



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.76984>

COSMOLOGÍA, BIOLOGÍA Y ORIGEN
DEL ALMA EN AL-FĀRĀBĪ Y
AVICENA*



COSMOLOGY, BIOLOGY, AND ORIGIN OF THE
SOUL IN AL-FĀRĀBĪ AND AVICENNA

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT**

Universidad Panamericana - Ciudad de México - México

.....
Artículo recibido el 5 de enero de 2017; aprobado el 22 de febrero de 2017.

* *Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo "Fomento a la Investigación UP 2017", bajo el código UP-CI-2017-FIL-MX-02.*

** *llopez@up.edu.mx*

Cómo citar este artículo:

MLA: López-Farjeat, L. X. "Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena." *Ideas y Valores* 68.169 (2019): 13-32.

APA: López-Farjeat, L. X. (2019). Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena. *Ideas y Valores*, 68 (169), 13-32.

CHICAGO: Luis Xavier López-Farjeat. "Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena." *Ideas y Valores* 68, n.º 169 (2019): 13-32.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se discute cómo pueden dos filósofos islámicos sostener que la generación del cuerpo es necesaria para que se origine el alma y, al mismo tiempo, afirmar que ésta puede separarse del cuerpo, ya sea transformándose en un intelecto inmaterial –en el caso de al-Fārābī–, o bien en un alma individuada e inmortal –en el caso de Avicena. El primero es cercano al hilemorfismo peripatético; el segundo adopta un dualismo robusto. Se argumenta que la integración de la cosmología, la biología y la noética conduce, en ambos casos, a una reconciliación coherente entre el origen natural del alma y su inmaterialidad.

Palabras clave: al-Fārābī, Avicena, alma, biología, cosmología, noética.

ABSTRACT

The article discusses how it is possible for two Islamic philosophers to claim that the generation of the body is necessary for the soul to arise, and, at the same time, to affirm that the latter can separate from the body, whether by becoming an immaterial intellect –in the case of al-Fārābī–, or an immortal, individual soul –in the case of Avicenna. While the former is close to Peripatetic hylemorphism, the latter adopts a robust dualism. The paper argues that the integration of cosmology, biology, and noetics leads, in both cases, to a coherent reconciliation between the natural origin of the soul and its immaterial nature.

Keywords: al-Fārābī, Avicenna, soul, biology, cosmology, noetics.

Introducción

En el contexto filosófico islámico, la mayoría de las doctrinas sobre el alma fue elaborada, durante el periodo clásico, a partir del *De anima* de Aristóteles. No obstante, hubo distintos modos de asimilar la visión aristotélica del alma, muchos de los cuales revelan un notorio trasfondo neoplatónico procedente de diversas fuentes, como Proclo, Plotino, y comentaristas de la antigüedad tardía, como Alejandro de Afrodisia, Simplicio y Temistio (cf. Ramón Guerrero 1992 58-110; Janos 2010; 2012 4-6, 11-37; D’Ancona 2014). Tanto al-Fārābī (ca. 950) como Avicena (ca. 1037) son buenos ejemplos de esta suerte de hibridación de las fuentes peripatéticas y neoplatónicas. Al explicar el origen (*hudūth*) del alma, ambos filósofos recurren, por un lado, a una elaborada estructura cosmológica del universo, donde se combinan el emanacionismo neoplatónico y la concepción aristotélica de las esferas celestes, y, por otro lado, vinculan dicha cosmología con algunas consideraciones biológicas con el fin de explicar el origen y la interacción entre el cuerpo y el alma.

A pesar de su impronta neoplatónica, la postura de al-Fārābī es más cercana al punto de vista peripatético, ya que sostiene que el intelecto puede existir separado del cuerpo, mientras que, por su parte, Avicena se distancia de la visión aristotélica y peripatética, al asumir una posición categórica con respecto a la individuación y la inmortalidad del alma. Sin embargo, ambas teorías parecen problemáticas cuando se explica que el alma se origina con el cuerpo y que, no obstante, es capaz de convertirse en una sustancia separada e inmaterial, ya sea en un intelecto o en un alma individuada. En lo que sigue me enfocaré precisamente en ese problema: ¿cómo es posible sostener que la generación del cuerpo es necesaria para que se origine el alma y, al mismo tiempo, afirmar que el alma puede separarse del cuerpo, ya sea transformándose en un intelecto inmaterial –en el caso de al-Fārābī–, o bien en un alma individuada e inmortal –en el caso de Avicena–?¹

Expondré brevemente las cosmologías de estos dos filósofos centrándome en aquella fase del proceso en donde se originan el alma y el cuerpo. Mostraré que al-Fārābī es más fiel al hilemorfismo aristotélico y peripatético proveniente, sobre todo, de Alejandro de Afrodisia –incluidas las dificultades inherentes de esta postura, si bien no las discutiré en detalle–, mientras que Avicena adopta un dualismo robusto, que implica dificultades similares a las enfrentadas por al-Fārābī. Argumentaré que, a pesar de las dificultades que existen en los planteamientos de estos dos filósofos en torno a la relación del cuerpo y el alma, en ambos casos existen alternativas para reconciliar el origen natural del alma con

1 Para una discusión sobre los problemas que enfrenta Avicena al plantear el origen temporal del alma, véase Marmura (2008).

su inmaterialidad. Para ello, trataré algunos aspectos de sus concepciones del intelecto desde donde se muestra la necesaria vinculación entre la cosmología, la noética y la biología. En la cantidad de literatura secundaria que existe sobre estos temas, pocas veces se considera la importancia de los procesos biológicos en los planteamientos de estos dos filósofos;² de ahí la pertinencia de traerlos a colación.

La cosmología y el origen biológico del alma según al-Fārābī

La cosmología de al-Fārābī parte de un modelo emanacionista jerárquico, constituido por seis principios: a) el Primer Existente o Primera Causa, b) los intelectos segundos, c) el intelecto activo (o agente), d) el alma, e) la forma y f) la materia (cf. al-Fārābī 1964 31, 2008 53). La Primera Causa es una, única y excluye dentro de sí misma cualquier tipo de multiplicidad, a diferencia de todos los demás principios, que sí son múltiples. El Primer Existente, los intelectos segundos y el intelecto activo son incorpóreos, inmateriales y permanecen separados; por su parte, el alma, la forma y la materia no son cuerpos, aunque tienen relación con cuerpos. El alma es uno de los principios originados a través del proceso emanativo y es descrita como un principio que no es en sí un cuerpo, a pesar de que sí está en uno. En el universo existen seis tipos de cuerpos que, en orden descendente, son a) los cuerpos celestes, b) los animales racionales, c) los animales no racionales, d) las plantas, e) los minerales y f) los cuatro elementos (cf. al-Fārābī 1964 31, 2008 54; López-Farjeat 2016b).

Si nos atenemos al proceso emanativo (*fayḍ*) descrito por al-Fārābī y también, como veremos, por Avicena, nos encontraremos con que la existencia de todo ser procede del Primer Existente (*mawḥūd al-awwal*), que es perfecto, eterno, perenne, incausado, indivisible, libre de materia y carente de forma, sin otro propósito o fin externo a él mismo, sin algo equiparable u opuesto (cf. al-Fārābī 1985 56-89; Avicena 2005 318-338).³ El Primer Existente se distingue de todos los demás seres debido a su unicidad, que es su esencia. Esta descripción parece asemejarse a la concepción neoplatónica del Uno, aunque no es exactamente la misma. Avicena y al-Fārābī sostienen que este Primer Existente, dado que no está en la materia ni tampoco posee materia, debería por tanto ser un intelecto en acto (*'aql bi'l fi'l*). El Primer Existente también es

2 En un texto publicado hace un par de años (López-Farjeat 2016b), intenté integrar la importancia que tienen las consideraciones biológicas en la epistemología y la psicología de al-Fārābī. En este artículo retomo parte del trabajo que apareció en dicho texto, pero aquí hago énfasis en la generación biológica del alma e intento armonizarla con la separación del intelecto.

3 En Lizzini (cf. 27-87) pueden verse importantes observaciones sobre la noción de “emanación” en Avicena y sus antecesores.

inteligible (*ma'qūl*) a través de su substancia y su identidad consiste en ser simultáneamente el acto, el sujeto y el objeto de su propia intelección (cf. al-Fārābī 1985 70-71; Avicena 2005 327-331).

Tanto al-Fārābī como Avicena sostienen que el Primer Existente necesariamente lleva todo ser del universo a la existencia. Sin embargo, esto no implica ninguna adición a su propia perfección. En la emanación inicial, los intelectos segundos proceden del Primer Existente. Por su parte, dichos intelectos, a través de la aprehensión de sí mismos y de la del Primer Existente, son la causa que da lugar a los cuerpos celestes. El número de intelectos segundos o causas segundas es idéntico al de las esferas celestes, comenzando por la más alta de todas, a saber, el primer cielo, hasta la última, esto es, la esfera de la Luna (cf. al-Fārābī 1964 32, 2008 54; Avicena 2005 325-326). Ambos filósofos enumeran explícitamente nueve esferas, comenzando por el primer cielo, seguido de las estrellas fijas, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna (cf. al-Fārābī 1985 100-105). Existe además un décimo intelecto, esto es, el intelecto activo (*'aql al-fa'āl*), cuya actividad es de gran relevancia particularmente por dos razones: primero, porque este intelecto, junto con las esferas celestes, rige el mundo sublunar e incluso interviene en los procesos de generación y corrupción, en los que se incluye el origen del alma (cf. al-Fārābī 1938 29-30, 2007 75);⁴ segundo, porque este intelecto también es el proveedor de los primeros principios del entendimiento, a través de los cuales los seres humanos pueden alcanzar la felicidad (cf. al-Fārābī 1985 204-205).

Los tres principios restantes (esto es, el alma, la materia y la forma) están relacionados con los diferentes cuerpos que constituyen el universo. En este caso, como se resaltaré en la siguiente sección, al-Fārābī y Avicena entienden de manera distinta la relación entre la materia y la forma. En el *Libro de la política* al-Fārābī explica el alma, la materia y la forma en ese orden; sin embargo, en *La ciudad ideal* explica primero qué son la materia y la forma, y posteriormente ofrece una explicación meticulosa del alma y sus facultades (cf. al-Fārābī 1985 134-163). En otro lugar he explicado que esta segunda aproximación me parece más clara, primero, porque parte de lo más imperfecto –la materia prima–, hasta llegar a lo más excelente –el alma racional– (cf. López-Farjeat 2016b); por otra parte, esta secuencia muestra de modo más preciso el hilemorfismo de al-Fārābī, según el cual la materia es el substrato de la forma, aunque, al mismo tiempo, la materia solo existe gracias a la forma (cf. al-Fārābī 1985 108-109).

4 El único texto de al-Fārābī donde se describe el mundo natural como emanado a partir del intelecto agente es el *Tratado acerca del intelecto*. No obstante, en el *Libro de la política* y *La ciudad ideal*, esta tarea es adscrita a las esferas celestes.

En lo que respecta al origen y la composición de la materia, al-Fārābī indica que el movimiento circular de las esferas celestes genera la materia prima (*al-madda al-ūlā*), que es compartida por todos los cuerpos en el mundo sublunar. Los cuatro elementos proceden de la materia prima, y cuando dichos elementos se combinan y mezclan de diferentes formas –a la vez que son influidos en este proceso por los cuerpos celestes–, generan varios tipos de cuerpos: minerales, plantas, animales no racionales y animales racionales (cf. al-Fārābī 1985 112-115).⁵ Dado que la materia es el substrato de la forma, las diferentes formas aparecen cuando tiene lugar la combinación de los elementos y, de esta manera, se originan diferentes tipos de cuerpos. Así como hay distintos tipos de cuerpos, también hay diferentes tipos de formas, algunas de menor perfección, como serían las de los minerales y las plantas, mientras que otras serán más perfectas, como es el caso de los animales racionales. La perfección de todos estos seres se da en función de las facultades que cada cuerpo posee según su disposición natural. De este modo, mientras que las plantas tienen facultades básicas, por ejemplo, la nutrición y la reproducción, los animales racionales cuentan con una facultad superior, esto es, el intelecto, que permite a los seres humanos aprehender en acto los inteligibles. Nótese la clasificación jerárquica de los seres aquí establecida.

En el *Libro de la política*, al-Fārābī explica que la forma es la actualización de la materia, en la medida en que aquella es más excelente que esta; sin embargo, la materia es el sustrato de la forma y sin ella no hay forma:

la forma no existe para que la materia pueda existir por medio de ella, ni tampoco fue creada para la materia. Sin embargo, la materia existe en aras de la forma –es decir, para que la forma sea constituida por esta–. Por lo tanto, la forma es, en este sentido, más excelente que la materia. Y la materia supera a la forma en cuanto que no necesita estar en un sujeto para existir, mientras que la forma sí lo requiere. (al-Fārābī 1964 39, 2008 64)

Resulta claro, a partir del pasaje anterior, que al-Fārābī es partidario del hilemorfismo aristotélico, en donde el alma se concibe como la forma o la actualización del cuerpo. Al igual que Aristóteles (cf. *De anima* 2.1, 412a19), al-Fārābī afirma que el alma es responsable de las capacidades u operaciones del cuerpo humano. No solo existen coincidencias entre estos dos filósofos en lo que respecta a la definición del alma, sino que al-Fārābī sigue de cerca a Aristóteles, incluso en el modo de comprender las capacidades biológicas y perceptivas tanto de los animales

5 Para un mayor análisis y discusión en torno a la influencia y proceso causal de los cuerpos celestes, véase Druart (1981 35-45) y Janos (2012 115-202).

como de los seres humanos (cf. *De anima* 2.3). Como Aristóteles (cf. *De Generatione Animalium* 2, 743b25-30), al-Fārābī sostiene que el corazón es la fuente del calor o espíritu vital innato que se extiende a través de los vasos sanguíneos, sosteniendo y preservando así todas las partes del cuerpo. El segundo órgano en orden de importancia, el cerebro, regula el calor diseminado por el corazón (cf. al-Fārābī 1985 176-177). Dicho calor innato es el principio de vida.

al-Fārābī sostiene que la conformidad que existe entre el cuerpo humano y su correspondiente serie de facultades solo es posible cuando el calor del corazón alcanza determinada temperatura. Siguiendo nuevamente a Aristóteles (cf. *De Generatione Animalium* 2, 733b1739b30), al-Fārābī explica el papel de la facultad reproductiva con referencia al origen del cuerpo y del alma (cf. al-Fārābī 1985 186-197). al-Fārābī sostiene que a la hembra le corresponde la preparación de la materia, mientras que al macho le compete la de la forma. De nuevo, este filósofo insiste en la centralidad del corazón, que provee la materia del ser vivo por medio del útero, mientras que la forma es dada a través del órgano generador del semen.

Una vez en el útero, el semen se encuentra con la sangre previamente preparada por aquel para recibir la forma humana contenida en el semen. Este, por su parte, confiere a la sangre la capacidad de moverse y dar inicio a la conformación de los diferentes órganos del cuerpo humano. Así, la sangre del útero funge como la materia que recibe la forma humana contenida en el semen, lo que equivale a decir que este sirve como el cuajo gracias al cual la leche se corta. Tal y como ocurre con el cuajo respecto de la leche fresca, el semen no forma parte de la sangre coagulada ni de su materia. Por lo tanto, el embrión es constituido de la misma manera en que la leche fresca se corta gracias a la acción del principio que permite que la leche se corte, a saber, el cuajo.

Cuando la sangre en el útero recibe la forma provista por el semen, lo primero que surge es precisamente el corazón (cf. al-Fārābī 1985 186-187). El resto de los órganos se origina solo cuando las demás facultades, comenzando por la facultad nutritiva, ya están presentes en el corazón. Los órganos en desarrollo incluyen aquellos dotados de las facultades procreativas propias de las hembras y propias de los machos. Por lo tanto, macho y hembra tienen en común todos los órganos excepto aquellos con funciones reproductivas y, de manera similar, ambos comparten todas las facultades del alma, esto es, las facultades sensitiva, imaginativa y racional (cf. *id.* 196-197).

Esta detallada aproximación biológica explica el surgimiento de las facultades perceptivas tanto en los animales como en los seres humanos. Ambos poseen la capacidad de sentir, por lo que pueden recibir las impresiones producidas por los objetos externos y, gracias a la facultad

imaginativa, pueden retener los sensibles aun cuando ya no están en contacto con el mundo exterior. En el caso de los seres humanos, además de la facultad imaginativa, la facultad racional resulta esencial para la cognición: la cognición humana se caracteriza no tanto por la mera adquisición de formas sensibles, sino más bien por la adquisición de inteligibles. Precisamente, cuando se refiere al alma humana, al-Fārābī afirma que la parte racional puede llegar a desarrollarse hasta alcanzar tal grado de perfección que ya no requiere del cuerpo, con lo que se asemeja al estado de un ente separado (cf. 1964 37-38, 2008 62-63). En otras palabras, la parte racional es capaz de separarse de las otras facultades –esto es, de las facultades sensitiva, apetitiva e imaginativa– para lograr la perfección transformándose en un intelecto eterno e imperecedero.

Como puede observarse, al-Fārābī explica el origen del alma y sus facultades por medio de un elaborado proceso cosmológico y biológico, a través del cual el alma humana alcanza progresivamente una mayor perfección, hasta convertirse en un intelecto separado que ya no requiere del cuerpo. al-Fārābī concibe una suerte de proceso por el cual el intelecto se libera del cuerpo, algo que acontece cuando somos capaces de aprehender contenidos cognitivos inmateriales, esto es, los inteligibles. Por lo tanto, al-Fārābī sostiene que es posible que el intelecto se separe del cuerpo antes de la muerte. En otras palabras, aquí debemos distinguir dos aspectos diferentes: por un lado, al-Fārābī cree que el conocimiento humano es capaz de sobrepasar la corporalidad, de modo que aquello que se encuentra más allá de lo corpóreo es el intelecto. Por otro lado, una cuestión diferente será si dicho intelecto separado del cuerpo es inmortal, no en el sentido de que posea la capacidad de realizar actos cognitivos con independencia del cuerpo, sino en cuanto que prevalece como una substancia tras la muerte del cuerpo. En el segundo caso, me parece que al-Fārābī no construye argumentos claros a favor de la inmortalidad de un alma individual, con lo que da la impresión de que su postura no está lo suficientemente bien definida: si bien en *La ciudad ideal* menciona de paso que las almas individuales subsisten tras el deceso del cuerpo, y existen además algunos otros pasajes en los que sugiere que las almas individuales son inmortales, la mayoría de sus argumentos se dirige más bien a probar la inmaterialidad del intelecto.

Aunque la cosmología de al-Fārābī está fuertemente influida por el neoplatonismo, se podría afirmar que su biología y su concepción del alma son más cercanas a Aristóteles y a la tradición peripatética. El alma, en este caso, es entendida como algo que se origina en cuanto el cuerpo ha alcanzado el desarrollo necesario de sus órganos, por lo que es capaz de actualizar las capacidades que puede desempeñar de acuerdo con su constitución corporal. Sin embargo, las almas racionales son capaces de llevar a cabo una actividad que rebasa la corporalidad. No obstante,

esta postura es problemática. Parece que el semen transmite la forma que posibilita la generación del cuerpo, y una vez que este se convierte en un embrión (*i.e.* en cuanto el corazón se ha formado), entonces se origina el alma. Esta explicación sugiere que, en una fase temprana del proceso, existe una estrecha correlación entre el cuerpo y el alma. De hecho, el alma surge a partir de un proceso biológico inducido por la emanación cosmológica explicada al comienzo de este apartado, por lo que parece que aquella es material o está estrechamente relacionada con la materia en el momento de su origen, si bien se desarrolla hasta convertirse en un intelecto inmaterial. Para comprender cómo es que esto sucede, hemos de considerar, no obstante, la teoría del intelecto de al-Fārābī.

Uno de los temas más estudiados y discutidos en la tradición aristotélica es la explicación del intelecto que aparece en *De anima* 3.4. Es conocido que ese apartado resulta particularmente problemático y los comentaristas de la antigüedad tardía y el medievo se arriesgaron a hacer una variedad de interpretaciones. La aproximación de al-Fārābī es muy cercana a la de Alejandro de Afrodisia. al-Fārābī distingue cuatro clases de intelecto (*ʿaql*): a) intelecto en potencia (*ʿaql bi-l-quwah*) o material, b) intelecto actual o intelecto en acto (*ʿaql biʿl-fiʿl*), c) intelecto adquirido (*ʿaql al-mustafād*) y d) intelecto activo o agente (*ʿaql al-faʿāl*) (cf. 1938 9-11, 2007 70-71).⁶ De estos cuatro, como explico a continuación, el cuarto es un intelecto separado, pero los tres primeros son, en realidad, modos por los que pasa el intelecto humano en el proceso de aprehensión de inteligibles.

En términos generales, al-Fārābī define el intelecto como “una disposición en la materia que está preparada para recibir las impresiones de los inteligibles, siendo en sí mismo potencialmente intelecto [e ‘intelecto material’], y siendo potencialmente inteligible” (1985 198-199). Al igual que Alejandro de Afrodisia (cf. 2004 26-27), al-Fārābī describe el intelecto en potencia como una “disposición natural” (ἐπιτηδειότης / *istiʿdād*) con la que nacen todos los seres humanos (cf. Geoffroy 2004). El intelecto en potencia o intelecto material (νοῦς ὑλικός) (un término también acuñado por Alejandro de Afrodisia, cf. 2004 24) se define como un alma, una parte del alma, una de las facultades del alma, o bien algo que está en potencia de abstraer las formas de su materia y que puede transformar

6 Estas distinciones, de hecho, no están presentes en *De anima* de Aristóteles, sino en el *Tratado acerca del intelecto* de Alejandro de Afrodisia (2004 24-44). Esto pone en evidencia que al-Fārābī se basa, en gran medida, en este último autor, como ya algunos especialistas han hecho notar. Véase Davidson (48-63, 65-70), Geoffroy (2002) y Vallat (33-42). Para el texto de Alejandro de Afrodisia en árabe y la influencia que tuvo en la tradición árabe en general, véase Finnegan (159-202).

estas en formas para sí mismo (cf. al-Fārābī 1938 12-16, 2007 71-72).⁷ Cuando estas formas son abstraídas, se convierten en inteligibles, esto es, en formas del intelecto material. Cuando estos inteligibles en potencia llegan a ser en el intelecto material, este se transforma en intelecto en acto y los inteligibles en potencia pasan a ser inteligibles en acto. La existencia de los inteligibles en acto es diferente de aquella de los inteligibles o formas potenciales unidos a la materia. Cuando permanecen externas al alma y unidas a la materia, las formas son afectadas por el lugar, el tiempo, la posición, la cantidad y aspectos semejantes; pero cuando las formas se transforman en inteligibles actuales en el alma, muchas de estas cualidades son removidas y, por ende, su existencia pasa a ser diferente de su existencia previa en cuanto que formas de cuerpos externos al alma (cf. al-Fārābī 1938 16-17, 2007 72).

Dado que el intelecto en acto se convierte él mismo en los inteligibles actuales, aquel y estos son, por tanto, una y la misma cosa: lo que es comprendido no difiere del intelecto mismo, dado que el inteligible actual se ha convertido en la forma del intelecto actual. El proceso de actualización de los inteligibles puede continuar hasta que el intelecto en acto es capaz de comprender por sí mismo sin requerir de inteligibles externos a él. Cuando se alcanza esta etapa en la intelección, el intelecto actual se convierte en el así llamado intelecto adquirido:

El intelecto adquirido es como un sujeto para aquellas [formas], siendo que a la vez es como la forma del intelecto en acto. El intelecto en acto es como el sujeto y como la materia para el intelecto adquirido, mientras que también es como la forma para el [intelecto en potencia]. Dicho [intelecto en potencia] es como la materia. En este nivel, las formas comienzan a reducirse a formas corporales y materiales, y sea lo que fueran antes de este momento proceden a separarse gradualmente de la materia, cada una de una manera diferente y en un nivel distinto. (al-Fārābī 1938 19-21, 2007 72-73)

De acuerdo con el pasaje anterior, al ser abstraídas, las formas vinculadas a la materia pasan a ser inteligibles en acto, precisamente en el intelecto en acto. Ahora bien, en el caso de aquellas formas que no están en la materia y que nunca fueron formas en ella (*i.e.* las entidades separadas pertenecientes al ámbito supralunar), el proceso de abstracción no es necesario. Esta clase de formas no son aprehendidas por el intelecto en acto sino por el intelecto adquirido. En otras palabras, el intelecto adquirido es aquel que posibilita la captación de las formas separadas en conjunción con el intelecto agente o activo. Esta postura difiere de

7 Para un análisis exhaustivo sobre el modo como al-Fārābī concibe la abstracción, véase Taylor (2006 151-168).

la de Aristóteles, ya que al-Fārābī, siguiendo de nuevo a Alejandro de Afrodisia (cf. 2004 42-44), establece un nexo entre la psicología y la cosmología, es decir, entre el intelecto adquirido y el intelecto activo.

Recuérdese que, en el modelo cosmológico de al-Fārābī, el intelecto activo o agente aparece como una forma separada que no está, nunca ha estado, ni jamás estará vinculada a la materia. El intelecto activo es aquel que transforma el intelecto material en un intelecto en acto, así como aquel que convierte a los inteligibles en potencia en inteligibles en acto. Ahora bien, respecto de la intervención del intelecto activo o agente en el proceso descrito, al-Fārābī recurre a la conocida analogía de la luz, empleada por Aristóteles en *De anima* 3, y que, como es sabido, dio pie a gran cantidad de discusiones entre los comentaristas de Aristóteles en la antigüedad tardía y en el medievo. El modo como al-Fārābī reelabora esta analogía recuerda a Alejandro de Afrodisia y a Temistio (cf. Davidson 50). La analogía funciona equiparando la relación que guardan el intelecto activo y el intelecto material con aquella que existe entre el Sol y la vista (cf. al-Fārābī 1938 24-27, 2007 74-75): así como el Sol es fuente de luz, el intelecto activo también lo es (cf. Davidson 50).

El intelecto activo provee un flujo de luz, a través del cual el intelecto humano es iluminado, lo que permite que este aprehenda activamente las formas por vía de la abstracción. El modo como el intelecto activo ilumina es análogo a la manera como la luz del Sol permite que se dé la vista: la luz permite que se actualice aquella, que los colores sean visibles en acto y que además el ojo perciba la luz; de manera análoga, el intelecto activo ilumina al intelecto material, lo actualiza y permite que transforme los inteligibles en potencia (las impresiones almacenadas en la imaginación) en inteligibles en acto, así como permite que el propio intelecto se conozca a sí mismo e incluso haga del intelecto activo un objeto de intelección.

A través del proceso intelectual recién descrito, el intelecto activo acerca progresivamente las formas en la materia a las formas inmatrimales, con lo que hace surgir al intelecto adquirido. De este modo, el intelecto humano se va volviendo progresivamente más cercano al intelecto activo. De acuerdo con la postura de al-Fārābī, esta constituye precisamente la meta definitiva y la felicidad (*saādah*) de los seres humanos, y también representa el modo como se alcanza la perfección definitiva: a través del proceso intelectual, el intelecto adquirido se convierte progresivamente en una substancia que ejecuta la acción por medio de la cual se realiza a sí mismo como substancia y, de esta manera, en la vida venidera (*hayāh al-ākhirah*) permanece en la existencia (cf. al-Fārābī 1938 27, 31-32; 2007 75-76). A través de este proceso gradual de perfección, el intelecto adquirido acaba actuando sobre sí mismo y hace equivalente su propia acción con su propia existencia.

Una vez que esta etapa ha sido alcanzada, el cuerpo ya no es necesario como materia del intelecto adquirido para poder subsistir, mientras que en un primer momento el cuerpo era requerido para que acciones como la percepción y la imaginación fueran posibles. Por lo tanto, la existencia más perfecta que el intelecto puede alcanzar es aquella en la que subsiste con independencia del cuerpo. Esto es lo que al-Fārābī parece defender cuando alude a cierta clase de “inmortalidad” y, en este sentido, su postura es más cercana a la de la tradición peripatética, especialmente a la de Alejandro de Afrodisia. Los seres humanos consiguen su perfección más elevada a través de un proceso intelectual que, paulatinamente, les permite prescindir de la corporalidad.

Cosmología y origen biológico del alma en Avicena

En *Ilāhiyāt* 9, Avicena describe el origen del mundo como una emanación eterna y necesaria, de modo muy similar a como lo hace al-Fārābī.⁸ En dicho texto, Avicena describe el proceso emanativo que se origina a partir de la autocontemplación de la Primera Causa (también llamada Ser Necesario o Dios), que da lugar al primer intelecto inmaterial, del que proviene la multiplicidad del mundo inmaterial y también los mundos celeste y físico del cosmos visible (*cf.* Avicena 2005 326-338).⁹ Si bien ese primer intelecto creado es incorruptible e inmaterialmente eterno, la distinción entre la Primera Causa y sus efectos radica en que, aunque aquella es el Ser Necesario (simple, perfecto, inmutable, uno, solo, único y en el que esencia y existencia coinciden), toda su creación¹⁰ –esto es, sus efectos considerados individual y colectivamente– está conformada por seres posibles que son posibles *in se* (*mumkin al-wuyūd bi dhātihi*) y necesarios por otro (*min ghairihi*), a saber, a través del Existente Necesario (*cf.* Avicena 2005 30). Por ende, existe una suerte de necesidad causal que se requiere para sustentar la existencia del mundo.

De acuerdo con Avicena, el primer intelecto “emana” de la Primera Causa (o Ser Necesario), en un proceso que jerárquicamente describe el origen de los seres posibles a través de una emanación eterna y necesaria

8 Aunque la cercanía entre las cosmologías, específicamente en lo que respecta a la generación del movimiento, ha sido discutida por Janos (2011).

9 Para una caracterización más completa de esta primera causa y sus antecedentes, véase Taylor (2016 225-247).

10 Aunque Avicena concibe un modelo emanacionista, utiliza recurrentemente el término “creación” (*ibdā*) en un sentido metafísico, para indicar que los seres posibles dependen de la Primera Causa o Ser Necesario. “Creación” no se refiere aquí a creación *ex nihilo*, sino a un proceso permanente a través del cual Dios hace posible que los demás seres existan. Véase Frank (1992), Janssens (1997), Lizzini (2010), Acar (2010 77-90) y López-Farjeat (2016a 131-140).

del primer intelecto creado –la fuente de la multiplicidad– que contempla tanto al Ser Necesario como a sí mismo. Este primer intelecto, aunque posible en sí mismo, es necesario a través de la Primera Causa o Ser Necesario. La naturaleza del primer intelecto es, lógicamente, intelectual en cuanto que proviene de la Primera Causa, que es un intelecto inmaterial puro que, al mismo tiempo, es inteligente y objeto de intelección. El primer intelecto emanado conoce de tres modos: a) se conoce a sí mismo como necesario, b) a sí mismo como posibilidad y c) conoce aquello de lo que procede (esto es, el Ser Necesario); a su vez, a través de estos modos de conocer, este primer intelecto genera tres cosas distintas respectivamente: a) el alma de la primera esfera celeste, b) el cuerpo de la primera esfera celeste y c) el segundo intelecto del que provendrán de manera similar un tercer intelecto, su alma y su cuerpo. De acuerdo con *Ilāhiyāt* 9.3-4, las emanaciones restantes siguen el mismo proceso hasta completar las demás esferas celestes, las mismas nueve que encontramos en la cosmología de al-Fārābī (cf. Avicena 2005 318-334). Finalmente, en el décimo y último eslabón del proceso, el intelecto activo o agente, también llamado por Avicena el “dador de formas” (cf. 2005 325-326, 334-338), completa la emanación de los intelectos separados y de aquí surge el mundo sublunar.

Este proceso emanativo revela, como ocurre en el caso de al-Fārābī y otras cosmologías neoplatónicas, que la Primera Causa es responsable de la actualidad de la existencia o de la necesidad de cada relación causa-efecto, como causa primera de todas ellas. El mundo depende del acto causal metafísico, creativo y eficiente, que da origen al primer intelecto emanado como una entidad externa respecto de la substancia divina. Este intelecto y todos los seres posibles son resultado de la acción emanativa del Ser Necesario. En *Ilāhiyāt* 1.6, Avicena emplea el término “creación” (*ibdā*) en un sentido metafísico, es decir, concibiendo a Dios como la Primera Causa de todo ser, donde el término “creación” implica que el Ser Necesario perpetuamente origina a los seres posibles, que también se vuelven necesarios por Él. En este proceso emanativo eterno, la Primera Causa es la causa próxima del primer intelecto, y esta causación se torna mucho más distante en el caso de las creaturas del mundo sublunar. Esto significa que si bien el Existente Necesario es la Primera Causa que encumbra el proceso emanativo, entre Aquel y las creaturas existe una multiplicidad de causas eficientes y de efectos.

Ahora bien, en lo que respecta al alma, Avicena explica que esta surge del intelecto activo o agente que, como ya se explicó, es responsable de un proceso emanativo en el que la forma (*i.e.* el alma) es originada concurrentemente con la materia (*i.e.* el cuerpo). En otras palabras, el origen del alma se da a partir de un proceso natural, esto es, la combinación armónica de los elementos (tierra, agua, aire y fuego) que

da lugar a diferentes cuerpos con la potencialidad de ejecutar una diversidad de operaciones (cf. Avicena 1952 24-25, 1959 227-234). Cuanto más armoniosa o balanceada sea esta mezcla, más completas serán las operaciones que el cuerpo sea capaz de realizar. Al explicar cómo es que los cuerpos naturales llegan a existir, Avicena sostiene la unidad del compuesto cuerpo-alma, adoptando la postura aristotélica y peripatética: el alma perfecciona al cuerpo, pero aquella necesita a este para existir. El alma no es una substancia preexistente independiente del cuerpo;¹¹ en realidad, depende de él para que algunas de sus operaciones puedan tener lugar. El alma no es la causa del cuerpo, como tampoco este es la causa de aquella: el alma solo posee una disposición natural de ser “con” (árabe: *ma’a*; latín: *cum*) el cuerpo (cf. Druart 2000 263). Siguiendo a Aristóteles (cf. *De anima* 2.2 y 2.3), Avicena considera tres tipos de alma, de acuerdo con las capacidades que los seres vivos pueden realizar: almas vegetativas, almas perceptivas y el alma racional humana (cf. 1952 25).¹²

Avicena identifica el alma con la esencia o el “yo” en los seres humanos. A este respecto, toma distancia del hilemorfismo de Aristóteles y de la tradición peripatética, adoptando una aproximación dualista que le exige resolver al menos dos cuestiones clave sobre la relación entre el cuerpo y el alma en *Shifā: al-Nafs* 5.2: a) el origen y la individuación del alma, y b) la interacción entre el alma y el cuerpo (cf. Avicena 1959 209-222). La primera cuestión puede plantearse en los siguientes términos: en *Shifā: al-Nafs* 5.3, Avicena afirma que el alma es originada con el cuerpo y que el cuerpo es necesario para la individuación del alma (cf. 1959 221-227), pero más adelante, en *Shifā: al-Nafs* 5.4, sostiene que el alma es una substancia completa e independiente, que se mantiene individuada después de que el cuerpo perece (Avicena *Shifā: al-Nafs* 5.4, 1959 227-234). La segunda cuestión está claramente relacionada con la primera: siguiendo a Aristóteles, Avicena considera que el alma es el principio de operación del cuerpo y, de esta manera, este es el instrumento del alma; por lo tanto, resulta necesario esclarecer la relación causal entre el cuerpo y el alma. El cuerpo no es la causa eficiente del alma porque requiere de las facultades para actuar y dichas facultades son provistas por el alma; no puede ser la causa material, dado que esto implicaría que el alma estaría impresa en el cuerpo y mezclada con este; no puede tampoco ser la causa formal ni la final, pues, debido a la materialidad del cuerpo, lo contrario tendría más sentido.

11 De hecho, en *Shifā: al-Nafs* 5.3, Avicena argumenta en contra de la preexistencia de alma (cf. 1959 223-227).

12 Para una útil explicación del alma en Avicena, véase Sebti (2000) y Gutas (2012 417-425).

La percepción es una de las operaciones en las que la interacción entre el cuerpo y el alma es clara. Avicena distingue diversos tipos de percepción en virtud del nivel de abstracción o de separación de la materia: tanto la forma (*ṣūrah*) como las intenciones (*ma ‘nī*) y los inteligibles (sing. *ma ‘qūl*) pueden ser extraídos a partir de la materia.¹³ Las facultades corporales son necesarias para la obtención de las formas, las intenciones y los inteligibles. En el caso de los seres humanos, las facultades corporales son necesarias para adquirir los primeros inteligibles, pero, como ocurría en el caso de la teoría de la cognición de al-Fārābī, en cierto momento estas dejan de ser necesarias: Avicena concibe el intelecto humano como una substancia inmaterial que necesita al cuerpo para poder originarse y también para adquirir los primeros inteligibles; sin embargo, en cuanto el intelecto humano ha alcanzado los inteligibles, el cuerpo se vuelve un obstáculo para el conocimiento perfecto. El hecho de que el intelecto racional humano se distancie del cuerpo confirma el modo como Avicena concibe el cuerpo y el alma como dos substancias diferentes. Si bien Avicena insiste en la diferenciación entre el cuerpo y el alma, también sostiene que el origen de esta ocurre con el cuerpo y que la percepción en los animales humanos y los animales no humanos solo es posible a través de este.

En el *Shifā: al-Nafs* 1.1 y 5.7, Avicena formula el experimento mental o admonición (*tanabbaha*) conocido como el “argumento del hombre flotante” (cf. 1959 4-16, 250-262),¹⁴ que precisamente sirve como una suerte de “prueba” de la individuación del alma humana/yo (*nafs / dhāt*). El argumento del hombre flotante nos invita a imaginarnos a nosotros mismos como creados de manera perfecta (i.e. donde todas nuestras facultades operaran de manera perfecta), pero teniendo nuestra visión velada para que sea imposible observar las cosas externas; se nos pide que nos imaginemos a nosotros mismos suspendidos en el aire, con nuestras extremidades separadas de tal manera que no seamos capaces de sentir las. Si alguien fuera capaz de suspender la percepción de su propio cuerpo y la de cualquier cosa externa a este, podría afirmar, que existe su propia esencia:

la esencia cuya existencia ha sido afirmada es particular a él, ya que es él mismo [*huwa bi-‘ayni-hi*] diferente de su cuerpo y de las partes de su cuerpo, que no fueron afirmadas. Por lo tanto, aquel que haya sido instruido [*mutanabbih*], podrá afirmar la existencia del alma [*nafs*] como algo diferente del cuerpo o, mejor dicho, sin cuerpo. (Avicena 1959 16)

13 Para una discusión a este respecto, véase Hasse (2001) y McGinnis (2007 169-183).

14 Para un análisis sobre esta cuestión, véase Marmura (1986).

Avicena piensa que este experimento mental efectivamente concluye con la existencia del alma individual como algo evidente y primario.

A partir del experimento del hombre flotante, Avicena llega a una serie de conclusiones: a) el alma es distinta del cuerpo, b) el cuerpo es un instrumento del alma y c) si el alma fuera idéntica al cuerpo, sería imposible estar al tanto de nuestras propias percepciones porque el propio cuerpo no sería capaz de percibir por sí mismo lo que siente (cf. 1959 250-253). Ahora bien, aunque el alma sea distinta del cuerpo, actúa a través de él y, en este sentido, el cuerpo es un instrumento del alma. Con esta postura dualista, Avicena confirma que el alma es una substancia independiente y subsistente que no debería confundirse con el cuerpo; de hecho, la organización y operación del cuerpo depende de y proviene del alma. En el caso de los seres humanos, el alma es responsable de dos operaciones: a) una operación teórica, que consiste en la intelección de los inteligibles, y b) una operación práctica, que está relacionada con las decisiones racionales, la deliberación y las acciones humanas.

Si, como he explicado, el alma se origina a través de un proceso donde el equilibrio preciso de los elementos conduce al surgimiento del cuerpo con las disposiciones necesarias para convertirse en un ser humano, entonces ¿cómo es posible que el cuerpo y el alma se originen conjuntamente? En otras palabras, si en alguna parte del proceso de su origen el cuerpo y el alma están estrechamente correlacionados, ¿cómo es entonces posible para el alma convertirse en una substancia independiente, llegando a tener una naturaleza inmaterial e individual, incluso cuando el cuerpo muere?

Al igual que ocurre en el caso de al-Fārābī, si tomamos en consideración la doctrina de Avicena del intelecto, nos percatamos nuevamente de una serie de argumentos diseñados para demostrar que el intelecto humano o intelecto material (*'aql hayūlānī*) posee la capacidad de recibir formas inteligibles inmatrimales contenidas en el intelecto activo o agente. De acuerdo con Avicena, la abstracción de una forma a partir de un objeto material es algo propio de la percepción; en contraste, la aprehensión de formas inteligibles abstractas o separadas del intelecto agente representa una operación inmaterial que es propia de la intelección. Cuando los seres humanos alcanzan los principios primarios provistos por el intelecto agente, el intelecto humano pasa a ser intelecto *in habitu* (*'aql bi-l-malaka*); por su parte, cuando los seres humanos han alcanzado todos los inteligibles, pero no los piensan activamente, Avicena emplea el término intelecto actual (*'aql bi-l-fi'l*, *intellectus in effectu*). Finalmente, cuando los inteligibles han sido alcanzados y pensamos activamente en ellos, Avicena se refiere a nuestro intelecto como el intelecto adquirido (*'aql mustafād*, *intellectus adeptus*). A la luz de esta explicación, resulta claro que los niveles prenoéticos de abstracción y de formación de imágenes que implican las

facultades corporales tanto externas como internas solo funcionan como una preparación para la aprehensión intelectual humana de formas inteligibles en el intelecto activo o agente (cf. Hasse 2001 46-58). Esto quiere decir que aunque la aprehensión de formas inteligibles sucede gracias a la percepción, aquella ocurre a través de una conjunción (*ittiṣāl*) con el intelecto separado activo o agente.

En síntesis, la comprensión intelectual implica recibir una emanación del intelecto agente o activo y entrar en conjunción con este, ya que se trata del receptáculo de todas las formas inteligibles y la fuente de las formas en el mundo (cf. Avicena 1959 246-247). Por medio de esta concepción de la comprensión intelectual, podemos ver cuán importante es la interacción entre el alma y el cuerpo para la adquisición de los primeros inteligibles; no obstante, Avicena piensa que para lograr el conocimiento perfecto es necesario ir más allá de las facultades corpóreas, *i.e.* más allá de la explicación puramente naturalista del conocimiento humano. No obstante, al igual que ocurre con al-Fārābī, parece necesario esclarecer la relación existente entre la inmaterialidad de las capacidades intelectuales humanas y su inmortalidad. En el caso de Avicena, aunque el cuerpo y el alma están interrelacionados y se necesitan de manera recíproca para realizar varias operaciones cognitivas, el alma emana de algo diferente al cuerpo, esto es, del intelecto agente y, por ende, el alma es una sustancia independiente. Si bien el alma se origina a través de un proceso cosmológico y biológico, su conexión con el cuerpo es meramente accidental (*i.e.* ocurre cuando un cuerpo se ha originado de tal manera, que es apto para un alma) e incluso si el alma está vinculada al cuerpo mientras estamos vivos, al mismo tiempo está fuertemente relacionada con el intelecto agente. En este sentido, el alma, como se explica en *Shifā: al-Nafs* 1.5, posee una doble relación:

a pesar de que el alma humana es una sustancia única, está relacionada con dos lados, uno que está debajo de ella y uno que está arriba de ella. Hay una facultad a través de la cual se realiza la conexión en cada uno de los casos: el alma posee una facultad práctica conectada con el lado inferior, esto es, con el cuerpo y su preservación; para su conexión con el lado superior, el alma cuenta con la facultad teórica, es afectada por esta y aprende y recibe de ella. Por ende, es como un alma que posee dos caras, la primera relacionada con el cuerpo y, por lo tanto, atada a los efectos derivados de la naturaleza del cuerpo, y la otra dirigida a los principios más nobles, de modo que esta es aquella que siempre permanece receptiva y es afectada por [dichos principios]. (Avicena 1959 47)

Conclusión

He mostrado el modo en que dos de los principales filósofos de la tradición islámica combinan elementos cosmológicos, noéticos y

biológicos de Aristóteles, y de las tradiciones peripatética y neoplatónica, para sostener que si bien el alma humana se origina con el cuerpo, esto no excluye su permanencia. Tanto al-Fārābī como Avicena defienden que el origen del cuerpo es necesario y que, de hecho, se trata de una condición indispensable para la generación del alma. De ahí que sea relevante tener en consideración el origen biológico y cosmológico de esta. Aunque ambos filósofos tienen en cuenta la importancia de las facultades corporales para explicar nuestros actos cognitivos, ambos sostienen que la corporalidad no es necesaria para la existencia continua del alma intelectual. Sus posturas son, hasta cierto punto, desconcertantes si se tiene en cuenta que en ambos casos el alma se genera con el cuerpo. Sin embargo, si se entienden los procesos biológicos implicados en el origen del alma dentro del marco noético-cosmológico, en el que las operaciones cognitivas más altas del alma intelectual se vinculan con el intelecto agente, entonces el proceso natural de la generación del alma y su permanencia cobran sentido.

Bibliografía

- Acar, R. "Creation: Avicenna's Metaphysical Account." *Creation and the God of Abraham*. Eds. David Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice & William Stoeger. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 77-90.
- Alejandro de Afrodisia. "On Intellect." *Supplement to "On the Soul"*. Trad. Robert W. Sharples. Ithaca; New York: Cornell University Press, 2004. 24-44.
- al-Fārābī. *Risalat fi'l-'aql [Tratado sobre el intelecto]*. Ed. Maurice Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.
- al-Fārābī. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya. Known as the Treatise on the Principles of Beings or Political Regime [Libro de la Política]*. Ed. Fauzzi M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.
- al-Fārābī. *Mabādi' āra' ahl al-madīnah al-fāḍilah. al-Farabi on the Perfect State [La ciudad ideal]*. Ed. & Trad. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- al-Fārābī. "On the Intellect." *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Trans. Jon McGinnis & David C. Reisman. Indianapolis; Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 2007. 68-78.
- al-Fārābī. "Libro de la política." *al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008. 52-131.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1983.
- Aristóteles. *Reproducción de los animales*. Trad. Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.
- Avicena. *Avicenna's Psychology, an English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*. Trad. Fazlur Rahman. Londres: Oxford University Press, 1952.
- Avicena. *Shifā: al-Nafs. Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', Arabic Text*. Ed. Fazlur Rahman. Londres: Oxford University Press, 1959.

- Avicena. *Ilāhiyāt. The Metaphysics of the Healing*. Trad Michael Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- D'Ancona, C. "Aux Origines du Dator Formarum. Plotin, l'Épître sur la Science Divine et al-Fārābī." *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*. Eds. Elisa Coda & Cecilia Martini Bonadeo. París: Vrin, 2014. 381-413.
- Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Druart, T-A. "al-Fārābī's Causation of the Heavenly Bodies." *Islamic Philosophy and Mysticism*. Ed. Parviz Morewedge. New York: Caravan Books, 1981. 35-45.
- Druart, T.-A. "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul." *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 259-273.
- Finnegan, J. "Texte arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 33 (1956): 157-202.
- Frank, R.M. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazāī & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universität Verlag, 1992.
- Geoffroy, M. "La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect." *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba*. Eds. Cristina D'Ancona & Giuseppe Serra. Padua: Il Poligrafo, 2002. 191-231.
- Gutas, D. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul." *The Muslim World* 102 (2012): 417-425.
- Hasse, D. N. "Avicenna on Abstraction." *Aspects of Avicenna*. Ed. Robert Wisnovsky. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001. 39-72.
- Janos, D. "The Greek and Arabic Proclus and al-Fārābī's Theory of Celestial Intellection and its Relation to Creation." *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 19 (2010): 19-44.
- Janos, D. "Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā." *Arabic Sciences and Philosophy* 21 (2011): 165-214.
- Janos, D. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Janssens, J. "Creation and Emanation in Ibn Sīnā." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997): 455-477.
- Lizzini, O. *Fluxus (fayd)*. Bari: Edizioni di Pagina, 2010.
- López-Farjeat L. X. "Causality in Islamic Philosophy." *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Eds. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat. Londres; New York: Routledge, 2016a. 131-140.
- López-Farjeat, L. X. "Al-Fārābī's Psychology and Epistemology." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Web. 11 Feb. 2016b. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/al-farabi-psych/>

- Marmura, M. "Avicenna's 'Flying Man' in Context." *The Monist* 69 (1986): 383-395.
- Marmura, M. "Some Questions Regarding Avicenna's Theory of the Temporal Origination of the Human Rational Soul." *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008): 121-138.
- McGinnis, J. "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 169-183.
- Ramón Guerrero, R. *La recepción árabe del "De anima" de Aristóteles: al-Kindī y al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Sebti, M. *Avicenne. L'Âme Humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- Taylor, R. "Abstraction in al-Fārābī." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 151-168.
- Taylor, R. "Primary and Secondary Causality." *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Eds. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat. Londres; New York: Routledge, 2016. 225-235.
- Vallat, P. *Farabi et l'École D'Alexandrie*. Paris: Vrin, 2004.