

Las transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto: *Alejandro de Afrodisia y los filósofos árabe-islámicos*

The Transformations of the Aristotelian Doctrine of the Intellect: *Alexander of Aphrodisias and the Arab-Islamic Philosophers*

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT *

Sumario:

1. Alejandro de Afrodisia y la doctrina aristotélica del intelecto
2. Los tratados de al-Kindī y al-Fārābī sobre el intelecto
3. La doctrina aristotélica del intelecto en *De anima* según al-Fārābī
4. A modo de conclusión: la actividad intelectual y la felicidad

Resumen: Este artículo explica, primero, el modo en que Alejandro de Afrodisia interpretó la doctrina aristotélica del intelecto en dos de sus tratados más relevantes a este respecto, a saber, el *De Intellectu* y el *De anima*. Posteriormente, se destaca la presencia de comentaristas de la antigüedad tardía en los tratados acerca del intelecto de al-Kindī y,

* *Luis Xavier López-Farjeat es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y Profesor-investigador titular D en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México (México).*

llopez@up.edu.mx

Recibido: 26 de febrero de 2021.

Aceptado para su publicación: 15 de abril de 2021.

(<https://doi.org/10.48162/rev.35.010>)

principalmente, de al-Fārābī, los dos primeros filósofos en formular en el contexto árabe-islámico doctrinas del intelecto. En un tercer momento, se estudia cuidadosamente el modo en que al-Fārābī interpreta la doctrina aristotélica del intelecto influido por Alejandro de Afrodisia. Finalmente, a manera de conclusión, se discuten los retos interpretativos que hay en la doctrina del intelecto de al-Fārābī y se alude brevemente a la defensa que hace Avempace de la concepción farabiana del intelecto.

Palabras clave: Aristóteles, *De anima*, Alejandro de Afrodisia, al-Fārābī, doctrinas del intelecto.

Abstract: This paper explains, firstly, the way in which Alexander of Aphrodisias interpreted the Aristotelian doctrine of the intellect in two of his most relevant treatises in this regard, namely the *De Intellectu* and the *De anima*. Secondly, it explores the presence of late antique commentators in the treatises on the intellect by al-Kindī and, mainly, by al-Fārābī, the first two philosophers to formulate doctrines of the intellect within the Arab-Islamic context. Thirdly, it shows the way in which al-Fārābī interprets the Aristotelian doctrine of the intellect influenced by Alexander of Aphrodisias. Finally, as a conclusion, it discusses the interpretative challenges of al-Fārābī's doctrine of the intellect, while briefly referring to Avempace's defense of the Farabian conception of the intellect.

Keywords: Aristotle, *De anima*, Alexander of Aphrodisias, al-Fārābī, doctrines of the intellect.

Uno de los tratados más discutidos entre los filósofos islámicos durante el medievo fue el *De anima* de Aristóteles. El tratado se conoció aproximadamente hacia la segunda mitad del siglo IX. De acuerdo con el testimonio de al-Nadīm (m. 995), un bibliógrafo del siglo X, Hunayn ibn Ishāq (m. 873) lo tradujo del griego al siríaco; posteriormente, su hijo Ishāq ibn Hunayn (m. 910/911) lo tradujo de nuevo, “con excepción de una pequeña parte”. Sin embargo, más tarde el mismo Ishāq lo tradujo completo por segunda vez logrando una mejor versión. En siríaco se conocieron también comentarios al *De anima* de Temistio (m. 390), Olímpodoro (m. 570), y uno atribuido a Simplicio (m. 560). También registra al-Nadīm las propias palabras de Ishāq ibn Hunayn:

“Traduje este libro al árabe a partir de un manuscrito en malas condiciones. Después de treinta años hallé un manuscrito en excelentes condiciones y lo comparé con la primera traducción. Era la paráfrasis de Temistio”.¹ Esta declaratoria, tal como la transmite al-Nadīm, es ambigua. No es claro si el manuscrito en malas condiciones era el griego o la versión siríaca de Hunayn ibn Ishāq. ¿Habría trabajado Ishāq ibn Hunayn en dos traducciones provenientes del griego o trabajó sobre la traducción siríaca? ¿Mejoró la primera traducción comparándola con la paráfrasis de Temistio o tradujo el *De anima* y además la paráfrasis de Temistio?

En 1954 Badawī publicó una edición árabe del *De anima* asumiendo que era la segunda traducción, es decir, la versión completa a cargo de Ishāq ibn Hunayn.² Sin embargo, todo indica que la edición de Badawī no es la de Ishāq, sino que pertenece a alguien más. Se trataría de una traducción más antigua ya que, como en su momento hicieron notar Frank³ y Gätje,⁴ contiene varias imprecisiones difícilmente atribuibles a un traductor tan competente como lo fue Ishāq. Puede inferirse del testimonio de al-Nadīm que Ishāq, en efecto, produjo dos traducciones, una incompleta y otra completa, y que además tradujo la paráfrasis de Temistio, editada por Lyons.⁵ Ivry⁶ ha hecho notar el parecido entre la versión hebrea del *De anima*, traducida por Zerahya ben Yishaq ben Shealtiel Hen, y la versión latina elaborada por Miguel Escoto (m. c. 1232), preservada en la versión latina del *Gran Comentario al De anima*

1 al-Nadīm, *The Fihrist*, trad. Bayard Dodge (Nueva York: Columbia University Press, 1998), 604-5.

2 Badawī, ‘A., ed., “Aristotelis De anima” [Version árabe], en *Aristotelis De anima et Plutarci De placitis philosophorum. Averrois Paraphrasis libri De sensu et sensato. Aristotelis De plantis* (Cairo: Cahira, 1954), 1-88.

3 Richard M. Frank, “Some Fragments of Ishāq’s Translation of the *De Anima*”, *Cahiers de Bysra* 8 (1958-1959): 231-225.

4 Helmut Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg: C. Winter, 1971), 42-44.

5 M. C. Lyons, ed., *An Arabic translation of Themistius’ Commentary on Aristotle’s De anima*, trad. M. C. Lyons (Oxford: Cassirer, 1973).

6 Alfred L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and Its Translator”, *Oriens* 36, n.o 1 (2001): 59-77.

de Averroes (m. 1198). Ninguna de estas dos versiones coincide con la de Badawī (conocida entre los especialistas como la versión de Pseudo-Ishāq). En las *Notas Marginales al De anima* de Avicena (m. 1037), editadas por el propio Badawī,⁷ Avicena utiliza una edición árabe que en parte coincide precisamente con la hebrea y la latina. Sin embargo, hacia la mitad de sus notas a *De anima* 3.7, Avicena afirma que hasta esa parte ha seguido la traducción de Ishāq pero que, en adelante, utilizará otra versión corregida también por el propio Ishāq. Entonces comienza a seguir la versión que hoy se conoce como la de Pseudo-Ishāq.⁸

Resulta inquietante no poder determinar con suficiente precisión cuál fue la traducción árabe que habría servido como base para estudiar un tratado tan relevante no sólo en el contexto filosófico islámico, sino en el medievo latino en general. Son muchas las discusiones alrededor de los diversos temas planteados por Aristóteles en ese tratado: la naturaleza del alma, los distintos tipos de alma, las facultades del alma, diversos problemas relacionados con la percepción sensorial, el papel de la facultad imaginativa y, por supuesto, el conocimiento intelectual. El interés de los filósofos del contexto islámico en esta clase de asuntos fue tal, que se produjeron tratados enormemente relevantes. Piénsese, por ejemplo, en el *De anima* de Avicena, incluido en su impresionante obra enciclopédica, *La curación (al-Shifāʿ)*, o en el *Gran Comentario* de Averroes, dos referentes ineludibles entre los filósofos cristianos de la segunda mitad del siglo XII y, en especial, a lo largo del siglo XIII. Mucho antes de que Avicena redactara el *De anima* de *La curación* y otros tratados en donde trata también acerca del alma y sus facultades, los planteamientos del *De anima* de Aristóteles estaban presentes de algún modo en al-Kindī (m. 873), el primer filósofo de los árabes, y sobre todo en al-Fārābī (m. 950), el “segundo maestro” (el primero era Aristóteles). Muy probablemente ni al-Kindī ni al-Fārābī habrían conocido una traducción completa del *De anima*. Como lo explicaré más adelante, es difícil determinar las fuentes específicas de al-Kindī. En el caso de al-Fārābī se ha sostenido que habría conocido buena parte de los

7 ‘A. Badawī, ed., *Aristu ʿinda al-ʿarab* (Cairo: al-Nahda, 1947).

8 Alexander Treiger, “Reconstructing Ishāq ibn Ḥunayn’s Arabic Translation of Aristotle’s *De Anima*”, *Studia graeco-arabica* 7 (2017): 193-211.

planteamientos aristotélicos a través de Alejandro de Afrodisia (m. s. III).

Es sabido que Alejandro redactó un comentario al *De anima* que desafortunadamente está extraviado. También es autor de su propio *De anima*, en donde desarrolla sus puntos de vista sobre prácticamente todos los temas que aparecen en el tratado de Aristóteles. Por último, escribió un tercer tratado, el *De Intellectu (Peri Noû)*, cuya autoría ha sido puesta en duda,⁹ aunque actualmente se asume que sí es un tratado de Alejandro.¹⁰ La versión árabe del *De anima* de Alejandro está extraviada, pero se conserva la versión hebrea en donde se menciona a Ishāq como su traductor al árabe.¹¹ En 1956, Finnegan editó el texto árabe del *De Intellectu*, también atribuido a Ishāq. En el estudio introductorio sostiene que la influencia de Alejandro en los primeros filósofos del mundo islámico fue más bien modesta.¹² Finnegan, por lo tanto, parece desconfiar de otros académicos como, por ejemplo, Dieterici,¹³ quien en su edición de algunas obras de al-Fārābī a finales

9 Frederic Maxwell Schroeder y Robert B. Todd, eds., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, trad. Frederic Maxwell Schroeder y Robert B. Todd (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 1-2.

10 Dado que existen diferencias importantes entre el *De anima* y el *De Intellectu*, se ha discutido en la literatura secundaria, además de la autoría del *De Intellectu*, también la cronología de ambos tratados. Para ahondar en esas discusiones, véase Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote* (Liège-Paris: Droz, 1942); Bernardo Carlos Bazán, "L'authenticité du 'de intellectu' attribué à Alexandre d'Aphrodise", *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973): 468-487; Schroeder y Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*; Paolo Accatino y Pierre Luigi Donini, trads., *Alessandro di Afrodisia. L'anima* (Roma-Bari: Laterza, 1996).

11 Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, 69-70.

12 J. Finnegan, "Texte arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 33 (1956): 159-62.

13 Friedrich Dieterici, *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: Brill, 1890), xvi-xvii.

del siglo XIX, ya observaba que al-Fārābī seguía la doctrina alejandrina del intelecto. Schroeder y Todd, más recientemente, mencionan en la introducción a su traducción del *De Intellectu* que, aunque en efecto, el tratado de Alejandro habría ejercido una enorme influencia en los filósofos mayores del islam, no es seguro que haya sido una fuente importante para al-Kindī y al-Fārābī.¹⁴ They,¹⁵ en cambio, sostuvo hace varios años que Alejandro sí había sido una fuente relevante para al-Kindī. En 1950, sin embargo, Abū Rīda editó el texto árabe del tratado sobre el intelecto de al-Kindī y descartó la posibilidad de que Alejandro influyera en él.¹⁶ En su edición de 1971 del mismo tratado de al-Kindī, Jolivet planteó que la fuente de al-Kindī pudo haber sido el *De anima* de Juan Filópono. Adamson¹⁷ ha sostenido que la tesis de Jolivet debe discutirse. En el caso de al-Fārābī, Geoffroy¹⁸ y Vallat,¹⁹ han sostenido que Alejandro sí fue una fuente indispensable. Geoffroy argumenta, incluso, que probablemente al-Fārābī no tuvo acceso a una versión entera del *De anima* de Aristóteles y, por lo tanto, Alejandro habría sido su fuente principal. En concreto, la doctrina farabiana del intelecto, según Geoffroy, está construida en definitiva sobre la base del *De Intellectu* de Alejandro.

Aquí retomaré el planteamiento de Geoffroy, desde mi punto de vista bastante convincente, yendo más allá del *De Intellectu* (*Fī al-‘aql*) de al-

14 Schroeder y Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, 1-2.

15 G. They, *Autour du décret de 1210, Alexandre d'Aphrodise: aperçu sur l'influence de sa noétique* (Kain: Le Saulchoir, 1926), 34-35.

16 Abū Rīda, (ed.), *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya* (Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi. vol. 1, 1950), 353-358.

17 Peter Adamson, *Al-Kindī* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 118.

18 Marc Geoffroy, "La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect", en *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, ed. Cristina D'Ancona y Giuseppe Serra (Padua: Il Poligrafo, 2002), 191-231.

19 Philippe Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique* (Paris: Vrin, 2004).

Fārābī y contemplando algunos otros tratados en donde también desarrolla su doctrina del intelecto. La revisión de pasajes que llevaré a cabo nos permite reevaluar la influencia de Alejandro en al-Fārābī. Haré notar que, aunque sin duda Alejandro está presente en la interpretación farabiana del intelecto, también pueden detectarse pequeñas variantes entre ambas formas de entender el conocimiento intelectual. Ello, sin embargo, no refuta la tesis de Geoffroy sino que, más bien, la confirma. Es importante recuperar, con los matices pertinentes, la herencia alejandrina como un caso de asimilación y transformación de una cuestión aristotélica que se volvió central y sumamente problemática entre los filósofos judíos, musulmanes y cristianos del medievo. Es igualmente importante reconocer que, aunque hay una herencia enormemente rica entre los intérpretes de la antigüedad tardía y los filósofos del contexto árabe-islámico, en cada caso hay nuevos enfoques y aportaciones al problema del intelecto.

Me enfocaré en la manera en que al-Fārābī utiliza las doctrinas de Alejandro al momento de interpretar uno de los pasajes más problemáticos del corpus aristotélico, a saber, *De anima* 3.5. La doctrina farabiana del intelecto no es estrictamente aristotélica. Combina elementos marcadamente neoplatónicos y peripatéticos, sobre todo, como dije, de Alejandro. Esta doctrina aparece en distintos tratados — cuya cronología no se ha podido establecer— con ligerísimas diferencias, en específico, en lo que compete a la función del intelecto agente. En algunos lugares, como en el propio *De Intellectu*, se explica que su función es actualizar la capacidad del intelecto en potencia para abstraer las formas sensibles; en cambio, en otros tratados como *La ciudad virtuosa* y el *Libro de la Política*, el intelecto agente provee los primeros principios del razonamiento.²⁰ A pesar de estas diferencias, en términos generales al-Fārābī explica el proceso intelectual de manera consistente, a saber, distinguiendo, como veremos, al intelecto humano bajo tres aspectos, y estableciendo la necesidad de que el intelecto agente, un intelecto separado, asista al intelecto humano en la adquisición de formas inteligibles. El único lugar en donde al parecer habría habido una diferencia notoria es en el comentario a la *Ética*

20 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Nueva York: Oxford University Press, 1992), 44-70.

Nicomaquea, una obra extraviada que, como mencionaré en la parte final del artículo, ha generado algunas dificultades para establecer cuál habría sido la doctrina definitiva de al-Fārābī.

En lo que sigue me referiré, primero, al modo en que Alejandro de Afrodisia desarrolla la doctrina aristotélica del intelecto en dos de sus tratados más relevantes a este respecto, a saber, el *De Intellectu* y el *De anima*. Posteriormente, hablaré de dos tratados en árabe acerca del intelecto, a saber, el de al-Kindī y el de al-Fārābī, destacando la presencia de los intérpretes de la antigüedad tardía, en especial de Alejandro. Me detendré, en un tercer momento, en el modo en que al-Fārābī interpreta la doctrina aristotélica del intelecto influido claramente por Alejandro. Finalmente, a manera de conclusión, discutiré los retos interpretativos que tiene dicha doctrina del intelecto de al-Fārābī y revisaré brevemente la defensa que hace Avempace (m. 1138) de la concepción farabiana del intelecto. Si bien entre los filósofos que discutiré hay interés en interpretar la filosofía de Aristóteles, también puede verse que generaron nuevas formas de entender el intelecto, cada una de ellas con un valor filosófico propio, más allá de su mera función exegética.

1. Alejandro de Afrodisia y la doctrina aristotélica del intelecto

En *De anima* 3.4, 429 a 9-10, Aristóteles se refiere al intelecto (*nous*) como “la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa”. Poco más adelante, en *De anima* 3.5, 430 a 15, distingue entre “un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por producirlas todas, que es como un cierto tipo de estado, como la luz”. Estos dos intelectos no son sino el intelecto en potencia y el intelecto activo o agente. Mientras que el primero se describe como la parte del alma en potencia de llegar a ser todas las cosas al conocerlas, el segundo es como una luz cuya función es análoga a la luz que hace que “los colores que son en potencia sean en acto”. En lo que resta de 3.5, Aristóteles afirma que este segundo intelecto es separable (*chôristos*), separado (*chôristheis*), impasible (*apathês*), sin mezcla (*amigês*), actividad pura (*têi ousiai energeia*), inmortal (*athanaton*), y eterno (*aidion*). Como se sabe, el pasaje de Aristóteles ha generado desde la antigüedad múltiples y variadas

interpretaciones. Se trata, quizás, de uno de los pasajes más discutidos en la historia de la filosofía.

Alejandro de Afrodisia es uno de los primeros y principales intérpretes de *De anima* 3.5. Entre los veinticinco tratados de Alejandro que integran la *Mantissa* (“suplemento”) aparece uno especialmente relevante, sobre todo por la influencia que tuvo entre varios filósofos medievales de las tres tradiciones monoteístas. Se trata del *De Intellectu*. Si bien, como mencioné líneas arriba, algunos han dudado de su autoría, la mayor parte de los especialistas asume que Alejandro es el autor. Se ha discutido, sin embargo, si la postura de Alejandro en este tratado pertenece a un periodo de mayor o menor madurez filosófica. Al margen de estas dificultades, lo que importa destacar aquí es el modo en que Alejandro trata el problema del intelecto planteado en *De anima* 3.5. Si bien el *De Intellectu* no es un comentario al *De anima* sino aparentemente una serie de anotaciones del propio Alejandro,²¹ todo indica que los medievales asimilaron este tratado como si en él su autor estuviese planteando una forma de interpretar el problema del intelecto.

El tratado atribuye a Aristóteles, en vez de dos, tres clases de intelecto: (1) el intelecto material (*noûs hylíkos*, en griego, *‘aql hayūlánī*, en árabe; también llamado “intelecto en potencia”,²² es decir, aquel capaz de llegar a ser todas las cosas cognoscibles: “tiene la capacidad de recibir todo cuanto existe, si es que puede pensarse todo; (...) no es en acto ninguna de las cosas que existen, pero es potencialmente todas”);²³ (2) el intelecto que tiene ya el hábito de pensar (*noûs kath’exin*, en griego, *‘aql bi al-malaka*, en árabe), esto es, que puede ya pensar por sí mismo de manera activa;²⁴ (3) el intelecto agente (*noûs poiétikos*, en griego, *‘aql fa ‘āl*, en árabe), entendido como aquel por medio del cual el intelecto material deviene intelecto en hábito.²⁵ Todo indica que el intelecto en hábito se identifica con lo que en el *De anima* Alejandro entiende como

21 Paolo Accatino, trad., *Alessandro di Afrodisia. De intellectu* (Turín: Thélème, 2001), 14-15.

22 Véase Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 106.19; 106.23; 107.8.

23 Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 107.10, trad. J. M. García Valverde.

24 Véase Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 107.21; 107.25.

25 Véase Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 108.25; 110.13-110.30.

intelecto en acto, es decir, el intelecto con contenidos cognitivos, capaz de pensar por sí mismo. Este intelecto en acto se identifica con su objeto, es decir, con las formas inteligibles y, además, se piensa a sí mismo. Alejandro insiste, sin embargo, en que este estado del intelecto no se puede alcanzar sino a través de la asistencia del intelecto agente. Al definir el intelecto agente, Alejandro está parafraseando *De anima* 3.5: “(...) este intelecto agente es análogo —como dice Aristóteles— a la luz. Pues como la luz resulta para los colores que son potencialmente visibles la causa de que lleguen a ser visibles en acto, así también este tercer intelecto hace del intelecto potencial y material intelecto en acto por el hecho de producir en éste un hábito que lo hace pensar”.²⁶

Mientras que el intelecto material y el intelecto en hábito son partes del alma, Alejandro entiende que el intelecto agente es aquel que en *De generatione animalium* Aristóteles denomina “el intelecto que viene de fuera” (*nous thýrathen*).²⁷ Por lo tanto, el intelecto agente no es una parte del alma sino que “viene a existir en nosotros desde fuera siempre que lo pensamos, si es que el pensar se produce por la recepción de la forma y él es por sí mismo una forma inmaterial en el sentido de que nunca se ve acompañada por la materia, ni es separada de la materia al ser pensada”.²⁸ Alejandro entiende en este tratado que cuando el intelecto ha logrado pensar por sí mismo, es decir, al volverse intelecto en hábito, entonces está en condiciones de entender los inteligibles que antes estaban en potencia e incluso es capaz de entender el intelecto agente. Sin embargo, en su *De anima*, Alejandro mantiene una postura ligeramente distinta.

Aunque resulta evidente que buena parte del *De anima* de Alejandro sigue de cerca el *De anima* de Aristóteles, también hay diferencias notorias. Moraux,²⁹ por ejemplo, llegó a argumentar que este tratado de Alejandro es anti-aristotélico al presentar una teoría del alma materialista. En efecto, Alejandro sostiene que el alma es el resultado de

26 Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 107.25, trad. J. M. García Valverde.

27 Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 108.20.

28 Alejandro de Afrodisia, *De Intellectu* 108.20-25, trad. J. M. García Valverde.

29 Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, 38-40.

la organización del cuerpo. Sin embargo, la teoría alejandrina del alma no la debatiré aquí. En lo que respecta a la explicación del intelecto, en este tratado Alejandro también se refiere, de entrada, a tres intelectos: (1) el intelecto en potencia; (2) el intelecto en hábito; (3) y el intelecto en acto. La caracterización del intelecto en potencia coincide con la del intelecto material tal como aparece en *De Intellectu*. Cuando los seres humanos nos esforzamos por conocer los inteligibles, entonces, el intelecto adquiere la disposición para conocer y, entonces, se vuelve intelecto en hábito. Cuando dicha disposición es actualizada, entonces Alejandro le denomina intelecto en acto. Encontramos aquí una ligera diferencia con el *De Intellectu*: en este caso la diferencia entre el intelecto en hábito y el intelecto en acto parece más clara. Alejandro afirma que, si bien todos los seres humanos poseemos el intelecto en potencia como algo natural, los otros dos intelectos, en hábito y en acto, solamente se adquieren a través de la enseñanza cotidiana y la ejercitación. Ambas actividades son indispensables para adquirir el saber teórico, es decir, la posesión de las esencias o inteligibles.

Alejandro concibe que “el intelecto que está en acto (...) se piensa a sí mismo, pues deviene eso mismo que piensa; piensa, en efecto, las formas separadamente de la materia: es decir, no piensa esta cosa individual sino la esencia de la cosa (...)”.³⁰ En otras palabras, este intelecto llega a entender las esencias universales por sí mismo. El problema es que, para que esto pueda suceder, el intelecto humano, como se advierte también en el *De Intellectu*, requiere la asistencia del intelecto agente. No habría forma de concebir que el intelecto en potencia o material sea capaz por sus propios medios de transformar los contenidos concretos de la experiencia sensible en los inteligibles del intelecto en acto. Por ello, sostiene Alejandro que se requiere la asistencia, como ya decíamos, de un “intelecto que viene de fuera” y que, en el *De anima*, es un cuarto intelecto, a saber, el intelecto agente (*noūs poiêtikós*).³¹

La caracterización del intelecto agente es bastante problemática. Alejandro no se conforma con describirlo como un intelecto externo, sino que lo identifica con “la causa primera, causa y principio del ser

30 Alejandro de Afrodisia, *De anima* 86.25, trad. J. M. García Valverde.

31 Alejandro de Afrodisia, *De anima* 90.15-20-91.

para todas las demás cosas pensadas”.³² Y, enseguida, lo describe en los mismos términos en que Aristóteles lo hace: el intelecto agente es separado, impasible, sin mezcla, incorruptible, inmaterial y en acto.³³ Llama la atención que, enseguida, Alejandro relaciona este intelecto con la causa primera a la que Aristóteles se refiere en *Metafísica* 12, 1072 a 24, es decir, con Dios. Escribe Alejandro:

[...] Aristóteles ha demostrado que de tal naturaleza es la causa primera, que es también en sentido propio intelecto, ya que la forma inmaterial es intelecto en sentido propio. Por ello, este intelecto tiene mayor valor que aquel que está en nosotros, o sea, el intelecto material, pues aquello que actúa tiene en todo caso mayor valor que lo que padece, y aquello que está libre de materia es más valioso que aquello que está unido a ella.³⁴

En el *De Intellectu* Alejandro sostiene que el intelecto agente llega a existir en nosotros afirmando, por lo tanto, que de este modo podemos entender al propio intelecto agente. En *De anima* parece ir todavía más allá cuando sostiene que al recibir el intelecto humano con la asistencia del intelecto agente las formas ya separadas de la materia, entonces hay en nuestro intelecto algo de divino. En realidad Alejandro plantea un problema enormemente difícil: ¿cómo puede relacionarse el intelecto humano, que es material y corruptible, con el intelecto divino, que es separado e incorruptible?

32 Alejandro de Afrodisia, *De anima* 89.5-10.

33 Alejandro de Afrodisia, *De anima* 89.10-20.

34 Alejandro de Afrodisia, *De anima* 89.15-20, trad. J. M. García Valverde.

2. Los tratados de al-Kindī y al-Fārābī sobre el intelecto

Hay en el contexto árabe-islámico dos tratados con el mismo título que el *De Intellectu* de Alejandro, uno de la autoría de al-Kindī y el otro de al-Fārābī. El *De Intellectu* (*Fī al-‘aql*) de al-Fārābī es bastante conocido y un referente obligado en las discusiones medievales acerca del intelecto, aunque también entre los estudios más actuales que se adentran en las distintas interpretaciones de *De anima* 3.5. El tratado de al-Kindī, al parecer el primero sobre el intelecto redactado en el contexto árabe-islámico, tuvo un impacto menor. Quizás se deba a que su tratamiento del tema es bastante compacto. Desde las primeras líneas al-Kindī afirma que explicará lo que los griegos antiguos entendieron por “intelecto” y entonces dice que los dos filósofos más importantes, Platón y Aristóteles, coincidieron en que aquel es de cuatro clases: (1) el intelecto activo o agente o, en términos de al-Kindī, “el intelecto que está siempre activo” (*‘aql alladhī bi al-fīl abadan*); (2) el intelecto en potencia (*‘aql bi al-quwwa*); (3) el intelecto en acto (*‘aql bi al-fī‘l*); y (4) el intelecto segundo (*‘aql alladhī nusammīhi al-thānī*).³⁵ Si bien esta división no es la de Aristóteles, es fácil detectar que al-Kindī estaba familiarizado con sus intérpretes de la antigüedad tardía, entre ellos, muy probablemente con Alejandro aunque, como se dijo, podría discutirse si quien está detrás de al-Kindī es Juan Filópono.³⁶

Para los fines de este artículo lo que interesa destacar es que aquí ya aparece la división en cuatro intelectos que como veíamos, está en cierta forma en el *De Intellectu* de Alejandro y de manera más clara en su *De anima*. Reaparecerá en al-Fārābī. Puede reconocerse, por lo tanto, que la comprensión del intelecto humano bajo cuatro aspectos existe desde los tratados más tempranos de los filósofos del contexto islámico, y la heredaron de los comentaristas de la antigüedad tardía, sobre todo, de Alejandro, Temistio, Simplicio, Filópono, aunque habría que añadir la influencia de neoplatónicos, sobre todo, Porfirio y Plotino.³⁷

35 Jean Jolivet, *L’Intellect selon Kindī* (Leiden: Brill, 1971), 158.

36 Jean Jolivet, 31-73.

37 Jolivet, 31-86; Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Fārābī* (Madrid: CSIC, 1992), 50-73.

En el tratado de al-Kindī el intelecto agente se describe como un intelecto siempre activo y responsable de actualizar al intelecto en potencia. Al igual que Alejandro, al-Kindī entiende que el intelecto en potencia es el intelecto humano dispuesto a recibir las formas inteligibles. Cuando esto último sucede, se vuelve intelecto en acto. Sin embargo, no pensamos de forma permanente las formas inteligibles que recibimos. En otras palabras, si bien el intelecto en acto conoce la forma inteligible de una ‘planta’, no estamos pensando todo el tiempo en esa planta. Cuando necesitamos acceder a esa forma inteligible entonces eso que al-Kindī llama “intelecto segundo” nos permite pensar en esa forma que el intelecto en acto había adquirido previamente.³⁸ El “intelecto segundo”, por lo tanto, parece ser lo que Alejandro y también Filópono, denominan el “intelecto en hábito”. En el tratado de al-Kindī la distinción de cuatro clases de intelecto, bien podría provenir de Alejandro o, como decíamos de Filópono, quien distingue, también, entre el intelecto en potencia, el intelecto en hábito, el intelecto en acto, y lo que suele denominar “intelecto especulativo”.³⁹ Este último tiene las mismas características que Aristóteles y los demás comentaristas atribuyen al intelecto agente.

Un inconveniente en el tratado de al-Kindī es que poco se dice del modo en que el intelecto agente actualiza al intelecto en potencia. El tratado es bastante crítico y eso mismo dificulta la detección precisa de sus fuentes. En contraste, en su *De Intellectu* al-Fārābī proporciona una descripción detallada de los diferentes sentidos del término “intelecto” (*‘aql*). En este breve tratado describe seis sentidos. Comienza por el uso que la gente común le ha dado al término cuando se dice que una

38 Jean Jolivet, 159.

39 Filópono, *In Arist. De an.* 533.1-559.1. Vale la pena recordar que la autoría de este tratado ha sido puesta en duda. Véase la introducción a la edición de Charlton, referida en la bibliografía. Véase también, por mencionar dos ejemplos, Lautner, Peter, “Philoponus, in *De Anima III: Quest of Author*”, *The Classical Quarterly* 42/2 (1992): 510-522; Golitsis, Pantelis, “John Philoponus’ Commentary on the Third Book of Aristotle’s *De Anima*, Wrongly Attributed to Stephanus”, en *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. Richard Sorabji (Londres: Bloomsbury, 2016), 393-412.

persona es inteligente. Según al-Fārābī, en este caso, el término designa una forma concreta de inteligencia, a saber, aquella que indica la capacidad para discernir entre lo bueno a elegir y lo malo a evitar. En este sentido, el intelecto se refiere entonces a cierta capacidad para reflexionar de manera adecuada en aquellos casos en los que hay que actuar. Esta acepción podría identificarse, según el propio al-Fārābī, con la noción aristotélica de “prudencia” (*ta’ aqul*). Tras una breve disquisición acerca de si debe o no considerarse a Mu’awiya, el primer califa omeya, como alguien inteligente, al-Fārābī confirma que al decir que alguien es inteligente respecto a obrar significa que, como lo sostuvo Aristóteles, es capaz de reflexionar de manera excelente respecto a las acciones virtuosas. El “inteligente” descubre las acciones virtuosas que deben ejecutarse en cada momento y, por ello, se dice que es virtuosos por naturaleza.⁴⁰

El segundo sentido es el que los teólogos dieron al término. Lo utilizan para referir las acciones aceptadas o repudiadas por la mayoría. Esta acepción es similar a la deliberación en asuntos prácticos.⁴¹ Aunque al-Fārābī poco más dice al respecto, lo que describe aquí es más claro si se tiene en consideración que siempre mantuvo una postura crítica hacia el método de los teólogos, mismo que asoció a la dialéctica. No obstante, hemos de ser cuidadosos con el uso de este término puesto que la dialéctica, de acuerdo con el propio al-Fārābī, es un método argumentativo útil y válido para discutir algunos problemas filosóficos. Lo que al-Fārābī critica es que los teólogos construyan sus argumentos asumiendo que las creencias y opiniones de las autoridades religiosas son equivalentes a la demostración filosófica.

El tercer, cuarto, quinto y sexto sentidos del término intelecto los encontramos en las siguientes obras de Aristóteles: *Análíticos Posteriores*, *Ética Nicomaquea*, *De anima* y *Metafísica*. En *Análíticos Posteriores*, Aristóteles entiende por “intelecto”, de acuerdo con al-

40 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, trad. Rafael Ramón Guerrero, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 215-16; al-Fārābī, *Risalat fī’l-’aql*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938), 4-7.

41 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 216; al-Fārābī, *Risalat fī’l-’aql*, 7-8.

Fārābī, la facultad del alma por la que los seres humanos obtenemos los primeros principios de las ciencias teóricas.⁴² Sin duda, al-Fārābī se está refiriendo a *Analíticos Posteriores* 2.19. No obstante, aunque no ahondaré en ello aquí, la interpretación farabiana ha sido objeto de discusión puesto que, según al-Fārābī, Aristóteles se refería a una facultad del alma a través de la cual adquirimos con certeza premisas universales, verdaderas y necesarias, sin necesidad de razonar silogísticamente o de reflexionar sobre ellas. Se trata entonces, sostiene al-Fārābī, de una disposición innata. En su *Libro sobre la demostración (Kitāb al-burhān)*, al-Fārābī también afirma que los primeros principios del razonamiento han estado siempre en nosotros, son innatos, e incluso sugiere que accedemos a ellos de manera no consciente.⁴³

La cuarta acepción del término intelecto se encuentra en *Ética Nicomaquea* 6.8, 1142 a 11-16 y también en 1143 b 11-14. Ahí, Aristóteles se refiere al modo en que se adquieren los principios del razonamiento práctico. El intelecto adquiere, en otras palabras, los primeros principios del obrar; sin embargo, el modo en que se aplican se aprende a través de la experiencia y, por ello, esta capacidad se adquiere conforme se envejece.⁴⁴

La quinta acepción, es decir, la que aparece en el *De anima*, la trataré en el siguiente apartado puesto que es en ésta en donde puede apreciarse la influencia de Alejandro.⁴⁵ Como es sabido, en el *De anima* Aristóteles intenta explicar nuestros procesos intelectivos. Es en este contexto en donde introduce, como se dijo antes, la idea de un intelecto en potencia y un intelecto activo o agente. Ya decíamos desde la introducción que *De anima* 3.5, allí donde Aristóteles explica su doctrina acerca del intelecto, ha sido uno de los pasajes más controversiales y difíciles de

42 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 216; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 9.

43 al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān wa Kitāb Šarā’iṭ al-yaqīn*, ed. M. Fakhry (Beirut: Dar el-Mashreq, 1986), 23-24.

44 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 217; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 9-12.

45 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 217-22; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 12-32.

interpretar. En el siguiente apartado me detendré en la interpretación farabiana de ese pasaje, no sin antes referirme a la sexta acepción, a saber, la que aparece en *Metafísica*.⁴⁶

En los últimos párrafos de *De Intellectu*, al-Fārābī explica que, si bien el intelecto agente, como veremos, es inmaterial y separado, no es, sin embargo, el primer principio de todos los seres. La explicación que proporciona en obras como el *Libro de la Política* y *La Ciudad Ideal*, presupone su visión cosmológica construida más que desde Aristóteles, desde el neoplatonismo. La cosmología de al-Fārābī, esbozada de manera simplista, consiste en un modelo emanacionista en donde a partir de la Primera Causa o Primer Intelecto, cuya actividad consiste en pensarse a sí mismo, emana un primer intelecto del que a su vez emana otro intelecto y así sucesivamente hasta llegar al décimo intelecto, que es el intelecto agente. A su vez, cada uno de estos intelectos genera además el mismo número de esferas celestes. El intelecto agente actúa, según al-Fārābī, sobre las entidades generables y corruptibles del mundo sublunar. No actúa, sin embargo, sobre las entidades del mundo supralunar, es decir, sobre los intelectos separados que le preceden y sobre las esferas celestes. El primer principio, el “motor del primer cielo”, el “principio de todos los principios” es, explica al-Fārābī, el intelecto al que Aristóteles se refiere en el libro lambda de la *Metafísica*. Al-Fārābī se refiere a este intelecto de distintas maneras: Intelecto Primero, Ser Primero, Uno Primero, Verdad Primera, Primera Causa. Es, en otras palabras, Dios.

Nótese entonces que, para al-Fārābī, no se identifican Dios (el Primer Intelecto) y el intelecto agente. Este último es un intelecto separado que, como se ve, proviene de las emanaciones previas detonadas por el Primer Intelecto o Primera Causa. Cuando al-Fārābī explica cuál es el papel del intelecto agente en el *De Intellectu*, menciona que éste influye incluso en los procesos de generación y corrupción del mundo natural. No obstante, en otros tratados como el *Libro de la Política* y *La Ciudad Ideal*, son las esferas celestes las que intervienen en esos procesos y, la labor del intelecto agente consiste en asistir a los seres humanos para que alcancen el grado más elevado de perfección, a saber, la felicidad

46 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 222-23; al-Fārābī, *Risalat fī'l-‘aql*, 32-36.

suprema. Ésta consistiría, como veremos, en “llegar al grado del intelecto agente”.⁴⁷

3. La doctrina aristotélica del intelecto en *De anima* según al-Fārābī

Al referirse en el *De Intellectu* a la quinta acepción del ‘intelecto’, es decir, el modo en que Aristóteles lo entiende en *De anima*, al-Fārābī trae a colación los oscuros pasajes de 3.5. Entiende que Aristóteles habría considerado el intelecto bajo cuatro aspectos: (1) el intelecto en potencia (también denominado intelecto material o pasivo) (*‘aql bi al-quwwa*), (2) el intelecto actual o intelecto en acto (*‘aql bi al-fi’l*), (3) el intelecto adquirido (*‘aql al-mustafād*), y (4) el intelecto activo o agente (*‘aql al-fa’āl*).⁴⁸ Como puede verse, la presentación de al-Fārābī no corresponde con la de Aristóteles. Más bien, todo indica, como adelanté, que está inspirada en el *De Intellectu* de Alejandro.

Esta posibilidad ha sido discutida por varios especialistas. En su artículo sobre la influencia del *De Intellectu* de Alejandro en la tradición árabe y los orígenes de la concepción farabiana de los cuatro aspectos del intelecto, Geoffroy, a quien ya me he referido, sostiene que al-Fārābī probablemente nunca leyó una traducción completa del *De anima* de Aristóteles y que una fuente crucial para su comprensión de la doctrina aristotélica del intelecto fue el tratado de Alejandro sobre ese mismo tema. Más allá de la discusión sobre si al-Fārābī habría tenido acceso o no a una traducción del *De anima* —algo probablemente difícil de determinar si se tienen en cuenta los problemas mencionados en la introducción a este artículo— sí es posible identificar la presencia de Alejandro en su planteamiento.

Desde mi punto de vista, Geoffroy tiene razón en vincular la doctrina de al-Fārābī con la de Alejandro. Yo iría incluso más lejos y sostendría que

47 al-Fārābī, “Libro de la política”, en *al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas*, trad. Rafael Ramón Guerrero (Madrid: Trotta, 2008), 55; al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, trad. Manuel Alonso (Madrid: Tecnos, 1995), 32.

48 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 217-22; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 12-32.

incluso el *De anima* de Alejandro jugó un papel relevante en la configuración de la doctrina farabiana del intelecto e incluso en otros aspectos. Por ejemplo, se puede reconocer de inmediato que la descripción farabiana de las facultades del alma, desarrollada principalmente en *La Ciudad Ideal*, corresponde al *De anima* de Alejandro.⁴⁹ Podemos sospechar, por lo tanto, que al-Fārābī habría conocido tanto el *De Intellectu* como el *De anima* de Alejandro. Si es este el caso, ¿cómo habría reaccionado al-Fārābī al encontrarse con que la doctrina del intelecto en ambos tratados de Alejandro no es idéntica? Como se dijo, mientras que en su *De anima* Alejandro identifica el intelecto agente con Dios, en su *De Intellectu* parece que se trata de un intelecto separado (como lo entiende también al-Fārābī) y no de Dios. Al parecer en el *De Intellectu*, al-Fārābī no tendría en mente el planteamiento del *De anima* de Alejandro en lo que respecta al intelecto agente, sino más bien el del *De Intellectu*. En lo que respecta, sin embargo, a la distinción de los cuatro aspectos del intelecto, al-Fārābī sigue el *De Intellectu* de Alejandro haciendo, sin embargo, más precisa la distinción entre el intelecto en hábito y el intelecto en acto que, si bien está esbozada en cierta forma ahí, en el *De anima* es, como decíamos, más clara:

al-Fārābī <i>(De Intellectu)</i>	Alejandro de Afrodisia <i>(De Intellectu)</i>	Alejandro de Afrodisia <i>(De anima)</i>
intelecto en potencia	intelecto material o en potencia	intelecto material o en potencia
intelecto actual o intelecto en acto	intelecto en hábito o en acto	intelecto en hábito
intelecto adquirido	intelecto activo o agente	intelecto en acto

49 al-Fārābī, *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, trad. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 55-59; Richard Walzer, trad., *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 382-83.

intelecto activo o agente		intelecto activo o agente
---------------------------	--	---------------------------

Si se compara la división farabiana del intelecto bajo cuatro aspectos que vemos en el *De Intellectu*, con la que aparece en otros tratados del propio al-Fārābī, podemos encontrar bastante consistencia. Aunque las funciones del intelecto agente, como se dijo, son ligeramente distintas en las obras en donde trata sobre el asunto, los cuatro aspectos del intelecto sí son una constante. Ello nos permite vislumbrar que, en el *De Intellectu*, al-Fārābī no está simplemente explicando a Aristóteles sino que está asumiendo que Aristóteles —como él lo entiende, es decir, bajo el prisma de Alejandro y algunas fuentes neoplatónicas— está en lo correcto; en consecuencia, son esas acepciones del intelecto las que encontramos en todas las obras filosóficas de al-Fārābī. Por ejemplo, cuando se refiere a la facultad intelectual en *La Ciudad Ideal*, sigue exactamente la misma clasificación que encontramos en *De Intellectu*.⁵⁰

En *La Ciudad Ideal*, una vez que explica el papel de la facultad imaginativa como aquella que proporciona al intelecto las impresiones obtenidas a través de los sentidos, describe el proceso por el cual esas impresiones se vuelven inteligibles en acto. Se refiere entonces al intelecto humano como intelecto en potencia. En *De Intellectu* este mismo intelecto se describe como un intelecto en potencia para abstraer las formas sensibles y convertirlas en formas para sí mismo. La descripción del intelecto en potencia es, sin embargo, un tanto ambigua. Lo define al-Fārābī como “una cierta alma, o una parte del alma, o una de las facultades del alma, o una cierta cosa, cuya esencia está preparada para abstraer las quiddidades y las formas de todos los seres, sin sus materias, y las convierte a todas ellas en una [sola] forma o en [varias] formas para ella”.⁵¹ Continúa en *De Intellectu* explicando que cuando estas formas se abstraen, se vuelven inteligibles o formas para el intelecto en potencia o material.

50 al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, 68-70.

51 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 217; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 12; al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, 68-69.

En *La Ciudad Ideal* cuando el intelecto en potencia o material recibe las formas sensibles, se vuelve en un intelecto en acto, y las formas que estaban en potencia se actualizan: “El intelecto en potencia se convierte en intelecto en acto cuando llegan a realizarse y actualizarse en él los inteligibles”.⁵² La existencia de formas inteligibles en acto es diferente de su existencia como formas en potencia o formas sensibles en la materia. Cuando las formas son externas al alma, es decir, cuando están vinculadas a los cuerpos físicos, se ven afectadas por categorías como lugar, tiempo, posición, cantidad, etc. Pero cuando las formas se actualizan en el alma, se puede prescindir de varias de estas cualidades y su existencia se vuelve así diferente de su existencia como formas sensibles fuera del alma.⁵³ En otras palabras, el intelecto en potencia o material abstrae las formas sensibles de la materia y éstas se transforman paulatinamente en formas inteligibles, en la medida en que el intelecto puede prescindir de lo material y lo categorial. Al-Fārābī entiende entonces que el intelecto en acto y las formas inteligibles en acto se vuelven una y la misma cosa. Esto significa que lo que el intelecto en acto comprende no es diferente del intelecto mismo, ya que lo inteligible en acto se convierte en la forma del intelecto en acto.⁵⁴ Cuando el intelecto en acto es capaz de comprender por sí mismo y no por medio

52 al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, 69; trad. ligeramente modificada.

53 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 218; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 16-17.

54 “Cuando se han actualizado [en el intelecto en acto] los inteligibles que ha abstraído de las materias, esos inteligibles se convierten en inteligibles en acto, siendo así que antes de que fueran abstraídos de su materia eran inteligibles en potencia. Cuando son abstraídos, se realizan como inteligibles en acto por el hecho de convertirse en formas para aquella esencia; esta esencia sólo llega a ser intelecto en acto por aquéllos, que son inteligibles en acto. Así, ser inteligibles en acto y ser intelecto en acto son una y la misma cosa. Lo que queremos decir cuando afirmamos de esta [esencia] que ‘es inteligente’, es que los inteligibles han llegado a ser formas para ella, en el sentido de que ella misma se ha hecho aquellas formas. Por lo tanto, el significado de inteligente en acto, intelecto en acto e inteligible en acto es uno y el mismo y [se dice] por uno y el mismo significado” al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 218; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 15-16.

de las formas externas en la materia, se vuelve en lo que al-Fārābī llama, siguiendo a Alejandro, el intelecto en hábito o “adquirido”.⁵⁵

Hasta aquí me he referido a los tres primeros aspectos del intelecto que al-Fārābī menciona en *De Intellectu*, a saber, el intelecto en potencia, el intelecto en acto y el intelecto adquirido. Hasta aquí, la similitud entre el *De Intellectu* de Alejandro y la presentación de al-Fārābī es notoria. Sin embargo, como puede verse en el cuadro presentado líneas arriba, mientras que al-Fārābī distingue entre el intelecto en acto y el intelecto adquirido, para Alejandro estos dos intelectos cuando menos en el *De Intellectu* no son exactamente diferentes: una vez que el intelecto se ha actualizado, puede pensar activamente.⁵⁶

Ahora bien, al explicar el intelecto adquirido, al-Fārābī introduce una distinción entre los tipos de formas, también presente en Alejandro y, como veremos, en el propio Aristóteles. Si bien al-Fārābī explica que el intelecto abstrae formas vinculadas a la materia y, una vez que están en el intelecto en acto, se vuelven inteligibles en acto, enseguida menciona que hay otro tipo de formas que no requieren este proceso de abstracción recién descrito.⁵⁷ Haciendo eco de *De anima* 3.7 de Aristóteles, al-Fārābī sostiene que podemos conocer formas separadas de la materia. Todo indica que Aristóteles se refiere en ese pasaje a entidades matemáticas. Sin embargo, al-Fārābī introduce un giro neoplatónico (y al mismo tiempo alejandrino): entiende que esas formas separadas son los intelectos separados del mundo supralunar (incluido el intelecto agente).

55 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 219-20; al-Fārābī, *Risalat fī'l-‘aql*, 17-24.

56 Alejandro de Afrodisia, “On the Intellect”, en *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, ed. Frederic Maxwell Schroeder y Robert B. Todd, trad. Frederic Maxwell Schroeder (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 47-48, 107.21-107.25.

57 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 219; al-Fārābī, *Risalat fī'l-‘aql*, 19-20.

Este es el mismo enfoque que encontramos en el *Libro de la Política* en donde al-Fārābī explica que la felicidad última de los seres humanos consiste en asemejarse a las formas separadas. Sin embargo, para captar formas separadas, el intelecto adquirido necesita la ayuda del intelecto agente.⁵⁸ Por ello, después de explicar la función del intelecto adquirido, al-Fārābī explica en *De Intellectu* la función del intelecto agente. Reaparecen a este respecto los símiles con Alejandro. Ya decíamos que en su *De anima*, Alejandro sostiene que el único intelecto que puede conocer este tipo de formas separadas es lo que él describe como un intelecto incorruptible que “viene de afuera” (*nous thyraten*). Sin embargo, en *De Intellectu*, afirma, como hará al-Fārābī, que una vez que el intelecto material ha completado el conocimiento de las formas sensibles, el intelecto separado se convierte en la forma del intelecto material. En otras palabras, entre las formas separadas que nuestro intelecto puede conocer se encuentra el intelecto separado o agente.

Refiere al-Fārābī que el intelecto agente se menciona en el libro tercero del *De anima* de Aristóteles y se define como “una forma separada, que nunca estuvo ni estará en una materia. En cierta manera, es un intelecto en acto, de parecido próximo al intelecto adquirido (...)”.⁵⁹ Al igual que Alejandro,⁶⁰ al-Fārābī sostiene que el intelecto agente no está vinculado a la materia, nunca lo ha estado y nunca lo estará. Según al-Fārābī, en su especie, el intelecto activo es un intelecto en acto bastante similar al intelecto adquirido. El intelecto agente es lo que transforma al intelecto en potencia en intelecto en acto y los inteligibles en potencia en

58 “La función propia del intelecto agente es ocuparse del animal racional y procurar que alcance el más elevado grado de perfección que le cabe lograr al hombre: la felicidad suprema; es decir, hacer que el hombre llegue al grado del intelecto agente. Esto se realiza cuando se separa de los cuerpos y entonces no necesita para subsistir nada de lo que está bajo él, como cuerpo, materia o un accidente cualquiera, y cuando permanece siempre en esa perfección. La esencia del intelecto agente es una, aunque su grado contiene también aquellos animales racionales que se han purificado y han conseguido la felicidad” al-Fārābī, “Libro de la política”, 55; al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, ed. Fauzzi M. Najjar (Beirut: Imprimerie Catholique, 1964), 32.

59 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 220; al-Fārābī, *Risalat fi’l-‘aql*, 24.

60 Alejandro de Afrodisia, “On the Intellect”, 49, 108.25.

inteligibles en acto. Para describir la asistencia del intelecto agente en este proceso, al-Fārābī recurre a la metáfora de la luz que utiliza también Aristóteles en *De anima* 3.5, una analogía que, como vimos antes, aparece también en Alejandro e incluso en Temistio.⁶¹ En el caso de al-Fārābī, el sol como fuente de luz equivale al intelecto agente, y no a la luz en sí misma.

Davidson explica que, en el caso de al-Fārābī, esta analogía funcionaría de la siguiente manera: (1) el intelecto agente convierte el intelecto material o pasivo en intelecto en acto; (2) transforma las formas sensibles en potencia (impresiones sensibles almacenadas en la facultad imaginativa) en inteligibles en acto; (3) el propio intelecto agente se convierte en un objeto inteligible para el intelecto humano; y (4) hace del intelecto agente un objeto inteligible para el intelecto humano.⁶² Según esta analogía, el intelecto agente proporciona algún tipo de iluminación o flujo de luz mediante el cual el intelecto humano se actualiza y entonces puede captar las formas que abstrae. En el *De Intellectu* al-Fārābī formula esta la analogía del siguiente modo:

[La relación del intelecto agente] con el intelecto que está en potencia es como la relación del sol con el ojo, que es vista en potencia mientras está en tinieblas. De hecho, la vista sólo es vista en potencia mientras está en tinieblas. [...] O sea, decimos que la vista se convierte en vista en acto no sólo porque se realiza en ella la luz y la diafanidad en acto, sino también porque cuando se realiza en ella la diafanidad en acto, se realizan en ella las formas de los objetos visibles; y, por realizarse en la

61 Véase la *Paráfrasis de Temistio al De anima de Aristóteles* 98.35, en Schroeder y Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, 75-133.

62 Davidson, 50-51.

vista las formas de los objetos visibles, se convierte en vista en acto.⁶³

En el *Libro de la Política* es, a mi juicio, todavía más claro:

La situación del intelecto agente respecto del hombre es como la situación del sol respecto de la vista. Pues, así como el sol da a la vista la luz, y la vista, por la luz que adquiere del sol, se convierte en vista en acto después de haber visto en potencia, —y por eso la luz hace visible al sol mismo, que es la causa de que se vea en acto, y también por la luz los colores que son visibles en potencia se convierten en visibles en acto y la vista que está en potencia se convierte en vista en acto—; así de la misma manera, el intelecto agente da al hombre algo que se imprime en su facultad racional, y la situación de ese algo respecto del alma racional es como la situación de la luz respecto de la vista. Por ese algo el alma racional entiende al intelecto agente, y por él las cosas que eran inteligibles en potencia se convierten en inteligibles en acto. Por él el hombre, que es intelecto en potencia, se convierte en intelecto en acto; alcanza la perfección al llegar a la proximidad del grado del intelecto agente, pues se convierte en intelecto mismo, después de no haberlo sido, y en inteligible mismo, después de no haberlo sido; se hace divino, después de haber sido material. Tal es la

63 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 220; al-Fārābī, *Risalat fī'l-‘aql*, 25-26.

función del intelecto agente y por esto se llama
intelecto agente.⁶⁴

El papel del intelecto agente es, como puede verse, asistir al intelecto humano en el proceso a través del cual las formas que están en la materia se “desmaterializan”. Cuando se alcanza esta etapa, al-Fārābī afirma que el ser humano se convierte en intelecto mismo, dejando atrás su condición corporal y alcanzando así su felicidad más perfecta: cuando el alma se convierte en intelecto en acto, este intelecto “se asemeja también a las cosas separadas, se entiende a sí mismo como intelecto en acto y lo entendido de él se convierte en aquello mismo que entiende. Entonces es una substancia que se entiende, porque es inteligible en tanto que se entiende”.⁶⁵ Esto significa, continúa al-Fārābī, que en el intelecto en acto, “el inteligente, el inteligible y el intelecto son una sola y la misma cosa. Alcanza así el grado del intelecto agente y, cuando el hombre llega a ese grado, su felicidad deviene perfecta”.⁶⁶ O, como lo dice en *De Intellectu*: cuando el intelecto adquirido conoce las formas inteligibles,

en ese momento, la sustancia del hombre, o el hombre en aquello por lo que se sustancializa, es lo más cercano al intelecto agente. Ésta es la felicidad suprema y la vida última (...). Si su operación no es para otra cosa externa a su esencia y si su obrar es hacer existir su esencia, entonces su esencia, su operación y su obrar son una y la misma cosa. Por consiguiente, para constituirse no tiene necesidad de que el cuerpo sea materia para él; tampoco necesita, en ninguna de sus

64 al-Fārābī, “Libro de la política”, 60; al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, 35.

65 al-Fārābī, “Libro de la política”, 60; al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, 35.

66 al-Fārābī, “Libro de la política”, 60; al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, 35.

operaciones, recurrir a la operación de una facultad propia del alma en un cuerpo, ni emplear en ello órgano corpóreo alguno.⁶⁷

Como se ve, el estado más perfecto que los seres humanos podemos alcanzar consiste en la separación del cuerpo logrando entonces que devengamos en alma intelectual. Esta es la conclusión que se sigue, cuando menos, de los pasajes anteriores. Restaría, sin embargo, elucidar si al-Fārābī estaba verdaderamente convencido de que la vida intelectual conducía a la felicidad suprema o si, por el contrario, ésta se conseguía, como sugiere en algunos otros lugares, a través de la vida política.

4. A modo de conclusión: la actividad intelectual y la felicidad

Si nos atenemos a lo dicho en los pasajes recién citados, todo indica que la felicidad suprema para al-Fārābī consiste en la actividad intelectual que, a fin de cuentas, implica que el intelecto humano puede asemejarse al intelecto agente. Dicho estado puede alcanzarse en la medida en que, como vimos, el intelecto en potencia conoce todas las formas inteligibles, las “desmaterializa” y, por lo tanto, él mismo deviene intelecto en acto. Los paralelismos con Alejandro son claros. Ambos, al-Fārābī y Alejandro, coinciden en sostener que el intelecto humano, corruptible en sí mismo, es capaz de asemejarse al intelecto agente, que es incorruptible. Sin embargo, Averroes criticó duramente la forma en que los dos filósofos entendieron la relación entre el intelecto humano y el intelecto agente, puesto que juzgó imposible concebir la transformación del intelecto material —vinculado al cuerpo humano y, como tal, perecedero— en un intelecto inmaterial, eterno, e incorruptible, como lo es el intelecto agente.⁶⁸

No sólo en Averroes sino en filósofos cristianos como Alberto Magno y Tomás de Aquino, se encuentra la misma objeción: ¿cómo es que lo corruptible y perecedero se transforma en algo incorruptible e

67 al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”, 221; al-Fārābī, *Risalat fi'l-‘aql*, 31-32.

68 Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trad. Richard C. Taylor (New Haven: Yale University Press, 2009), 387-88.

imperecedero? Quizás una alternativa posible para hallar una respuesta sería una especie de unión mística con un intelecto eterno. Sin embargo, no parece haber indicios suficientes para concluir que al-Fārābī se decantara hacia una doctrina de ese tipo. Se ha discutido si acaso no es esa la alternativa que encontramos en uno de los seguidores de al-Fārābī, a saber, Avempace. En varios tratados, Avempace se ocupó del mismo tema, a saber, de la unión del intelecto humano con el intelecto agente.⁶⁹ Algunos intérpretes de Avempace, han sostenido que éste sostuvo que el desprendimiento de lo material por vía de la abstracción culmina con la unión y acceso al intelecto agente. Dicho acceso lo brinda Dios con lo que habría en Avempace una experiencia cuasi-mística.⁷⁰ Esta interpretación es discutible y no resulta sencilla dada la densidad filosófica y la complejidad estilística de Avempace. No obstante, es verdad que existen pasajes que podrían leerse en esa dirección:

[...] el intelecto es el ser más amado por Dios, alabado sea. Por lo tanto, cuando el individuo humano llega a ser intelecto, en sí mismo no existe diferencia alguna entre ambos, bajo ningún aspecto y en ninguna circunstancia y, entonces, llega el hombre a ser la creatura más amada por Dios, estando más cerca de Él cuanto más cerca está [de ese intelecto],

69 Véase Avempace, *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 1997); Avempace, “Carta del adiós”, en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 2006), 19-51; Avempace, “Tratado de la unión del intelecto con el hombre”, en *Carta del Adiós y otros Tratados Filosóficos*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 2006), 83-100; Avempace, “Tratado sobre el intelecto agente”, en *Carta del Adiós y otros Tratados Filosóficos*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 2006), 74-76; Avempace, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]”, en *Carta del Adiós y otros Tratados Filosóficos*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 2006), 121-25; Avempace, *Libro sobre el alma*, trad. Joaquín Lomba (Madrid: Trotta, 2007).

70 Para una interpretación en esta dirección, véase Altmann, Alexander, “Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity”, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee, Volume I* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965), 47–87.

complaciéndose así Dios en él. Y esto únicamente se consigue con la ciencia, pues la ciencia acerca a Dios y la ignorancia aleja de Él. Pero la ciencia más noble de todas es esta que hemos dicho. Y el grado más elevado de la misma es el grado en el cual el ser humano llega a concebir su propia esencia hasta el punto de que llega a concebir ese intelecto que dijimos antes.⁷¹

No discutiré los detalles y dificultades de la teoría avempaciana del intelecto, sino que me referiré brevemente a uno de sus tratados que constituye una fuente interesante para tratar de entender el modo en que al-Fārābī habría entendido la conjunción del intelecto humano con el intelecto agente. Me refiero a *Felicidad política y felicidad en el más allá o una defensa de Abū Naṣr*. En ese tratado, pocas veces discutido, Avempace sostiene que al-Fārābī verdaderamente sostuvo que el intelecto humano era capaz de conocer inteligibles más allá de la percepción sensible a través de la “introspección”; para ello, los seres humanos no necesitaban del cuerpo para sobrevivir en la otra vida.⁷² La defensa de Avempace es una respuesta ante ciertos críticos que acusaban a al-Fārābī de haber sostenido que la única felicidad posible era la que se daba en el plano terrenal y, por lo tanto, no había más felicidad que la que podía alcanzarse en el orden político.

Aunque Avempace no indica quiénes son esos críticos, en filósofos posteriores se repiten acusaciones de ese tipo. Por ejemplo, Ibn Ṭufayl (m. 1185), afirma en su obra más conocida, *Hayy Ibn Yaqzān*, conocida en el mundo europeo como *El filósofo autodidacto*, que, en su comentario a la *Ética Nicómaquea*, al-Fārābī sostuvo que la felicidad humana “solo se halla en esta vida y [que] «todo lo que se diga, fuera de esto, son desvaríos sin sentido y cuentos de viejas»”⁷³. El comentario a la *Ética Nicómaquea* al que se refiere Ibn Ṭufayl está extraviado y, por

71 Avempace, “Carta del adiós”, 49-50.

72 Avempace, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]”, 124-125.

73 Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, trad. Emilio Tornero (Madrid: Trotta, 1998), 38; trad. ligeramente modificada.

lo tanto, no es posible verificar si, en efecto, al-Fārābī habría rechazado su doctrina del intelecto en aquella obra. Llama la atención, sin embargo, que también Averroes reporta algo similar en el *Gran Comentario al De anima*: “(...) en su comentario a la *Ética a Nicómaco* [al-Fārābī] parece negar que exista unión alguna con las inteligencias separadas. Dice que esta es la opinión de Alejandro y que no debe sostenerse que el fin humano sea la perfección teórica”.⁷⁴

Cuál habría sido la postura final de al-Fārābī y si la interpretación de Avempace es la correcta, es algo que sigue siendo objeto de discusión. No obstante, llama la atención que, según Avempace, lo que al-Fārābī sostuvo es que en el régimen político virtuoso todo debía estar dispuesto para la vida intelectual. En este sentido, no habría oposición entre la vida intelectual y la vida política. En la medida entonces en que se erradican los males de los regímenes políticos y se favorece la vida intelectual, el “intelecto humano alcanza pervivencia en la otra vida”⁷⁵. Más allá de lo intrigante que resulta establecer cuál habría sido la postura final de al-Fārābī lo que puede verse es que la defensa que hace Avempace de la postura de al-Fārābī termina por instalar la problemática del intelecto en un contexto por demás alejado de *De anima* 3.5 de Aristóteles.

En el recorrido que aquí he llevado a cabo, desde Alejandro hasta Avempace, se detectan con claridad una serie de transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto. Todos los filósofos discutidos son, en parte, intérpretes de Aristóteles pero, por otra parte, no sólo buscan entender mejor al Estagirita sino que también pretenden resolver un problema derivado de la psicología aristotélica. Hacía notar desde el comienzo que el punto de partida de las teorías del intelecto es el oscuro pasaje aristotélico de *De anima* 3.5 en donde no es del todo claro el modo en que se actualiza el intelecto en potencia. Alejandro ofrece una de las primeras interpretaciones de la antigüedad tardía. Los filósofos de la tradición islámica son herederos de las interpretaciones de la antigüedad tardía. Lo llamativo, especialmente en el caso de al-

74 Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 346.

75 Avempace, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]”, 123.

Fārābī, es que, si bien en el *De Intellectu* aparentemente está explicando los sentidos del intelecto a la luz de Aristóteles, las definiciones que ahí da se reflejan en los tratados filosóficos en donde expresa su propia filosofía. En otras palabras, al-Fārābī formula una filosofía propia en la que confluyen las interpretaciones de varios otros filósofos. Esa forma de hacer filosofía, es decir, en diálogo constante con los intérpretes, tiene como resultado nuevas fuentes en las cuales la tradición filosófica griega se transforma y nos invita a repensar las fuentes antiguas en otro contexto. Si bien los filósofos de la tradición islámica ofrecen alternativas para releer y reinterpretar los textos de la antigüedad, su reubicación de los problemas clásicos nos permite leerlos también como parte de una tradición intelectual autónoma que aporta nuevos enfoques a la discusión filosófica.

Referencias bibliográficas

Abū Rīda, (ed.). *Rasāʾil al-Kindī al-falsafīyya*, vol. 1, 353-358. Cairo: Dar al-Fikr al-ʿArabi, 1950.

Accatino, Paolo, trad. *Alessandro di Afrodisia. De intellectu*. Turín: Thélème, 2001.

Accatino, Paolo, y Pierre Luigi Donini, trad. *Alessandro di Afrodisia. L'anima*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

Adamson, Peter. *Al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

al-Fārābī. *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Traducido por Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

al-Fārābī. “Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’”. Traducido por Rafael Ramón Guerrero. *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 215-23.

al-Fārābī. *Kitāb al-Burhān wa Kitāb Šarā'ih al-yaqīn*. Editado por M. Fakhry. Beirut: Dar el-Mashreq, 1986.

al-Fārābī. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*. Editado por Fauzzi M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.

al-Fārābī. *La Ciudad Ideal*. Traducido por Manuel Alonso. Madrid:

Tecnos, 1995.

al-Fārābī. “Libro de la política”. En *al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas*, traducido por Rafael Ramón Guerrero, 51-131. Madrid: Trotta, 2008.

al-Fārābī. *Risalat fī l-‘aql*. Editado por Maurice Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.

al-Nadīm. *The Fihrist*. Traducido por Bayard Dodge. Nueva York: Columbia University Press, 1998.

Alejandro de Afrodisia. *Acerca del alma*. Traducido por José Manuel García Valverde. Madrid: Gredos, 2013.

Alejandro de Afrodisia. “Acerca del intelecto”. Traducido por José Manuel García Valverde. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28 (2011): 23-37.

Alejandro de Afrodisia. “On the Intellect”. En *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, editado por Frederic Maxwell Schroeder y Robert B. Todd, traducido por Frederic Maxwell Schroeder, 45-74. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Altmann, Alexander. “Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity”. En *Harry Austryn Wolfson Jubilee, Volume I*, 47–87. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.

Avempace. “Carta del adiós”. En *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, traducido por Joaquín Lomba, 19-51. Madrid: Trotta, 2006.

Avempace. *El régimen del solitario*. Traducido por Joaquín Lomba. Madrid: Trotta, 1997.

Avempace. *Libro sobre el alma*. Traducido por Joaquín Lomba. Madrid: Trotta, 2007.

Avempace. “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]”. En *Carta del Adiós y otros Tratados*

Filosóficos, traducido por Joaquín Lomba, 121-25. Madrid: Trotta, 2006.

Avempace. “Tratado de la unión del intelecto con el hombre”. En *Carta del Adiós y otros Tratados Filosóficos*, traducido por Joaquín Lomba, 83-100. Madrid: Trotta, 2006.

Avempace. “Tratado sobre el intelecto agente”. En *Carta del Adiós y otros Tratados Filosóficos*, traducido por Joaquín Lomba, 74-76. Madrid: Trotta, 2006.

Averroes. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Traducido por Richard C. Taylor. New Haven: Yale University Press, 2009.

Badawī, ‘A., ed. *Aristu ‘inda al-‘arab*. Cairo: al-Nahda, 1947.

Badawī, ‘A., ed. “Aristotelis De anima” [Version árabe]. En *Aristotelis De anima et Plutarci De placitis philosophorum. Averrois Paraphrasis libri De sensu et sensato. Aristotelis De plantis*, 1–88. Cairo: Cahirae, 1954.

Bazán, Bernardo Carlos. “L’authenticité du ‘de intellectu’ attribué à Alexandre d’Aphrodise”. *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973): 468-487.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

Dieterici, Friedrich. *Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill, 1890.

Filópono. *On Aristotle On the soul* 3.1-8. Traducido por William Charlton. Londres: Duckworth, 2000.

Finnegan, J. “Texte arabe du Περὶ νοῦ d’Alexandre d’Aphrodise”. *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 33 (1956): 157-202.

Frank, Richard M. “Some Fragments of Ishāq’s Translation of the De Anima”. *Cahiers de Bysra* 8 (1958-1959): 231-225.

Gätje, Helmut. *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg: C. Winter, 1971.

Geoffroy, Marc. “La tradition arabe du Περὶ νοῦ d’Alexandre

d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect". En *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, editado por Cristina D'Ancona y Giuseppe Serra, 191-231. Padua: Il Poligrafo, 2002.

Golitsis, Pantelis. "John Philoponus' Commentary on the Third Book of Aristotle's *De Anima*, Wrongly Attributed to Stephanus". En *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, editado por Richard Sorabji, 393-412. Londres: Bloomsbury, 2016.

Ibn Ṭufayl. *El filósofo autodidacto*. Traducido por Emilio Tornero. Madrid: Trotta, 1998.

Ivry, Alfred L. "The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator". *Oriens* 36, n.º 1 (2001): 59-77.

Jolivet, Jean. *L'Intellect selon Kindī*. Leiden: Brill, 1971.

Lautner, Peter. "Philoponus, in *De Anima III*: Quest of Author". *The Classical Quarterly* 42/2 (1992): 510-522.

Lyons, M. C., ed. *An Arabic translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De anima*. Traducido por M. C. Lyons. Oxford: Cassirer, 1973.

Morau, Paul. *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*. Liège-Paris: Droz, 1942.

Ramón Guerrero, Rafael. *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Fārābī*. Madrid: CSIC, 1992.

Schroeder, Frederic Maxwell, y Robert B. Todd, eds. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Traducido por Frederic Maxwell Schroeder y Robert B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Thery, G. *Autour du décret de 1210, Alexandre d'Aphrodise: aperçu sur l'influence de sa noétique*. Kain: Le Saulchoir, 1926.

Treiger, Alexander. "Reconstructing Ishāq ibn Ḥunayn's Arabic Translation of Aristotle's *De Anima*". *Studia graeco-arabica* 7 (2017):

193-211.

Vallat, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin, 2004.

Walzer, Richard, trad. *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*. Oxford: Clarendon Press, 1985.