Renacimiento, así como la respuesta decisiva de Baruch Spinoza en la Europa del siglo XVII.

Clasificación de las ciencias

Al-Kindī fue el primero entre los filósofos islámicos que a partir de la tradición platónica y aristotélica estableció una clasificación de las ciencias, que luego otros *falāsifa*, como Alfarabi y Avicena, desarrollaron. Asimismo, al-Kindī reconoció la existencia de grados en el desarrollo y adquisición del conocimiento filosófico (científico), a diferencia del conocimiento revelado.

El Filósofo de los Árabes escribió específicamente dos tratados en torno al tema de la clasificación de la ciencia, que Ibn Nadim registra, pero no se conocen actualmente, se trata del *Kitāb mā'iyya al-'ilm wa aqsāmihī* (Libro de la esencia y partes de la ciencia) y el *Kitāb aqsām al-'ilm al-insānī* (Libro de las partes de la ciencia humana).⁶²

A pesar de no contar con estas dos importantes obras, en la *Epístola sobre los libros de Aristóteles*⁶³ al-Kindī presentó una división que muestra el orden en que deben ser estudiadas las ciencias: matemáticas, lógica, física, psicología y metafísica. Como complemento de estas ciencias teóricas están las relacionadas con la actividad práctica del filósofo: ética y política.

El primer objetivo del método filosófico es fijar los términos del discurso para que los conceptos adquieran una significación concreta. Se requiere, por tanto, precisar el sentido de los términos que la *Epístola de las definiciones* expone de manera concisa y en el que se encuentran un centenar de términos con su significación filosófica.

El segundo objetivo del método filosófico es descubrir el objeto propio de cada ciencia para poder utilizar el método adecuado. La ignorancia de la relación entre objeto y método es causa de confusión y obstáculos para alcanzar el conocimiento de la realidad de las cosas.⁶⁴

Por ejemplo, al-Kindī distinguió a las ciencias que están más allá de la naturaleza, es decir, que su objeto “no tiene materia ni está acompañado de materia”. El objeto de esta ciencia —aclaró al-Kindī— no tiene una representación sensible en el alma y, por tanto, el objeto de una ciencia de ese tipo debe buscarse por medio de un “estudio intelectual”.⁶⁵

De igual modo, los que estudian las cosas naturales podrían enfrentar algunas dificultades si quisieran emplear en la consideración de tales cosas

“el examen matemático” (*al-fahṣ al-riyādī*), pues “todo lo material está dotado de materia y, por tanto, no es posible emplear el examen matemático en el estudio de las cosas materiales, porque ese examen es peculiar a lo que es inmaterial. Por lo tanto, quien aplique el examen matemático al estudio de las cosas materiales estará confuso y carecerá de la verdad”.⁶⁶

Así como Aristóteles advirtió en la *Metafísica*: “La exactitud matemática no ha de ser exigida en todos los casos, sino en aquellos que no traten de lo material. Por eso este método no puede aplicarse a la física, puesto que, verosímilmente, la naturaleza entera contiene materia”.⁶⁷

Esta búsqueda filosófica debe empezar por plantear las cuatro cuestiones epistemológicas expuestas por Aristóteles en los *Analíticos Segundos* y retomadas por al-Kindī en su *Libro sobre la filosofía primera*, a saber: si una cosa es, qué es, cuál es y porqué es. Una vez que estas cuestiones son determinadas, las cuales llevan al conocimiento de las distintas causas, se llega a comprender, con fundamento firme, la verdadera realidad de las cosas.⁶⁸

Definiciones de filosofía

En el *Tratado sobre las definiciones y las descripciones de las cosas*,⁶⁹ al-Kindī expone seis definiciones de la filosofía, a saber: 1) etimológica, 2) por su influencia imitadora, 3) por su finalidad, 4) por su “causa” o preeminencia, 5) por su dimensión humana y 6) por su esencia específica.⁷⁰

1) Definición etimológica

La filosofía (*al-falsafa*) “es el amor a la sabiduría (*ḥubb al-ḥikma*), porque “filósofo” (*ḥaylasūf*) es un compuesto de *filos*, que es amante (*muḥibb*), y de *sofía*, que es sabiduría (*al-ḥikma*)”.⁷¹ El célebre geógrafo y matemático al-Juwārizmī presentó una explicación muy precisa del significado etimológico de “filosofía”: “Filosofía (*falsafa*) deriva de la palabra griega *filāsūfiya* y su significado es amor a la sabiduría (*maḥabba al-ḥikma*)”.⁷²

2) Definición por su influencia imitadora

“La filosofía es la imitación de los actos de Dios, en la medida de las posibilidades del hombre, pues los filósofos deseaban que el hombre tuviera una virtud perfecta”.⁷³

Esta definición se remonta al *Teeteto* de Platón, en donde se declara que: “Debemos tratar de escapar de este mundo y dirigirnos al otro tan pronto como podamos. Escapar significa volvernó semejantes a Dios, en la medida de lo posible, que es volvernó justos con la ayuda de la sabiduría”.⁷⁴

3) Definición con respecto a su fin

La filosofía es la “preparación para la muerte, para los filósofos la muerte es de dos tipos: la natural, que es cuando el alma deja de emplear el cuerpo; la segunda es la mortificación de las pasiones (imāta al-šahwāt). Esta es la muerte a la que se referían los filósofos, porque la mortificación de las pasiones es el camino a la virtud (al-faḍīla)”.⁷⁵

El antecedente de esta definición se encuentra en el pasaje siguiente del *Fedón* de Platón “...los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte”.⁷⁶

4) Definición en su aspecto causal (preeminente)

Los filósofos afirmaron que la filosofía “es el arte de las artes, la sabiduría de las sabidurías (*al-šanā‘ al-šanā‘āt wa al-ḥikma al-ḥikam*)”.⁷⁷ Esta definición está relacionada con lo expuesto por al-Kindī en su *Tratado sobre la filosofía primera*, que consideró que “el arte humano más excelso en grado y el más noble en rango es la filosofía”.⁷⁸

Esta definición también es considerada de origen platónico, pues en el *Fedón* se declara que “la filosofía es la primera de las artes”, literalmente, “es el tipo de música más grande”.⁷⁹

5) Definición por su dimensión humana

“La filosofía es el conocimiento del hombre mismo (*ma‘rifā al-insān nafsih*)”.⁸⁰ Esta definición tiene su origen en la famosa frase inscrita en el templo de Delfos: “Conócete a ti mismo”, la cual fue interpretada por Sócrates en el sentido de que para conocerse a sí mismo el hombre debe considerar a su alma en tanto que inteligencia, y reconocer que por ésta se acerca a lo divino.⁸¹

6) Por su esencia específica

La última definición está relacionada con lo que al-Kindī llamó la esencia de la filosofía, puesto que la “filosofía es el conocimiento de los principios universales de las cosas, de su esencia, de su permanencia y de sus causas, en la medida de las posibilidades del hombre”.⁸²

En el *Tratado sobre la filosofía primera*, al-Kindī definió en términos similares la filosofía, esto es, como “el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza), en la medida de las posibilidades del hombre”. Esta definición tiene su origen en la *Metafísica* de Aristóteles: “la ciencia que llamamos filosofía, o sabiduría, trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas”.⁸³

Teoría del alma y del intelecto

La concepción del alma y del intelecto le permitió a al-Kindī resolver dos problemas fundamentales: uno de carácter teológico y cosmológico y otro de tipo filosófico. Primero, la inmortalidad del alma, que alcanza la inmortalidad al separarse del cuerpo y al unirse con el intelecto primero, aunque no haya plena identificación entre los dos. Segundo, la fundamentación del conocimiento científico, necesario para alcanzar, por vía distinta a la de la revelación, la verdad a la que el hombre aspira por naturaleza.⁸⁴

El alma

El estudio del alma se convirtió en al-Kindī en el tema central respecto a la razón considerada como fuente de conocimiento de la realidad, centrado en el estudio de la facultad que hace posible un conocimiento racional y en el órgano en que radica este conocimiento: el alma y el intelecto. Con esto, al-Kindī delimitó un nuevo ámbito de investigación para la filosofía en el mundo islámico: la ciencia del alma.

Al-Kindī consideró que el estudio del alma se ubicaba entre la *Física* y la *Metafísica*. En la clasificación de las ciencias que estableció en el tratado *Sobre los libros de Aristóteles*, indicó el orden en que éstos debían ser considerados, después de las matemáticas: “Primero, los libros lógicos. Segundo, los físicos. Tercero, los que tratan sobre aquello que no tiene necesidad de lo físico, subsistiendo por sí mismo sin necesitar los cuerpos, aunque se encuentra unido a los cuerpos por una especie de unión. Cuarto, los que

consideran aquello que no necesita de los cuerpos ni está unido a ellos en modo alguno”.⁸⁵

En ese mismo texto, al-Kindī enumeró los libros referentes a la tercera categoría: “lo que dijo sobre las cosas que no tienen necesidad de los cuerpos para subsistir y permanecer, pero que existen con los cuerpos, se encuentra en cuatro libros. El primero es el llamado *Sobre el alma*; el segundo, *De la sensación y de lo sensible*; el tercero, *Del sueño y de la vigilia*; el cuarto, *De la longitud y brevedad de la vida*”.⁸⁶

Al parecer, la posición intermedia que al-Kindī le otorgó a la ciencia del alma tendría como base su idea de que el principio de la vida, constituido por el alma, y las manifestaciones vitales, que se muestran a través de las facultades del alma, son intermediarias entre el mundo físico, material y corpóreo, y el mundo espiritual, separado e inmaterial, esto es, entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Esta concepción de al-Kindī está más próxima a la teoría aristotélica del alma que a la teoría platónica, que concibe al alma como la forma substancial del cuerpo. Sin embargo, también aparecen elementos platónicos en su *Discurso sobre el alma*, en donde destaca, por ejemplo, que el alma es “una substancia simple, noble y perfecta, cuya substancia procede de la misma del Creador (*inna al-nafs basīṭatun ḍat šaraf wa kamāl... ḡawharuhā min ḡawhar al-bāri*)”.⁸⁷

No obstante, al-Kindī consideró esta alma divina en términos comparables al alma intelectiva mencionada por Aristóteles en su tratado *Del alma*. Al-Kindī escribió: “La substancia del alma procede de la substancia del creador, del modo como la luz del sol procede del sol (*ka-qiyās ḡiyā’ al-šams min al-šams*). Aristóteles explicó que esta alma está desligada y separada de este cuerpo y que su substancia es una sustancia divina y espiritual (*ḡawhar ilāhī rūḡānī*), como se ve por la nobleza de su naturaleza y por su oposición a las pasiones y a la ira que provienen del cuerpo”.⁸⁸

De manera más específica, en la *Epístola sobre las definiciones* se presenta una definición del alma en sentido estrictamente aristotélico, es decir, en los términos exactos en que aparece en el *De anima*: “el alma es la perfección primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia (*al-nafs hiya istikmāl awwal li- ḡism ṭabī’ī ḡī ḡayā bi-l-quwwa*)”.⁸⁹

Asimismo, en el breve tratado *Sobre las sustancias incorpóreas*, al-Kindī mostró la influencia aristotélica al señalar que “el alma es la forma intelectual del ser vivo” (*fa-l-nafs hiya... šūra al-ḥayy al-‘aqliyya*), lo cual concuerda con lo expresado en el *De anima*: “el alma es una sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural que posee en potencia la vida”.⁹⁰ De esta manera, al-Kindī explicó que “el alma no es cuerpo, sino una sustancia (*al-nafs lā yīsm, wa hiya yāwhar*)”.⁹¹

En resumen, al presentar el alma como una sustancia simple, separada, incorpórea e inmortal, al-Kindī retomó una concepción del alma que lo acerca a la posición platónica, pero también aceptó la concepción aristotélica del alma como una sustancia y como forma intelectual del ser viviente. Por otra parte, al-Kindī combinó también la concepción tripartita del alma de Platón y Aristóteles con sus diferentes matices: alma racional, alma concupiscible y alma irascible; facultad nutritiva, facultad sensible, facultad racional.⁹²

En tanto que el alma, por su propia naturaleza, es una sustancia separada, su unión con el cuerpo debe ser accidental, pues no puede ser substancial al pertenecer el alma al mundo inteligible y el cuerpo al mundo sensible. Por lo que la manera como el alma se vincula con el cuerpo es a través de sus actos: “al-Kindī dijo que Aristóteles refirió que el alma es una sustancia simple, cuyas acciones se manifiestan a través del cuerpo. Platón dijo que el alma está unida a un cuerpo y, así, al unirse con el cuerpo, une los cuerpos y actúa sobre ellos”.⁹³

Cuando el alma se separa definitivamente del cuerpo, después de la muerte, regresa al mundo del intelecto (*‘ālam al-‘aql*), donde le es revelado todo, llegando a “conocer todo lo que hay en el mundo sin que se le pueda ocultar nada. Pues si el alma, aun cuando está unida al cuerpo en el mundo de la sombra (*al-‘ālam al-muzlim*), puede ver por la luz del sol sin permanecer en la oscuridad, ¿cómo será cuando el alma se haya desprendido y separado del cuerpo, habiendo llegado al mundo de la verdad (*‘ālam al-ḥaqq*), en el que se encuentra la luz del Creador?”⁹⁴

En efecto, cuando el alma se separa definitivamente del cuerpo, “asciende al mundo del intelecto, encima del mundo sublunar, llegando a la luz del Creador, viéndolo y adaptándose a su luz, exaltando su dominio. Entonces,

se le descubre al alma el conocimiento de toda cosa, de manera que todas las cosas se le manifiestan del mismo modo como se manifiestan al Creador”.⁹⁵

En este punto, destaca el tema plotiniano del ascenso del alma, que es un tema central del *Discurso sobre el alma*, pues el destino del alma no es otro que el retorno al mundo del intelecto, de donde procede, en el que llegará a hacerse semejante a su Creador. Al-Kindī planteó así ese retorno: “Cuando el alma se haya desligado y separado de este cuerpo y haya llegado al mundo del intelecto por encima de las esferas... entonces se le manifestará el conocimiento de toda cosa”.⁹⁶

La idea de la semejanza a Dios se remonta a la primera *Enéada* de Plotino, quien a su vez la retomó del *Teeteto* de Platón, de éste procede también la idea del retorno o conversión (*metastrophé*) del alma que aparece en la *República*.⁹⁷

El proceso del conocimiento y el intelecto humano

El contenido del *Discurso sobre el alma* tiene como marco de referencia la visión platónica del universo, la cual supone la existencia de dos mundos: por una parte, el inteligible, el mundo de la verdad y de la auténtica realidad; por otro lado, el mundo sensible, el mundo de abajo, de la sombra y de las simples apariencias, que sólo es tránsito para el alma.

De manera particular, al-Kindī mantuvo una posición más cercana a Aristóteles en relación con el tema epistemológico, al considerar las facultades propias del alma, lo que muestra un conocimiento del tratado *De Anima* de Aristóteles. Con esto, al-Kindī representó en el mundo árabe al primero de los *falāsifa* en reflexionar en torno a algunos temas expuestos en esa obra aristotélica.

En este sentido, en el tratado *Sobre la esencia del sueño y la visión*, al-Kindī explicó que el alma tiene varias facultades: la sensible; las intermedias (entre ellas la pasión, la irascibilidad, la nutrición, el desarrollo, la memoria y la imaginación); y la intelectual, la más importante de todas ellas y con la que el alma humana se identifica plenamente.⁹⁸

En ese tratado, al-Kindī no considera al alma como una substancia independiente y separada del cuerpo sino como una forma ligada al cuerpo e inicia analizando las facultades por las que ella se manifiesta. Con ello

siguió el mismo procedimiento de Aristóteles al estudiar la naturaleza del alma, indicando que “las facultades intermedias entre lo sensible (*al-ḥiss*) y el intelecto (*al-'aql*) existen todas en el hombre, que es un cuerpo vivo que crece (*al-ḡirm al-ḥayy al-nāmī*)”.⁹⁹

Esto debe interpretarse en sentido aristotélico: si la naturaleza del alma sólo puede ser conocida por sus manifestaciones, por sus facultades existentes en el hombre, considerándolo como un cuerpo que vive y se desarrolla, es porque el alma es entendida como principio de vida, como la causa primera de todas las manifestaciones de la vida.

Del mismo modo, cuando al-Kindī afirma que “si entra la corrupción al cerebro, se corrompe la percepción de las facultades anímicas que emplean para esto el órgano del cerebro”¹⁰⁰ el filósofo árabe reconoce la interdependencia entre el alma y el cuerpo. De manera que si el alma es una forma unida a un cuerpo orgánico, sus manifestaciones tienen lugar bajo un vínculo de naturaleza fisiológica con el cuerpo. Las facultades del alma están relacionadas con los diversos órganos que componen el cuerpo del ser vivo, de manera que si uno se lesiona, la facultad que se sirve de él se resiente y su operación queda debilitada.

Así, al-Kindī retoma también de Aristóteles la división de las facultades del alma, analizando primero el funcionamiento de las facultades sensible e imaginativa. Por otra parte, el estudio de la facultad intelectual lo desarrolla en su tratado *Sobre el intelecto*.

Para al-Kindī, la sensación es la facultad con la que el hombre percibe las imágenes de los objetos sensibles en su aspecto material, por medio de los órganos sensibles, los sentidos. Se trata de una facultad que sólo permite aprehender los objetos particulares, puesto que ella no puede formar conceptos, operación que es propia de la facultad intelectual, ni tampoco puede componer imágenes, que le corresponde a la facultad imaginativa o formativa.

La más importante de las facultades intermedias es la que al-Kindī denomina facultad formativa (*al-quwwa al-muṣawwara*) o imaginación, “que los sabios griegos llamaron fantasía (*al-fanāsiā*)”. La operación propia de esta facultad es la percepción de las formas sensibles individuales, pero separadas de la materia, esto es, cuando el objeto que había movido a la sensación ha desaparecido.¹⁰¹ Esta es una facultad que representa un paso más avanzado en

el proceso de aprehensión de las formas por el alma, es decir, en el proceso del conocimiento.

Mientras que en la sensación la percepción de los objetos sensibles tiene lugar en su materia misma, en la imaginación sólo sucede cuando esa materia ha desaparecido, cuando las formas sensibles están separadas de su sustrato material, lo cual implica, por tanto, un cierto grado de inmaterialidad en el proceso del conocimiento humano.

Existe otra diferencia entre las dos facultades. La sensación requiere la existencia de órganos secundarios para poder ejercerse, mientras que la imaginación prescinde de ellos.

Al-Kindī lo planteó así:

La facultad sensitiva obtiene sus objetos sensibles por mediación de un instrumento segundo y por ello le sobreviene la potencia y la debilidad tanto de fuera como de dentro, mientras que la facultad formativa obtiene su objeto sin instrumento segundo, por lo que no le sobreviene potencia o debilidad, sino que sólo lo obtiene por el alma separada, y por ello no le afectan ni la impureza ni la corrupción, aunque sea recibido en el viviente por el instrumento primero, el sentido común y el intelecto. Esta facultad formativa y otras son facultades del alma, es decir, están en el cerebro, pues este órgano es el asiento de todas estas facultades del alma (*fa-inna hādā al-'udū mawḏū' li-ḡamī' hādihī quwwa al-nafs*). En cambio, el sentido tiene instrumentos segundos, como el ojo, el conducto auditivo y la oreja, los cartílagos nasales y la nariz, la lengua con el paladar y casi todos los nervios.¹⁰²

Esta importante cita hace explícita la relación entre el cuerpo y el alma, de origen galénico, de que las facultades del alma están localizadas en el cerebro, además en ella se afirma que la imagen proporcionada por la imaginación es más pura y limpia que la forma sensible que ofrece el sentido, en virtud de que no emplea órganos corpóreos.

Luego de estudiar las facultades sensibles e intermedias, al-Kindī indica la existencia de la facultad intelectual, a cuyo estudio, como ya se ha mencionado, dedicó un breve opúsculo *Sobre el intelecto*, el cual fue traducido dos veces al latín en el siglo XII. En ese texto se combinan la noción aristotélica del intelecto (*nous*) con concepciones neoplatónicas.

El tratado *Sobre el intelecto*¹⁰³ es un intento de esclarecer los diversos sentidos de ese término, comienza con una enumeración, que atribuye a Aristóteles,

de los diversos intelectos, después distingue las distintas clases de formas, enseguida se refiere a la sensación para establecer el símil aristotélico entre sensación e intelección, finaliza con una recapitulación en torno a los cuatro tipos del intelecto.

La primera exposición sobre los diferentes intelectos es la siguiente: “La opinión de Aristóteles acerca del intelecto es que éste es de cuatro clases. La primera de ellas es el intelecto que está en acto siempre. La segunda es el intelecto que está en potencia y pertenece al alma. La tercera es el intelecto que ha pasado en el alma de la potencia al acto. La cuarta es el intelecto que llamamos segundo”.¹⁰⁴

La explicación al final del tratado es la siguiente:

Por tanto, el intelecto o es causa y principio de todos los inteligibles y de los intelectos segundos, o es segundo, perteneciendo al alma en potencia, en tanto que el alma no es inteligible en acto. El tercero es el que pertenece al alma en acto, que lo ha adquirido y se ha convertido en existente para ella, utilizándolo cuando desea y lo hace aparecer para la percepción de algo distinto desde ella; es como la escritura en el escribiente, que la tiene dispuesta y disponible, pues la adquirió y permanece en su alma, haciéndola salir y usándola cuando quiere. El cuarto es el intelecto que se manifiesta desde el alma, cuando lo hace salir, y existe en acto desde ella para algo distinto.¹⁰⁵

El primer intelecto es el que está siempre en acto y de acuerdo con la teoría de la potencia y del acto, este intelecto es necesario para que lo que está en potencia pueda pasar al acto. Este intelecto corresponda al intelecto activo de Aristóteles. El segundo intelecto es el que está en potencia en el alma, es decir, es la pura potencialidad del alma para poder recibir las formas inteligibles. Este es el intelecto pasivo de Aristóteles. El tercer intelecto, el que ha pasado de la potencia al acto, es el intelecto en hábito de los comentaristas; es el intelecto que posee el alma en acto, una vez que ya ha adquirido las formas inteligibles. Al-Kindī agregó la existencia de un cuarto intelecto, al que califica de “segundo” y que no es sino la manifestación dinámica, plenamente actualizada, del tercer intelecto.

Como en la teoría del alma, la concepción del intelecto en al-Kindī combina la tradición neoplatónica y la aristotélica. Por una parte, el intelecto es el mediador entre el mundo sensible y el inteligible, por otra, es la facultad suprema que fundamenta el conocimiento científico.¹⁰⁶

No obstante que al-Kindī parece no haber planteado en toda su profundidad el problema noético, ciertamente estableció el modelo que luego desarrollarían los filósofos en el mundo islámico. En este aspecto, introdujo en torno al problema del *nous* una división cuádruple del intelecto, cuyas fuentes o antecedentes no son conocidas del todo en la actualidad. Sin embargo, se considera que la división en cuatro aspectos del intelecto pudo haberla tomado al-Kindī del comentador alejandrino Juan Filopón.¹⁰⁷

Conclusiones

En la actualidad, la importancia de al-Kindī no ha dejado de ser reevaluada a la luz de la publicación de sus obras no sólo de carácter filosófico sino también científico. El Filósofo de los Árabes ocupa un lugar de primer orden en la historia de la filosofía en el mundo arabo-islámico. De la misma manera, la influencia de su pensamiento filosófico y científico en la Edad Media y el Renacimiento en Europa es cada vez más reconocido y estudiado.

Importa destacar algunos de los aspectos por los cuales al-Kindī es tenido como una figura de gran relevancia en el desarrollo de la *falsafa* y del pensamiento científico en la islamidad.

En primer lugar, al-Kindī es el filósofo que marca la transición entre el periodo de las traducciones y la elaboración de un pensamiento propio en el mundo arabo-islámico, pues a través de su obra se abre una amplia gama de temas que él introduce por primera vez.

En este sentido, adquiere especial relevancia su papel central en la elaboración del andamiaje conceptual filosófico en árabe que expone las definiciones necesarias para articular el discurso filosófico y científico.

Esta labor le permitió a al-Kindī plantear la necesidad de elaborar un ordenamiento y clasificación de las ciencias, teniendo como base la *paideia* griega, sobre todo, la tradición platónica, neoplatónica y aristotélica.

Entre los temas clave que planteó por primera vez en el ámbito filosófico está, por una parte, el proyecto de establecer la conciliación entre las doctrinas y perspectivas diferentes de Platón y Aristóteles. Por otro lado, la necesidad de

plantear la legitimidad de la investigación filosófica y científica, planteando la relación entre filosofía y religión, es decir, entre razón y fe.

Notas

¹ Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Leiden, E. J. Brill, 1966. George Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

² Véase especialmente, 'Abd al-Rahmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, J. Vrin, 1968; Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, University Press, 1968; Ibrahim Madkour. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, París, J. Vrin, 1969.

³ 'Abd al-Rahmān Badawī, *Aflūṭīn 'ind al-'arab. Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, El Cairo, Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1966.

⁴ Cf. Soheil F. Afnan, *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E. J. Brill, 1964.

⁵ Véase la edición latina de cuatro tratados breves de al-Kindī en Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlung des Ja'qub ben Ishaq al-Kindī*, Münster, 1897, pp. 1-64. Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī: La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, csic, 1992, pp. 118-120.

⁶ Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, vol. 1. Véase De Lacy Evans O'Leary, *How Greek science passed to the Arabs*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, caps. v y vi, del mismo autor *Arabic thought and its place in history*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1922, p. 54.

⁷ Hugh Kennedy, *The early Abbaside Caliphate. A political history*, Londres, Taylor and Francis, 1986.

⁸ Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture*, Londres, Routledge, 1999.

⁹ Bagdad se convirtió no sólo en la capital política sino en el centro intelectual de la dinastía, véase R. Arnaldez, "Sciences et philosophie dans la civilization de Bagdad sous les premiers 'abbasides", en Régis Blachère (comp.), *Bagdad*, Leiden, E. J. Brill, 1962, pp. 357-374.

¹⁰ Francoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", en Régis Morelon y Rashed Roshdi (comps.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Londres, Routledge, 1996, vol. 3, pp. 985-1007. Para una "interpretación minimalista" de la *Bayt al-ḥikma*, véase Dimitri Gutas, *op. cit.*, 1999, pp. 54-60.

¹¹ Dimitri Gutas, *op. cit.*, pp. 28-106.

¹² Véase, Aldo Mieli, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, p. 48.

¹³ Josep Puig Montada, “Ibn Moqaffa’ y el orgullo sasánida”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24 (2007), pp. 85-94.

¹⁴ Ibn al-Qifti, *Ta’rīh al-hukamā’*, ed. texto árabe Julius Lippert, Leipzig, Theodor Weicher, 1903, p. 220.

¹⁵ Aldo Mieli, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ *Ibid.* pp. 55-89 y Joseph Needham, *El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 167.

¹⁷ Rachid Hadad, “Hunayn ibn Ishāq apologiste chrétien”, en *Arabica*, t. 21, fasc. 3 (oct. 1974), pp. 292-302.

¹⁸ ‘Abdurrahmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, pp. 15-34.

¹⁹ Véase de Ibn Hunayn su “Epístola a ‘Alī ibn Yahyā sobre lo que ha sido traducido de las obras de Galeno”, en G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen un arabischen Galen-Überstzungen*. Leipzig, Lessing-Druckerei, 1925, pp. 1-53 del texto árabe.

²⁰ Los sabeos formaron una “escuela” que mezclaba el pensamiento hermético con la astrología, la astronomía y las matemáticas. Henri Corbin, *op. cit.*, p. 33. En torno al papel desempeñado por los sabeos en el movimiento de traductores, véase David Pingree, “The Sābians of Harrān and the Classical Tradition”, *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 9, núm. 1 (verano 2002), pp. 8-35.

²¹ La lista de las traducciones se encuentra en tres fuentes árabes de incalculable valor: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, edición texto árabe Gustav Flügel, Leipzig, Vogel, 1871 (*The Fihrist of Al-Nadīm*, (ed. crítica del texto árabe A. Fu’ād Sayyid), Londres, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009); Ibn al-Qiftī, *Ta’rīh al- hukamā’* (*El libro de los sabios*), edición texto árabe de Julius Lippert, 1903; Ibn Abī Usaybi’a, ‘*Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* (*Fuentes de información sobre la clasificación de los médicos*), edición texto árabe A. Müller, Königsberg-El Cairo, 1884, 2 vols.

²² Soheil Afnan, *Avicenna*, Londres, George Allen and Unwin, pp. 20-21.

²³ Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 84-85.

²⁴ Hippocrates, *Precepts*, trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 1, pp. 313, 315; Benjamin Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad. D. P. Suárez, Madrid, Ciencia Nueva, 1965, pp. 56-57.

²⁵ Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 146.

²⁶ Aristotle, *The Metaphysics*, trad. H. Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1936, vol. 1, pp. 127 (lib. III, cap. 4). Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1980, p. 16, 26 y Benjamin Farrington, *op. cit.*, pp. 120-121.

²⁷ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973, p. 344.

²⁸ Ibn al Nadim, *The Fihrist of Al-Nadīm*, (ed. crítica del texto árabe A. Fu’ād Sayyid), vol. 2-1, p. 182. Véase la traducción inglesa, *The Fihrist of al-Nadīm*, trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, vol. 2, p. 615.

²⁹ Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, trad. Eloisa Llaveró. Madrid, Trotta, 2000, p. 124. Véase también Dimitri Gutas, "Geometry and the rebirth of philosophy in Arabic with al-Kindī" en R. Arnzen y J. Thielmann, *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea*, Lovaina, Peeters Publishers, 2004, pp. 195-210.

³⁰ Ibn al-Qiftī, *op. cit.*, pp. 366-367.

³¹ Ángel Cotabarría, "El método de Al-Kindī visto a través de sus *risālas*", en J. M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica*, Leiden, E. J. Brill, vol. 1, parte 1, pp. 209-225.

³² Véase, Gerhard. Endress, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", en Ed. G. Endress y R. Kruk, *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, 1997, pp. 43-76.

³³ George Nicholas Atiyeh, *Al-Kindī, the philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, Islamic Research Institute, 1966; Peter Adamson, *Al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī: La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992.

³⁴ Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, trad. Eloisa Llaveró, Madrid, Trotta, 2000, p. 123.

³⁵ Ibn Abī 'Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, p. 206.

³⁶ *Ibíd.* vol. 1, p. 206. Šā'id al-Andalusī también destaca de al-Kindī "su profundo conocimiento de las ciencias y la gran cantidad de las mismas que dominaba", *op. cit.*, p. 122.

³⁷ Ibn Abī Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, pp. 207-208; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J. Brin, 1972, vol. 2, p. 387.

³⁸ En torno a la influencia de esta obra en el surgimiento de la filosofía en el Islam véase, Miguel Cruz Hernández, "La Teología del Pseudo Aristóteles (Kitab Utuluyiya li-Aristu) y la estructuración del neoplatonismo islámico", en *Anuario filosófico*, vol. 33, núm. 66 (2000), pp. 87-110; Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: a philosophical study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, 2002, 240 pp.; Cristina D'Ancona, "Pseudo-"Theology of Aristotle", Chapter I: Structure and Composition", en *Oriens*, vol. 36 (2001), pp. 78-112.

³⁹ Pseudo Aristóteles, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Edición del texto árabe F. Dieterici, Leipzig, J. C. Hinrichs'ache Buchhandlung, 1883, p. 1 (texto árabe). Acerca de la labor de al-Kindī como revisor y corrector, véase A. Badawi, *La transmisión de la philosophie grecque au monde árabe*, pp. 25-32.

⁴⁰ La lista de las obras de al-Kindī puede consultarse en Ibn al-Nadim, *op. cit.*, vol. 2-1, pp. 184-194. Teniendo como base esta lista, cotejada con otras fuentes, Gustav Flügel registró 265 títulos, que presentó en árabe y en traducción al alemán, véase Gustav Flügel, *Al-Kindī genannt der Philosoph der Araber*, Leipzig, 1857, pp. 20-35 (del texto alemán), pp. 36-52 (del texto árabe). A. Badawi, por su parte, presentó una lista de 59 obras conservadas en árabe, A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. 2, pp. 387-393. Véase Nicholas Rescher, *Al-Kindī: an annotated bibliography*, University of Pittsburg Press, 1965.

⁴¹ Véase la edición de Albino Nagy, *op. cit.*, pp. 1-64.

⁴² Al-Kindī, *Rasa'il*, edición del texto árabe M. 'Abd al-Hadī Abu Rīda, El Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1959 vol. 1, pp. 81-162. Versión inglesa, *Al-Kindī's Metaphysics*, trad. Alfred L. Ivry, Albany, State University of New York Press, 1974.

⁴³ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 163-179. Véase versión francesa en Al-Kindī, *Cinq épîtres*, Centre National de la Recherche Scientifique, 1976. Traducción al español en Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda (comps., y trads.), *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986. Cf. Kiki Kennedy-Day, "Al-Kindī: the first Arabic Book of Definitions", en *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Nueva York, Routledge Curzon, 2003, pp. 19-31.

⁴⁴ Véase la introducción de Abū Rīda a la *Risāla* en al-Kindī, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁵ Ibn Abī 'Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, p. 210. Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 163.

⁴⁶ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 362-374. Traducción al castellano en Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero, *op. cit.*, Cf. Ángel Cortabarría Beitia, *La classification des sciences chez al-Kindī*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1972, pp. 49-76.

⁴⁷ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 283-311.

⁴⁸ *Ibid.* vol. 1, pp. 270-280.

⁴⁹ *Ibid.* vol. 1, pp. 312-326. Traducción inglesa en Richard J. McCarthy, "Al-Kindī's treatise on the intellect: text and tentative translation" en *Islamic Studies*, vol. 3, núm. 2 (junio 1964), pp. 119-149. Véase versión francesa y estudio en Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, E. J. Brill, 1971, 166 pp.

⁵⁰ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

⁵¹ Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982b; II, 1, 993b; I, 2, 982a. Aristóteles, *Metafísica*, pp. 40-42, 78, 39.

⁵² Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 23-31.

⁵⁴ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

⁵⁵ Aristotle, *Metaphysic*, II, 1, 993b. Aristóteles, *Metafísica*, p. 79. El subrayado es nuestro.

⁵⁶ *Ibid.* I, 2 y 3, 983^a. *Ibid.* pp. 40-43.

⁵⁷ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 98, 101. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 56.

⁵⁸ Aristotle, *Metaphysics*, vi, 1, 1026^a. Aristóteles, *Metafísica*, p. 199. Cf. Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis, p. 89.

⁵⁹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 104. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 59.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 372-373.

⁶² Ibn al-Nadim, *op. cit.*, vol. 2-1, p. 184. Gustav Flügel, *op. cit.*, 36. Ángel Cortabarría Beitia, *op. cit.*, pp. 49-76. Véase Emilio Tornero Poveda, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁶³ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 364-365.

⁶⁴ A. Cortabarría, "El método de al-Kindī visto a través de sus *risālas*", pp. 214-215.

⁶⁵ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 110.

⁶⁶ *Ibid.* p. 111.

- ⁶⁷ Aristotle, *Metaphysic*, II, 3, 995a. Aristóteles, *Metafísica*, p. 83.
- ⁶⁸ Aristóteles, “Analíticos segundos”, en *Tratados de lógica*, Trad. Miguel Candel, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 393. Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 101.
- ⁶⁹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 172-173.
- ⁷⁰ Cf. A. Badawi, *Al-falsafa wa al-falāsifa fi l-hadāra al-‘arabiyya* [La filosofía y los filósofos en la cultura árabe], Susa (Túnez), Dar al-Ma‘arif li-l-taba‘ wa al-nasr, s. a., pp. 160-162.
- ⁷¹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- ⁷² Al-Khowarizmi, *Kitāb Maḥāṭib al-‘ulūm. Explicans vocabula techica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*, Ed. G. Van Vloten. Leiden, E. J. Brill, 1895, p. 131.
- ⁷³ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- ⁷⁴ Platón, *Teeteto*, ed. bilingüe, trad. Manuel Balasch. Barcelona, Anthopos, pp. 168 y 169 (176b).
- ⁷⁵ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- ⁷⁶ Plato, *Phaedo*, ed. bilingüe, trad. Harold N Fowler, Cambridge, Harvard University Press, pp. 222 y 223 (64a).
- ⁷⁷ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- ⁷⁸ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97.
- ⁷⁹ Plato, *Phaedo*, pp. 211 y 212 (61d).
- ⁸⁰ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- ⁸¹ Plato, *Alcibiades I*, Londres, William Heineman Ltd., ed. bilingüe W. R. M. Lamb, p. 173 (124b, 133b), Platón, “Alcíbiades I” en *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008, vol. 8, p. 61, 80-81. Cf. Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 45.
- ⁸² Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- ⁸³ Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982a. Aristóteles, *Metafísica*, p. 39.
- ⁸⁴ Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 100.
- ⁸⁵ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 364-365. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, trad. R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, Madrid, Coloquio, pp. 25-26.
- ⁸⁶ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 368. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 27.
- ⁸⁷ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273.
- ⁸⁸ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273. Aristotle, *De Anima*, edición bilingüe y trad. R. D. Hicks, Cambridge, University Press, 1907, pp. 32 y 33, 134 y 135 (I, 4, 409a; III, 5, 430b).
- ⁸⁹ Aristotle, *De Anima*, pp. 50 y 51 (II, 1, 412a). Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273.
- ⁹⁰ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 267. Aristotle, *De Anima*, pp. 48-51 (II, 1, 412^a).
- ⁹¹ *Ibíd.* p. 267.
- ⁹² *Ibíd.* pp. 273-274. Cf. *Epístola sobre la esencia del sueño* en Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294.
- ⁹³ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 281. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 139.
- ⁹⁴ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 274-275. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, pp. 135-136.

⁹⁵ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 275-276. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 276.

⁹⁶ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 275-276.

⁹⁷ Plotino, *Enéada primera*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, vol. 1, p. 50. Platón, *Teeteto*, pp. 168 y 169 (176b). Platón, *La República*, ed. bilingüe A. Gómez Robledo. México, UNAM, p. 256 (525b).

⁹⁸ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 141.

⁹⁹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 298. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 143.

¹⁰¹ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 295.

¹⁰² Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 297-298. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, pp. 142-143.

¹⁰³ Véase *infra* nota 49.

¹⁰⁴ Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 353-354. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 150.

¹⁰⁵ *Ibíd.* pp. 357-358. *Ibíd.* pp. 151-152.

¹⁰⁶ Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, p. 99.

¹⁰⁷ Véase Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leyden, Brill Archive, 1971, pp. 51 y 65; Cf. Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC-Dpto. de Publicaciones, 1992, p. 214.

Recepción del artículo: 31 de enero de 2013
Aceptación del artículo: 11 de marzo de 2013