

*En el centenario de E. Gilson:
Las fuentes árabes del agustinismo avicenzante
y el «Perì noû» de Alejandro de Afrodisia.
Estado de la cuestión.*

Rafael RAMÓN GUERRERO

El problema del conocimiento está ya presente en los albores de la especulación filosófica griega. La posibilidad de un conocer superante de la mera apariencia del despliegue físico, es algo que ya fue resuelto por el λόγος de Heráclito, en virtud del cual se puede acceder a lo que permanece oculto tras lo fenoménico, y por la afirmación de Parménides de que es lo mismo ser y pensar¹.

El recurso platónico de considerar el conocimiento como un recordar cuanto hay en el mundo de las ideas, aquello que está en el τόπος ὑπερουράνιος², si bien permite superar la tensionalidad entre el carácter material de las cosas y el inmaterial del conocimiento, ofreció la dificultad de apartar al pensamiento de la dimensión existencial, reabsorbiendo la realidad del orden sensible en la del universo inteligible, con la consecuencia de desembocar en el idealismo.

Decidido a dar solución a las aporías surgidas por el platonismo, Aristóteles, aplicando su teoría hilemórfica, estableció las condiciones de posibilidad del conocer humano: un intelecto capaz de hacerse (πάντα γίνεσθαι todo y otro intelecto apto para producir todo (πάντα ποιεῖν)³. Ahora bien, el gran escollo de esta solución aristotélica estriba en precisar la naturaleza del segundo intelecto, el llamado agente (ποιητικός). Sabemos que es un elemento necesario para dar cumplida explicación del conocimiento, pero desconocemos cuál sea su realidad, cómo consume su función y cuáles son sus implicaciones metafísicas, a tenor de la caracterización que de él hace Aristóteles: «Este

¹ Cf. J. A. GARCÍA-JUNCEDA, *De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber occidental*, Madrid, Ed. Fragua, 1975, pp. 206-214.

² *Fedro*, 247 c.

³ *De anima*, III, 5, 430 a 14-15.

intelecto es el que es separado, impasible y sin mezcla... y sólo esto es inmortal y eterno»⁴.

Muchas han sido las tentativas que se han encaminado a esclarecer tal cuestión a lo largo de los siglos. Se podría afirmar que, desde la muerte de Aristóteles hasta fines de la Edad Media, ningún pensador que haya conocido el *De anima* directa o indirectamente, ha dejado de plantearse este problema con la intención de resolverlo, desde autores de fuste hasta personajes anónimos⁵.

También los árabes se vieron inmersos en esta tendencia común al pensamiento postaristotélico. Desde el primer filósofo del mundo islámico hasta su último representante, hay un despliegue de obras que tienen como objeto dilucidar el asunto, con lo que contribuyeron a ampliar el campo de investigación y de reflexión abierto por Aristóteles.

Mas, he aquí que los dos elementos con que el filósofo griego pretendió solventar la posibilidad del conocer humano, se encuentran multiplicados: los filósofos árabes hablan de cuatro o de cinco intelectos.

Al estudio de la facultad superior del alma, al-Kindî dedica un pequeño tratado, de título *Risâla fî -l-'aql* (Epístola sobre el intelecto), en la que se propone exponer cuanto han dicho Platón y Aristóteles sobre el intelecto. Como quiera que la opinión de Platón coincide totalmente —según leemos en ella— con la de Aristóteles, al-Kindî manifiesta, entonces, que según éste el intelecto se dice de cuatro modos: el intelecto primero, que está siempre en acto; el intelecto que está en potencia en el alma; el intelecto que pasa de la potencia al acto en el alma; y, finalmente, el intelecto que «llamamos segundo». En determinado pasaje de la obra, el intelecto que pasa de la potencia al acto lo denomina «intelecto adquirido» (*'aql mustafâd*).

También al-Fârâbî escribió una obra, que lleva por título *Risâla fî ma'ânî -l-'aql* (Sobre los significados de «intelecto»), en donde expone todos los sentidos que el término posee, acepciones que van desde la más vulgar hasta las más técnicas, las empleadas por Aristóteles en sus diversas obras (*Analíticos posteriores, Ética a Nicómaco, Sobre el alma y Metafísica*). La parte del escrito farabiano dedicada al significado del término «intelecto» en el *De anima*, la de mayor extensión de toda la obra, es la que nos interesa destacar ahora, porque allí al-Fârâbî afirma que Aristóteles considera al intelecto de cuatro

⁴ 430 a 17-23.

⁵ Como, por ejemplo, el autor del manuscrito de Basilea editado por Martin GRABMANN, «Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Noûs ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel», en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Abteilung, 1936, Heft 4.

maneras: intelecto en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido e intelecto agente⁶. En otra obra, el *Kitâb ârâ' ahl al-madina al-fâdila* (Opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa), el autor señala, igualmente, estos cuatro intelectos, si bien al intelecto en potencia lo denomina «material»⁷.

Si estos dos filósofos del mundo islámico son bien explícitos a la hora de dividir el intelecto, más indeciso y ambiguo se muestra, en cambio, Ibn Sinâ -Avicena- en todas aquellas obras en las que aborda esta cuestión. Unas veces parece afirmar cinco intelectos, mientras que otras los reduce a cuatro. Sin querer entrar ahora en la exégesis del pensamiento aviceniano a propósito de esto, porque no es el caso aquí, sólo voy a anotar aquel texto que, según mi opinión, parece uno de los más definidos de todos ellos, sin que con ello quiera prejuzgar el pensamiento del filósofo musulmán, cuya hermenéutica ha de ser dejada para mejor ocasión. El texto al que aludo, bastante largo y, ciertamente, conocido por los latinos medievales, es el siguiente:

«La facultad especulativa es aquélla de cuya naturaleza es propio el ser impresionada por las formas universales abstraídas de la materia... Tal facultad tiene hacia estas formas diversas relaciones, porque aquello de cuya naturaleza es propio el recibir algo, unas veces lo recibe en potencia y otras veces en acto.

La potencia se dice de tres modos, según lo que es anterior y lo que es posterior. Se llama potencia a la aptitud absoluta de la que nada surge en acto, no disponiendo ni siquiera de aquello por lo que algo surge, como la potencia del niño pequeñito para escribir. También se llama potencia a esta misma aptitud, pero cuando sólo dispone de aquello por lo que puede llegar a adquirir el acto sin mediador, como la facultad del niño que ha crecido y que, para escribir, conoce el tintero, la pluma y los elementos de las letras. Finalmente, también se denomina potencia a esta misma aptitud cuando ha sido perfeccionada por el instrumento y, sirviéndose del instrumento, comienza la perfección de la aptitud, de manera que puede actuar cuando quiera, sin necesidad de adquirirlo, pues sólo le basta desearlo; es como la potencia del amanuense perfecto en el arte (de escribir), cuando no está escribiendo. Pues bien, la potencia primera se denomina absoluta y material; la segunda, potencia posible; la tercera, perfección de la potencia.

La relación de la facultad especulativa a las formas abstraídas, de las que hemos hablado, es, unas veces, como lo que está en potencia absoluta; sucede esto cuando esta facultad, que pertenece al alma, no ha recibido aún nada de aquello que es perfección en cuanto a ella; entonces, se llama *intelecto material*, siendo propia esta facultad, llamada intelecto material, de cada individuo de la especie. Se llama material por su semejanza con la aptitud de la materia primera, que no pose por sí misma forma alguna, pero que es sujeto para toda forma.

⁶ Sobre al-Kindî y al-Fârâbî, cf. mi *Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1981, con traducción de las obras sobre el intelecto.

⁷ Ed. A. Nader, Beirut, 1959. Traducción castellana: M. ALONSO, «Al-Madina al-fâdila de Abû Nasr al-Fârâbî», en *Al-Andalus*, 26 (1961), pp. 337-388, y 27 (1962), pp. 181-227.

Otras veces es como lo que está en potencia posible; esto es, que en la facultad material se han realizado ya algunos inteligibles primeros, desde los cuales y por los cuales se alcanzan los inteligibles segundos. Entiendo por inteligibles primeros aquellas premisas por las que tiene lugar el asentimiento, no por adquisición ni porque el que asiente se dé cuenta de que puede prescindir de asentir a ellas en ningún momento, como, por ejemplo, nuestra creencia de que el todo es mayor que la parte, o que cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. En tanto que de la idea de lo que está en acto, no se realice (en el intelecto material) más que esto, se denomina *intelecto en hábito*. Y este intelecto puede ser llamado en acto por comparación al primero, porque la primera facultad nada tiene que entender en acto, mientras que ésta tiene que entender en acto siempre que comienza a investigar.

Otras veces es como lo que está en potencia perfecta; se actualizan en ella las formas inteligibles que son adquiridas después de los inteligibles primeros, si bien no son consideradas todavía, ni (la facultad) se dirige a ellas en acto, sino que están como almacenadas en ella; cuando quiere, considera en acto a estas formas, las entiende y comprende que las ha entendido. Entonces se llama *intelecto en acto*, porque es un intelecto que entiende cuando quiere, sin molestarse en adquirirlas. Pero todavía se le puede llamar intelecto en potencia por comparación a lo que viene después.

Otras veces es como lo que está en acto absoluto; la forma inteligible está presente en él; este intelecto la considera en acto, la entiende en acto y comprende que la ha entendido en acto. Entonces, lo que se actualiza en él se llama *intelecto adquirido*.

Y se llama intelecto adquirido porque se nos hará claro más adelante que el intelecto en potencia sólo pasa al acto a causa de un *intelecto que está siempre en acto* y porque, cuando el intelecto en potencia se une a este intelecto por alguna clase de unión, se impresiona en él una clase de las formas que son adquiridas desde el exterior.

Tales son, también, los grados de las facultades que se llaman intelectos especulativos. En el intelecto adquirido se perfecciona el género animal y la especie humana, que forma parte de aquél; aquí la facultad humana se ha asemejado a los primeros principios de todo ser⁸.

Esto es, expuesto de una manera muy sumaria, lo que los filósofos del mundo islámico oriental han expresado a propósito del problema aristotélico del intelecto.

La cuestión que se nos plantea ahora es la de saber cuáles fueron las fuentes que dieron lugar a estas interpretaciones. ¿Partieron directamente del texto aristotélico? ¿Proceden de la hermenéutica realizada por los comentaristas griegos? ¿Qué obras pudieron conocer estos filósofos árabes? ¿Sirvieron estas obras como punto de partida de la división del intelecto, o, simplemente, fueron escritos de los que sólo se ayudaron en la reflexión del texto aristotélico?

Diversas y distintas han sido las opiniones que se han sugerido

⁸ Ed. de Ján BAKOS: *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifā'*, vol. I, texte arabe. Prague, Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956, libro I, cap. 5, pp. 48-50. AVICENNA LATINUS: *Liber de Anima seu sextus de naturalibus*, I, II, III, éd. critique par S. VAN RIET, Louvain-Leiden, E. Peeters-J. Brill, 1972, pp. 94-99.

desde que, a mediados del siglo pasado, se comenzaron a estudiar las doctrinas de los filósofos árabes. Mi intención aquí es, tan sólo, ofrecer un panorama de cuál es el estado de la cuestión, señalando, además, algunas de las deficiencias que se han hallado en una de esas opiniones emitidas, justamente una de las que mayor aceptación han tenido por la gran autoridad de su autor: la del gran conocedor de la historia de la filosofía en el período medieval, el francés Etienne Gilson, cuyo centenario conmemoramos y al que quiero contribuir con este trabajo.

I. DE LAS PRIMERAS HIPÓTESIS A LA CONSAGRACIÓN DE UNA TESIS

1. En sus *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*⁹, Salomon MUNK apenas se hace cuestión de las fuentes de la teoría del intelecto en los filósofos árabes. De la obra de al-Kindí, sólo nos da el título. Hace una breve referencia al escrito de al-Fârâbî, que sólo conoce en sus versiones latina y hebrea medievales. Más explícito se muestra cuando señala la teoría del alma de Avicena, donde podemos leer lo siguiente: «Il est inutile de dire qu'il reproduit exactement les distinctions faites par Aristote des différentes facultés de l'âme humaine et de sa théorie des intellects *actif et passif*; mais, comme à l'ordinaire, il ajoute aux idées d'Aristote des observations et de développements qui ont quelquefois le mérite de l'originalité»¹⁰, lo cual da la impresión de que entiende como fuente original de Avicena al mismo Aristóteles, y, a su vez, es el mismo Avicena la fuente de los restantes pensadores que se han ocupado del tema, pues también afirma: «C'est de lui qu'émane la classification systématique des facultés de l'âme qu'on retrouve ensuite chez tous les philosophes arabes, chez les scolastiques et chez quelques philosophes modernes»¹¹.

Pero es al tratar de Averroes, autor que tiene un amplio desarrollo en la obra, cuando se puede entrever una toma de posición en Munk ante la cuestión de las fuentes de los filósofos árabes; para él, serían los comentarios neoplatónicos de las obras aristotélicas: «Cependant, comme les autres philosophes arabes, Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néoplatoniciens, et, par là, il a apporté des modifications notables dans le système péripatéticienne»¹².

Una postura más resuelta se aprecia en la ya clásica obra de Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*¹³. Consciente de las diferencias que

⁹ Paris, A. Franck libraire, 1859, Nouvelle éd., Paris, J. Vrin, 1955.

¹⁰ P. 363.

¹¹ P. 363.

¹² P. 441.

¹³ Paris, Michel Lévy Frères, 1852, 2.ª ed., 1861.

separan las doctrinas aristotélicas de las emitidas por sus seguidores árabes, el autor manifiesta la dificultad que hay para determinar dónde se produce la novedad entre unas y otras: «Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristote, on reconnaît du premier coup les graves altérations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes. Mais si l'on veut déterminer le point où s'est introduit l'élément nouveau, qui d'une philosophie en a fait une autre, la question devient fort délicate»¹⁴.

Tras hacer una exposición de cómo en la filosofía árabe hay que reconocer la huella de la segunda generación de la Escuela de Alejandría, más propensa al peripatetismo, puesto que significó el dominio universal de Aristóteles como autoridad filosófica durante más de diez siglos, Renan hace constar que la filosofía árabe está dotada, desde sus inicios, de todos sus caracteres esenciales. Así, en lo que se refiere al tema del intelecto, éstas son sus palabras: «Les titres, qui seuls nous restent, de ouvrages d'Alkindi (IX^e siècle) relatifs à l'intellect suffisent pour prouver qu'il professait déjà, sur ce point fondamental, les théories qui, plus tard, ont pris dans l'école une si grande importance. Chez Alfarabi (X^e siècle), des doctrines sont déjà presque aussi développées que dans les écrits d'Ibn-Roschd»¹⁵.

Al desarrollar las doctrinas de Averroes y llegarle el turno al tema del intelecto, Renan resume el origen aristotélico del problema¹⁶. Subraya cómo esta teoría adquirió un gran desarrollo en Alejandro de Afrodisia y confiesa que éste debe ser considerado como el causante de la gran importancia que el problema del intelecto habría de tener en la filosofía posterior. Y aunque nada dice expresamente sobre la posible influencia de este comentador aristotélico sobre los filósofos árabes, sí hay en su obra un pasaje donde parece inclinarse por tal hipótesis: «C'est surtout en ce qui concerne l'*intellect matériel* que le langage d'Ibn-Roschd est difficile à concilier avec celui des commentateurs grecs et des autres philosophes arabes. Alexandre d'Aphrodisias, en créant l'expression de *νοῦς ὑλικός*, n'entendait sans doute

¹⁴ Pp. 91-92.

¹⁵ Pp. 94-95. Como se puede deducir claramente, Renan no llegó a conocer la obra de al-Kindí.

¹⁶ Pp. 122-128. No deja de ser significativa, por lo que representa como afirmación de la permanencia filosófica del tema de la posibilidad del conocimiento, la aproximación que realiza Renan entre Aristóteles y Kant: «Sans doute, en traduisant en langage moderne la théorie de l'intellect, exposée au troisième livre de l'Ame, et en la dégageant des formes trop substantielles du style aristotélique, on arrive à une théorie de la connaissance assez analogue à celle qui depuis un demi-siècle a conquis l'assentiment de tous les esprits philosophiques. Il ne tient qu'à nous de faire dire à Aristote: 1^o une impression du dehors reçue par le sujet pensant, 2^o une réaction du sujet pensant sur la donnée de la sensation. La sensation donne la matière de la pensée; le *νοῦς* ou la raison pure donne la forme. Mais cette méthode de rapprochements est toujours périlleuse», p. 127.

désigner que l'intellect passif, qui représente la matière dans le fait de la connaissance. En général, les Arabes ont pris de même l'intellect matériel (akl hayyoulani) dans le sens d'une capacité de savoir. Ibn-Roschd, au contraire, présente l'intellect matériel comme incorruptible, non engendré, unique, éternel, semblable en tout à l'intellect actif. Au fond, cette divergence n'est guère que dans les mots; car Ibn-Roschd, lui-même, est obligé de reconnaître, comme Alexandre, que l'acte premier de l'intelligence n'est qu'une possibilité, une disposition à devenir, commune par son essence à tous les hommes, mais multiple par accident»¹⁷. ¿Se pueden entender estas palabras como una declaración de la influencia de Alejandro sobre los árabes? Renan así parece entenderlo, aunque no lo exprese de modo manifiesto.

Sin hacer un estudio específico de este problema, E. ZELLER indicó en nota a pie de página en su *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*¹⁸, que la doctrina del intelecto adquirido de los pensadores árabes y de la escolástica latina provenía directamente del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ del *De anima* de Alejandro de Afrodisia. Inmediatamente, B. HANEBERG recoge y acepta esta sugerencia en su estudio de la teoría del conocimiento de Avicena y San Alberto Magno¹⁹. Y a partir de aquí, la tesis de la influencia de Alejandro se generalizará entre los diversos estudiosos.

2. Las primeras ediciones de los textos de los filósofos árabes aparecen a fines del siglo pasado. Primero, la edición árabe de la obra de al-Fârâbî. Después, el texto latino de la epístola de al-Kindî. Y se plantea inmediatamente el problema de las fuentes de ambos.

En la introducción que precede a su edición de las diversas obras de al-Fârâbî, F. DIETERICI señala varias veces la importancia que Alejandro de Afrodisia tuvo para la filosofía árabe, indicando expresamente que el autor que él edita siguió, en la cuestión del intelecto adquirido, al comentador griego: «In der Annahme des intellectus acquisitus, des erworbenen (mustafâd) Intellects, folgt Alfarabi dem Alexander von Aphrodisias»²⁰. Al traducir poco después estos opúsculos al alemán, reafirma la opinión de Zeller²¹.

Unos cuantos años después, A. NAGY editaba las dos versiones la-

¹⁷ Pp. 139-140.

¹⁸ Leipzig, 1844-1852, 4.ª ed., 1909, III, 1, p. 826, n. 2.

¹⁹ «Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus», en *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1866, Bd. IX, Abh. I.

²⁰ *Al-Fârâbî's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, J. Brill, 1890, p. XVI. Cf. también pp. XVII-XX, donde afirma que Avicena siguió, igualmente, a Alejandro.

²¹ *Al-Fârâbî's philosophischen Abhandlungen aus dem arabischen Uebersetzt*, Leiden, J. Brill, 1892, p. 215.

tinias del tratado de al-Kindí sobre el intelecto y en su introducción plantea el problema de la división que de la facultad humana hace el filósofo árabe, así como el de las posibles fuentes de la misma. Tras constatar que la susodicha división no aparece en ningún pasaje de los textos de Aristóteles, ni tampoco en la obra de Alejandro, sugirió, entonces, dos hipótesis: o bien los árabes citaban los nombres de Platón y de Aristóteles para reforzar y dar mayor credibilidad a sus doctrinas, o bien esto es algo que ya aparecía en algún texto neoplatónico desconocido, alejandrino o siríaco, que, así, habría sido la auténtica fuente de los filósofos árabes, inclinándose por esta segunda opción²². Sin embargo, unas páginas más adelante sostiene que al-Kindí puede ser considerado como un eslabón entre las doctrinas de Alejandro y las de al-Fârâbi, por lo que parece confirmar a Alejandro como la supuesta fuente del filósofo que él edita.

La sugerencia de que fue Alejandro la fuente fue recogida por P. DUHEM, quien afirmó de modo rotundo y sin rodeos que la doctrina expuesta por el Filósofo de los Arabes no remontaba ni a Platón ni a Aristóteles, sino que, en realidad, era la misma que había enseñado Alejandro: «Mais, en réalité, ce qu'il enseigne, c'est ni la doctrine de Platon ni celle d'Aristote; c'est celle d'Alexandre... Les trois premières intelligences énumérées par Al-Kindi correspondent très exactement au Νοῦς ποιητικός, au νοῦς ὑλικός et au νοῦς ἐπικτητος qu'Alexandre avait considérés; quant à l'*intellectus demonstrativus* ou *ratio demonstrativa*, il n'est autre que l'âme sensitive; de celle-ci, le commentateur grec avait fait mention tout à côté des trois intelligences, mais sans lui donner le nom de νοῦς. Le philosophe arabe suit également de si près, dans la description du rôle et des relations de ces diverses intelligences, ce qu'avait dit Alexandre, qu'il est inutile de rapporter ici ses dires»²³.

3. Un paso más es dado para afianzar esta tesis. Y lo dio G. THÉRY en su estudio dedicado, precisamente, a la influencia de la noética del comentador griego²⁴.

Investigando las doctrinas condenadas en el célebre decreto de 1210, el autor llega a la conclusión de que este decreto condenatorio no se dirigía sólo contra David de Dinant, sino también contra una

²² «Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, 5 (1897), p. XVIII. Conviene señalar aquí cómo esta misma hipótesis por la que aboga Nagy, juega un gran papel en casi todos los estudios dedicados a la filosofía árabe por R. Walzer: todas las obras de al-Fârâbi tendría un modelo neoplatónico desconocido por perdido. Me pregunto, según esto, lo siguiente: ¿Por qué no ha aparecido ni uno solo de estos supuestos modelos?

²³ *Le système du monde*, vol. IV, Paris, Herman, 1916; nouv. éd., 1973, p. 406.

²⁴ *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, 1926.

tendencia doctrinal inspirada en las doctrinas de Alejandro de Afrodisia. Es la razón por la cual dedica su obra al estudio de lo que representó este comentador en la filosofía medieval, así como a las vías por las que su doctrina se introdujo en el occidente latino.

Tras una breve referencia a los escritos de Alejandro y a su influencia sobre los filósofos griegos y sobre Boecio, aborda el problema de las traducciones árabes de Alejandro, ofreciendo un conciso estudio de la doctrina del *Περί νοῦ*.

El capítulo segundo lo dedica al influjo que este escrito del comentador ejerció en los árabes, en la creencia de que fue la doctrina expuesta en él la que alimentó la tendencia medieval sancionada en 1210, y la que dio lugar a todos los tratados sobre el intelecto que fueron escritos con posterioridad: «Le *Περί νοῦ* eut une fortune exceptionnelle. Il inaugure toute la série des traités *De intellectu*, nombreux dans la philosophie arabe et dans la philosophie occidentale, et dont l'histoire, pleine d'enseignements pour les courants philosophiques, issus de l'aristotélisme, mérite d'être écrite. Il faudrait suivre l'influence de ce traité à travers Al-Kindi, Al-Fârâbi, Avicenne, Averroès; de là, dans la philosophie latine, chez Albert le Grand, saint Thomas, l'auteur du *De intelligentiis*, et dans bien d'autres ouvrages similaires»²⁵.

Así, la tesis de Alejandro como fuente de las doctrinas árabes del intelecto se configura como definitiva e indiscutible, alegando, incluso, pruebas de ello. Por ejemplo, respecto de al-Kindî manifiesta que el desacuerdo existente entre las divisiones del intelecto en uno y otro filósofo es más aparente que real. Y, aunque se da cuenta de que en los textos de ambos no hay ningún pasaje paralelo, afirma que no le parece imposible que el árabe se haya inspirado en el griego, porque la traducción de éste había sido realizada por el contemporáneo de al-Kindî, el traductor Ishâq b. Hunayn. La influencia, aunque no explícita y clara, le parece posible y probable, porque «la conception elle-même d'un traité *De intellectu*, le souci de classer avec netteté les différentes espèces d'intellect, la notion de l'intellect possible conçu d'abord, me semble-t-il, comme pure aptitude, surtout le rôle joué par l'intellect acquis, le nom même de ce dernier intellect, peuvent apparaître à l'historien au moins comme des indices de cette influence»²⁶.

Por lo que se refiere a al-Fârâbî, también Théry apunta que el influjo de Alejandro le parece mucho más claro que en al-Kindî, porque no sólo su concepción del intelecto potencial está muy próxima al intelecto material alejandrino, sino, incluso, la doctrina del

²⁵ P. 34.

²⁶ P. 37.

intellectus adeptus, de capital importancia en el sistema del filósofo árabe. Tampoco éste, como su predecesor, cita el nombre de Alejandro, pero su huella es vista por Théry de un modo muy palmario: «Dans son traité *De intellectu*, Al Fârâbi ne cite pas non plus explicitement Alexandre d'Aphrodise; et cependant cette fois, il me paraît assez difficile de soustraire le philosophe arabe à la zone d'influence du commentateur grec. Les éléments essentiels de ce traité: importance donnée à l'intellect acquis, rôle de l'intellect agent, comparaison de l'intellect possible à la matière, ces éléments n'ont pu être tous empruntés par Al-Fârâbi à Al-Kindi. Si, d'autre part, l'influence néoplatonicienne est assez marquée, nous croyons reconnaître aussi celle d'Alexandre d'Aphrodise»²⁷. Así, aunque admita que esta influencia no sea preponderante, no deja de reconocer la presencia del comentador griego en el filósofo árabe.

Con la edición del texto de la versión latina de la obra de Alejandro, realizada, tal vez, por Gerardo de Cremona, a juzgar por el *incipit* de uno de los manuscritos de París²⁸, Théry adelantaba mucho en la confirmación de la tesis propuesta²⁹.

II. LA ARGUMENTACIÓN DE ETIENNE GILSON

Tomando como punto de partida la afirmación de que en el siglo XIII una nueva orientación doctrinal vino a substituir la preponderancia del sistema agustiniano, vigente hasta entonces en todo el mundo latino, E. GILSON inició una investigación sobre la nueva síntesis doctrinal³⁰. Y, puesto que el punto crítico y fundamental de la disociación del pensamiento estuvo en la teoría del conocimiento, Gilson pensó que las indagaciones habrían de hacerse en este ámbito de la filosofía.

Gilson encuentra los orígenes de la nueva situación en la penetración de las ideas de Avicena, a través de las traducciones latinas de sus obras, realizadas durante el siglo anterior en Toledo y rápidamente propagadas por toda Europa. Esta introducción del pensamiento aviceniano, no tan clara —pero tampoco tan simple— como la del pensamiento de Averroes, dio nacimiento a lo que el ilustre historia-

²⁷ Pp. 40-41.

²⁸ Manuscrito de París, Bibliothèque Nt., n° 6325. Théry, *o. c.*, p. 74.

²⁹ Edición del texto latino en pp. 74-82. Sobre Avicena, el autor nos dice en nota 2, p. 40, lo siguiente: «Évidemment, il y aurait lieu de procéder également à une étude sur les rapports entre les doctrines psychologiques d'Avicenne et celles d'Alexandre d'Aphrodise. Mais il n'entre pas dans notre plan de suivre les traces d'Alexandre dans toute la philosophie arabe».

³⁰ «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), I (1926-27), pp. 5-127.

dor de la filosofía medieval denominó «agustinismo avicenizante», movimiento doctrinal que está en la base de la crítica que Sto. Tomás dirigió contra los seguidores de la doctrina agustiniana, que no contra el pensamiento de San Agustín³¹.

Prosiguiendo sus investigaciones sobre este agustinismo avicenizante, el mismo Gilson publicó otro trabajo³², en el que exponía su creencia de haber encontrado las fuentes de ese movimiento. Comienza constatando la existencia de una serie de tratados, todos ellos reunidos por el título común de *De intellectu*: «On constate aisément l'existence d'une tradition qui voulait que certains traités *De intellectu* fussent recopiés dans le même volume et réunis pour la plus grande commodité du lecteur. Alexandre d'Aphrodise, Alkindi, Alfarrabi, le *De anima* d'Avicenne semblent s'appeler les uns les autres et se compléter mutuellement»³³.

En este nuevo artículo, Gilson mantuvo y precisó la tesis afianzada pocos años antes por Théry: las especulaciones árabes y latinas medievales sobre el intelecto tuvieron su origen en el comentador aristotélico, Alejandro de Afrodisia.

Empieza reseñando la división tripartita del intelecto, propuesta por el comentador aristotélico: *materialis, qui intelligit et habet habitum ut intelligat y agens*. El material es el intelecto humano tomado en su pura y desnuda potencialidad para ejercer el acto de intelección. El intelecto *qui habet habitum* es el mismo intelecto material, una vez que conoce y que está en disposición de ejercer actos de intelección; es decir, cuando ha adquirido el *hábito* de obrar y de conocer. Finalmente, el intelecto *agens* es el que se requiere para que el intelecto material pueda entrar en posesión de los inteligibles; no es ni una parte ni una facultad del alma, sino un agente extrínseco que, desde fuera, confiere la inteligibilidad a las formas y al intelecto humano, siendo identificado por Alejandro con Dios³⁴.

Pero no es la teoría alejandriana lo que más llama la atención de Gilson, sino que lo que éste encuentra chocante son algunas expresiones existentes en el texto latino para designar al intelecto agente: «Aucune difficulté ne se présenterait à la pensée, n'étaient les curieuses expressions dont use le texte latin pour désigner cet intellect. On rencontre à plusieurs reprises dans la traduction médiévale les termes d'*intellectus adeptus agens*, ou d'*intellectus adeptus*. Si l'on compare ces expressions latines avec le grec qu'elles sont censées traduire, on constate qu'*adeptus* correspond régulièrement au grec

³¹ Pp. 6-7.

³² «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant», en *AHDLMA*, 4 (1929), pp. 5-149.

³³ P. 5.

³⁴ Pp. 8-14.

θύραθεν, ce que rien ne peut justifier à première vue, puisque dire qu'un intellect est 'au dehors', ou même 'du dehors' n'équivaut pas à dire qu'il nous est acquis. D'ailleurs la qualité même d'*acquis*, du fait qu'elle implique une certaine possession par nous de l'intellect, contredit nettement la qualité de *séparé* qu'on prétendrait lui attribuer en même temps»³⁵.

Después, indica cómo Alejandro, para confirmar su doctrina, apela a las ideas de su maestro Aristoclés, confundido en el texto griego con Aristóteles, equívoco que se conserva tanto en la traducción árabe como en la versión latina, lo que conduce a atribuir, según Gilson, la teoría de Aristoclés a Aristóteles³⁶.

La conclusión que establece Gilson a cuanto ha dicho hasta aquí es que el texto de la obra de Alejandro llegó en una forma ininteligible a los medievales. Ahora bien, lo sorprendente es que Gilson atribuye a los traductores árabes la causa de esa ininteligibilidad, al haber puesto en boca de Alejandro expresiones que no eran las suyas: «En résumé les données transmises par le *De intellectu* d'Alexandre, on doit d'abord constater que son texte est parvenu aux philosophes du moyen âge sous une forme souvent inintelligible, d'abord, à cause de la confusion entre les idées d'Aristoclès et celles d'Aristotélès qui semble d'être produite de bonne heure, ensuite à cause des contresens et lacunes dont ces traductions latines fourmillent littéralement... En outre, cette traduction latine, sans aucun doute à cause de la traduction arabe interposée entre l'original grec et elle, portait au compte d'Alexandre d'Aphrodise des expressions et des conceptions qui n'étaient pas les siennes, mais bien celles des arabes ses traducteurs»³⁷. Digo que esto es sorprendente, porque Gilson no pudo conocer, porque aún no se había editado, dicha traducción árabe.

Esta conclusión le permitió rechazar la hipótesis avanzada por Zeller, según la cual el *intellectus adeptus* provenía directamente del *νοῦς ἐπικτητος*. La razón alegada por Gilson es que esta denominación del intelecto sólo se encuentra una sola vez en el texto griego, mientras que la expresión *intellectus adeptus* aparece varias veces en la versión latina y, por supuesto, ha de hallarse también en la árabe.

³⁵ Pp. 14-15.

³⁶ Pp. 15-19. El maestro de Alejandro no parece haber sido Aristoclés, sino Aristóteles de Mitilene, como ha puesto de manifiesto P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, 1942, pp. 144 y ss.; y, más recientemente, en «Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 49 (1967), pp. 169-182, y en «Le De Anima dans la tradition grecque», en *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge, Univ. Press, 1979, p. 318, n. 67.

³⁷ P. 19. En este texto los subrayados son míos.

El presumido error de los traductores árabes trajo consigo una consecuencia fundamental para los filósofos del mundo islámico: el haberles sugerido la idea de un cuarto intelecto, que estaría situado entre el intelecto habitual y el intelecto agente de Alejandro, y cuya misión sería servir de vínculo de unión entre esos dos: «Notons seulement que cette traduction, en rendant par *acquis* le grec *θώραθε*, introduisait un germe de confusion et suggérait l'idée d'un intellect, introduit entre l'intellect agent et l'intellect habituel pour établir en quelque sorte leur liaison»³⁸.

Como consecuencia, Gilson sostiene que la expresión *intellectus adeptus* es ajena completamente al pensamiento de Alejandro, puesto que es una creación de los traductores árabes, quienes habrían reflejado sobre la doctrina alejandriana sus propias teorías, y esa expresión habría sido recogida por los más importantes filósofos árabes: «Il semble donc qu'une conclusion s'impose: au lieu de dire avec Ed. Zeller que nous trouvons dans Alexandre la source de l'intellect acquis, nous nous trouvons en présence de l'intellect acquis comme devant un corps étranger introduit par les traducteurs arabes dans le texte d'Alexandre. Ce que le philosophe grec avait laissé, c'était une division tripartite de l'intellect; en le traduisant comme ils doivent l'avoir traduit pour que la retraduction latine soit ce qu'elle est, ils ont arabisé Alexandre; l'Intellect agent s'est dédoublé en *intellectus adeptus* et en *intelligentia agens*»³⁹.

Después de establecer cómo, en realidad, en los tres intelectos de Alejandro podrían encontrarse hasta cinco intelectos, Gilson realiza un estudio de las doctrinas de los filósofos árabes sobre el intelecto para mostrar cómo se ha dado, efectivamente, en ellos el paso que establece, lo cual le sirve para encontrar una justificación a su tesis.

Según él, la doctrina kindiana no hace más que prolongar la de Alejandro, si bien le hace experimentar una transformación profunda. Y, aunque reconoce la diferencia existente entre sus respectivas concepciones, observa que se trata de una diferencia más aparente que real. Tras exponer estas disparidades, especialmente en lo que se refiere al intelecto agente, el interés del historiador francés se sitúa en el plano del intelecto habitual: «Il y a donc bien correspondance entre l'intellect matériel d'Alexandre et l'intellect en puissance d'Alkindi d'une part, l'intelligence séparée d'Alexandre et l'intellect agent d'Alkindi d'autre part; il reste à savoir si l'on peut retrouver chez Al-

³⁸ P. 15.

³⁹ P. 21.

kindi l'équivalent de l'*intellectus qui habet habitum*»⁴⁰. Y, en efecto, descubre que tal correspondencia se da.

Sin embargo, lo más destacable para Gilson es el hecho de que la concepción del *intellectus adeptus* encuentra en el filósofo árabe su significación definitiva, pues el *intellectus adeptus* de la traducción de la obra alejandrina, aplicado al νοῦς θύραθεν tan torpemente que carece de sentido, se transforma en la doctrina de al-Kindí en la forma inteligible adquirida por el alma desde el intelecto agente. Y éste fue el significado que los traductores arábigos dieron a la doctrina del comentador aristotélico griego, originando, de esta manera, un desdoblamiento del intelecto agente, que, en opinión de Gilson, «jouissait chez Alexandre de deux épithètes, ἔξωθεν et θύραθεν; lui laissant en prope la première, on aura fait de la seconde un deuxième intellect en le traduisant par *acquis*»⁴¹.

A continuación estudia a al-Fârâbî, quien no hace más que desarrollar y precisar las fórmulas empleadas por su predecesor. Y después de hacer una presentación de este nuevo desarrollo, Gilson afirma lo siguiente: «L'Intelligence agente n'est autre que la dernière et plus basse en perfection de ces intelligences séparées; en tant qu'elle abstrait pour nous les formes sensibles, elle fait passer notre intellect possible de la puissance à l'acte, en tant qu'elle este elle-même objet d'intellection, elle devient l'intellect acquis»⁴².

De este modo, el intelecto agente se ha desdoblado, en Fârâbî, completamente en dos: el intelecto agente y el intelecto adquirido. Y lo mismo puede decirse que ocurre en Avicena, cuya clasificación de los intelectos depende estrechamente de la de al-Fârâbî, y que, además, tiene la ventaja de habernos llegado unida a una interpretación detallada⁴³. En efecto, también en Avicena el intelecto adquirido no es otra cosa que la forma inteligible que el alma recibe del intelecto agente: «Quant à la forme intelligible elle-même que l'âme reçoit de l'Intelligence agente, c'est elle que l'on désigne du nom d'intellect acquis: *intellectus adeptus*, c'est-à-dire: du dehors, puisque c'est l'Intelligence agente qui la confère à notre intellect»⁴⁴.

En definitiva, Gilson muestra que la fuente de las divisiones que los filósofos árabes propusieron del intelecto, es la versión árabe del Περὶ νοῦ de Alejandro de Afrodisia, versión en la que se efectuó una arabización del pensamiento original del comentador griego.

La tesis gilsoniana fue inmediatamente aceptada por casi todos los medievalistas y, también, por muchos arabistas, entre quienes

⁴⁰ P. 25.

⁴¹ P. 27.

⁴² P. 33.

⁴³ P. 61, n. 1.

⁴⁴ P. 73.

conviene destacar a I. MADKOUR⁴⁵, A. F. AL-AHWANI⁴⁶ y M. CRUZ HERNÁNDEZ⁴⁷.

III. REACCIONES CONTRA LA TESIS DE GILSON

Pero han sido precisamente arabistas quienes, conociendo los textos árabes de la obra de Alejandro y de los propios filósofos del mundo islámico, han rechazado o han rectificado en alguna manera la argumentación expuesta por Etienne Gilson.

1. El primero que respondió a ella, fue el editor de las obras filosóficas de al-Kindî en árabe, M. ABÛ RÎDÂ⁴⁸. Además de una introducción general a su edición, acompaña una introducción particular a cada opúsculo del filósofo árabe, y en la que pone a la cabeza de la edición de la *Risâla fi -l-'aql* hace una resumida historia del problema planteado por el texto de al-Kindî, recogiendo por extenso las opiniones emitidas, tanto por A. Nagy como por E. Gilson⁴⁹. Después de exponer la doctrina aristotélica del intelecto, el editor concluye rechazando la opinión emitida por el historiador francés, dado que «no lo confirma con citas históricas ni textuales, profesando algo hipotético e imaginario, lo que no es correcto si antes no se ha agotado el estudio de todos los hechos, o sólo si tal estudio no es posible realizarlo»⁵⁰.

Abû Rîdâ observa, entonces, cómo el mismo Gilson reconoció que el punto de partida de los filósofos en la cuestión del intelecto fue Aristóteles mismo, sin que se hubiera aprovechado de esta idea por haber querido comprender a los filósofos árabes desde el prisma de la interpretación de Alejandro.

En opinión del editor árabe, parece que lo más correcto debe ser afirmar que los árabes, y en concreto al-Kindî, iniciaron sus especulaciones sobre el intelecto tomando como punto de partida la doctrina misma de Aristóteles, tal como había hecho Alejandro, pues los filósofos del mundo islámico llegaron a conocer el *De anima* aristotélico como, igualmente, lo había conocido Alejandro. Y, aunque

⁴⁵ *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, A. Maisonneuve, 1934, pp. 131-134; *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1934; 2.ª ed., 1969, p. 37.

⁴⁶ En su edición del *Taljîs kitâb al-nafs* de Averroes, El Cairo, 1950, introducción, pp. 31-37 y 42-46.

⁴⁷ *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 64-66; *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 165-167.

⁴⁸ *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, El Cairo, vol. I, 1950.

⁴⁹ Pp. 313-331. Texto original en árabe.

⁵⁰ P. 346.

Abû Ridà no se plantea en ningún momento la cuestión de si al-Kindî llegó a conocer directamente la obra aristotélica, dándolo por supuesto⁵¹, arguye, para probar su tesis, que el árabe nunca cita el nombre de Alejandro y sí, en cambio, el de Aristóteles: «Si al Kindî declara que va a exponer la doctrina de Aristóteles y si nunca cita el nombre de Alejandro, entonces es necesario que el investigador busque el origen de toda la cuestión en Aristóteles mismo»⁵². Como consecuencia, Abû Ridà sostiene que hay que indagar el origen de la cuádruple división del intelecto de al-Kindî en el pensador griego de Estagira.

La confrontación del texto kindiano con el aristotélico le sirve para poner de manifiesto la similitud de doctrinas entre Aristóteles y el filósofo árabe. Por tanto, se trata de una prueba clara y contundente de cómo los primeros filósofos islámicos, y no sólo al-Kindî, se acercaron a las fuentes originales de la filosofía griega.

2. Sin oponerse a la tesis de Gilson, pero no aceptando su interpretación de la concepción del intelecto adquirido en al-Fârâbî, F. RAHMAN publica un artículo⁵³, en donde presenta la teoría farabiana del mencionado intelecto, a la luz de la edición árabe de la obra, y donde ofrece una traducción italiana de aquellos pasajes más significativos en lo que se refiere al tema que aborda.

Como ya hemos visto, Gilson sostenía que el intelecto agente de Alejandro se había desdoblado en dos por obra de los traductores árabes: el intelecto agente propiamente dicho, entendido como una substancia separada, y el intelecto adquirido. Pues bien, para Rahman el intelecto adquirido del filósofo árabe no es, en modo alguno, el intelecto agente alejandrino en su desdoblamiento, sino el mismo intelecto humano en potencia, pero en un segundo estadio de desarrollo, mientras que el primer estadio correspondería al proceso de actualización de ese intelecto humano por obra del intelecto agente. Así, el intelecto adquirido de al-Fârâbî no es substancialmente diverso del νοῦς ἐπίκτητος de Alejandro, tal como había supuesto correctamente Zeller: «Perciò l'Intellectus acquisitus' d'Alfarabi, lungi dall'essere, como vorrebbe il Gilson, identico all'intelligenza attiva, non è altro che il nostro intelletto potenziale nel secondo stadio di sviluppo, e, come tale, non è sostanzialmente diverso dall'intelletto che Alessandro chiama ἐπίκτητος»⁵⁴.

Según Rahman, al-Fârâbî distingue claramente en su obra tres tipos de inteligibles: las formas que están en potencia de ser abstraí-

⁵¹ Sobre esta cuestión, cf. mi artículo «La tradición griega en la filosofía árabe: El tema del alma en al-Kindî», en *Al-Qantara* (CSIC), 3 (1982), pp. 7-9.

⁵² P. 347.

⁵³ «L'Intellectus acquisitus in Alfarabi», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 7 (1953), pp. 351-357.

⁵⁴ P. 353.

das; las que ya han sido abstraídas de la materia, estando en acto en el intelecto humano; y las formas separadas, inteligibles por sí mismas en acto. Entonces, el error de Gilson, motivado por la obscuridad de la traducción latina de la obra farabiana, estriba en no haber sabido distinguir entre las dos últimas clases de formas: al-Fârâbî no denomina intelecto adquirido a las formas separadas después de haber sido recibidas por nuestro intelecto, sino a aquellas que están en dicho intelecto, una vez que han sido re-pensadas, esto es, cuando el intelecto se vuelve sobre sus propios contenidos inteligibles.

Pese a la rectificación que aporta, Rahman sigue manteniendo la tesis gilsoniana en lo que se refiere a las fuentes, puesto que afirma que el origen del intelecto adquirido de al-Fârâbî está en la obra de Alejandro.

3. Fue, sin embargo, J. FINNEGAN quien, trabajando directamente sobre la versión árabe del Περὶ νοῦ de Alejandro, rechazó de plano la tesis de Gilson, sosteniendo que, al menos hasta Avicena, los filósofos en el mundo islámico apenas conocieron directamente las obras filosóficas griegas. Y a la cuestión que nos ocupa dedicó dos artículos, siendo el primero, aunque lleve fecha de edición posterior, el titulado *Al-Fârâbî et le Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*⁵⁵.

Aquí, después de loar la reacción de Abû Rîdâ contra la aparentemente inamovible tesis de Gilson, afirma que las ideas de Alejandro, sobre todo aquellas que expresa en el Περὶ νοῦ, están lejos de haber ejercido una influencia decisiva sobre la evolución del pensamiento musulmán. Por lo que se refiere a al-Fârâbî, después de considerar el fin y el contenido general de las dos obras en que este filósofo aborda el problema del intelecto, señala lo siguiente: «On écarterait sans hésitation l'hypothèse d'une dépendance d'al-Fârâbî vis-à-vis du Περὶ νοῦ»⁵⁶. Y ello, porque la exposición de Alejandro plantea fundamentalmente un problema de exégesis del oscuro texto aristotélico, mientras que la obra farabiana es algo personal, en la que los textos del filósofo griego sirven como punto de partida para unas reflexiones, difíciles de encontrar en los escritos de Aristóteles.

Después de mostrar que los diversos intelectos son concebidos de modo distinto por Alejandro y por al-Fârâbî y que las semejanzas que existen entre ellos son superficiales, acomete el caso del intelecto adquirido, cuya concepción está en la base del debate en torno a la influencia directa de Alejandro. Apunta que el término *adquirido* (mustafâd) tiene una procedencia bastante oscura y que, con los medios de que se dispone en la actualidad, es imposible dar una solución definitiva, recomendando no descartar la vieja opinión de Zeller

⁵⁵ En *Mélanges L. Massignon*, Damasco, 1957, vol. II, pp. 133-152.

⁵⁶ P. 137.

y mostrarse precavidos ante la conjetura de Gilson: «L'origine du terme est assez obscure. Il semble bien qu'il traduit le mot grec ἐπίκτητος, mais, dans l'évolution de la pensée arabe, il a pris des nuances très variées. Zeller a proposé comme source l'expression νοῦς ἐπίκτητος employée par Alexandre dans le *de Anima* (p. 82, lin. 1. Ed. I. Bruns, Berlin). M. Gilson a opposé à cette explication des arguments qui sont loin d'être définitifs. Avec nos moyens actuels il nous est impossible de trancher la question. Il faut, au moins, se garder d'écarter trop rapidement l'hypothèse de Zeller»⁵⁷.

Al comparar las doctrinas de Alejandro y de al-Fârâbî, constata que en el Περὶ νοῦ no hay equivalencia acerca del intelecto adquirido, tal como lo concibe el árabe. Mientras en la obra del comentarista hay indicios que nos llevan a identificar el intelecto adquirido y el agente, como hicieron los seguidores de Alejandro que son criticados por Avicena⁵⁸, en al-Fârâbî el intelecto adquirido es entendido como la última perfección del intelecto humano, situación que hace posible que el hombre se halle cerca del intelecto agente, uniéndose a él pero sin llegar a identificarse. De este modo, toda la doctrina farabiana es algo completamente distinto al pensamiento de Alejandro, a pesar de las semejanzas que pueden encontrarse.

El resultado al que llega Finnegan es terminante: hay que rechazar la influencia directa de la doctrina del intelecto de Alejandro en la concepción de al-Fârâbî y, en general, en la de los primeros filósofos árabes: «On voit que, sur tous les points capitaux, la divergence entre les théories du Περὶ νοῦ et celle des ouvrages d'al-Fârâbî est claire. Non seulement il existe une différence fondamentale dans la problématique générale, mais, dans chaque question de détail, les rapprochements ne sont que superficiels tandis que les dissemblances s'avèrent profondes. En outre, loin de pouvoir expliquer ces différences comme l'effet d'une réaction farabienne contre le doctrine d'Alexandre, on est contraint, vu l'absence quasi-totale chez al-Fârâbî des problèmes qui intéressent l'auteur du Περὶ νοῦ, de conclure à une ignorance complète de la part d'al-Fârâbî. Il semble donc légitime d'affirmer que, selon toute probabilité, la Περὶ νοῦ n'a joué qu'un rôle très modeste dans l'évolution de la philosophie arabe du moins jusqu'à l'époque d'Avicenne»⁵⁹.

El segundo artículo que publicó, donde nos ofrece la edición árabe del texto de Alejandro⁶⁰, tiene su punto de partida en la conclu-

⁵⁷ Pp. 147-148.

⁵⁸ Sobre estos seguidores de Alejandro, a los que Avicena denomina «bagdadés», cf. S. PINES, «La Philosophie orientale d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens», en *AHDLM*, 19 (1952), pp. 5-37.

⁵⁹ P. 152.

⁶⁰ «Texte arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise», en *Mélanges Université Saint Joseph* (Beirut), 33 (1956), pp. 159-202.

si3n del anterior: hasta Avicena no hubo real influencia de las doctrinas de Alejandro en el pensamiento filos3fico 3rabe. Pero la fuente de la teor3a del conocimiento de los 3rabes tampoco fue Arist3teles, como hab3a supuesto Abû R3da, pues el de Estagira s3lo fue conocido a trav3s de compilaciones que circulaban en los medios filos3ficos de la 3poca.

Apoy3ndose en el texto que edita y aplic3ndose al problema del intelecto adquirido, punto nuclear de toda la cuesti3n, Finnegan cree que la traducci3n de θύραθεν por *mustafád* (adquirido) no da lugar a un desdoblamiento del intelecto agente, como sosten3a Gilson, sino que tal versi3n significar3a tan s3lo un segundo aspecto de ese mismo intelecto agente, en tanto que actúa en nosotros o, mejor aún, en tanto que est3 presente en nosotros por el conocimiento que tenemos de él; es decir, se tratar3a de un intelecto que est3 fuera y que es adquirido por nosotros: «Nous avons vu que le traducteur emploi continuellement le terme *adéptus* de telle fa3on que toute confusion est écartée. La traduction prise en elle-même ne nous ferait pas concevoir un deuxième intellect, mais un deuxième aspect de l'Intellect agent, c'est-à-dire cet Intellect en tant qu'agissant en nous, ou simplement en tant que présent en nous par la connaissance que nous en avons»⁶¹.

Despu3s de comprobar en al-Kind3 y Avicena que la concepci3n que éstos tienen del intelecto adquirido difiere de esta identificaci3n entre tal intelecto y el agente, el autor establece diversas conclusiones, que tienden a mostrar cómo el Περὶ νοῦ apenas ha influido en la doctrina de los primeros filósofos 3rabes: «4. En ce qui concerne le problème du Περὶ νοῦ, on comprend que ces philosophes et leurs disciples se garderaient bien d'opérer la substitution dont parle M. Gilson, car une telle substitution équivaudrait à ne considérer l'intellect acquis que comme un aspect de l'Intellect agent. 5. En outre, le fait qu'ils emploient le terme 'intellect acquis' avec le sens particulier que nous avons vu, prouve que le terme ne dépend pas du Περὶ νοῦ, qu'il est entré dans la philosophie par une autre voie... il est permis de supposer que le traducteur lui-même l'a emprunté à une tradition philosophique antérieure. 6. Or il n'est pas invraisemblable que cette tradition philosophique dépende, à son tour, du *De anima* d'Alexandre et que le terme soit dérivé, comme le pensait Zeller, du mot ἐπίκτητος... 7. Que le traducteur ait choisi ce terme pour traduire θύραθεν prouve tout au plus que le terme n'avait pas encore acquis toute la précision que lui donneront les penseurs musulmans. Dans le Περὶ νοῦ, le terme signifie la présence au l'activité du νοῦς ποιητικός en nous, présence qui nous permet de penser, ou, du moins, de con-

⁶¹ P. 174.

tribuer à l'acte de connaissance. Dans la tradition classique des philosophes arabes, le νοῦς ποιητικός nous fait passer à l'acte, mais cet acte est vraiment nôtre, notre *intellect acquis*. La différence est grande entre les deux conceptions, mais rien ne nous empêche de dire que das des traditions philosophiques différents (...), le même terme s'emploie avec des nuances distinctes»⁶².

IV. RECIENTES INTERPRETACIONES

En la década de los setenta se han llevado a cabo algunos estudios sobre el problema del intelecto. En ellos se aborda, en cierta manera, la cuestión planteada, es decir, el problema de las fuentes de los filósofos árabes concernientes a la doctrina del intelecto.

1. En su profundo estudio sobre el intelecto en al-Kindí, J. JOLIVER⁶³ dedica todo un capítulo a la investigación de las posibles fuentes griegas de este filósofo. Precisamente comienza por la doctrina de Alejandro expuesta en el Περὶ νοῦ. Tras señalar las diversas interpretaciones y opiniones expresadas a este respecto y tras evocarlas para evaluar su alcance, el autor lleva a cabo una comparación entre el escrito alejandrino y la obra kindiana.

Insiste en la diferente concepción del intelecto adquirido existente en Alejandro y en al-Kindí y concluye que hay un cierto «air de parenté»⁶⁴ entre ambos: siguen a Aristóteles; sus obras son exposiciones cortas y ordenadas de la teoría del intelecto; se halla en ellas una pluralidad de intelectos que permiten dar explicación de la teoría del conocimiento.

Pero éstas son semejanzas externas, formales, siendo mucho más importantes las diferencias que existen entre ambas concepciones, entre las que se cuentan el número de intelectos, el modo de concebir el intelecto agente, la naturaleza del conocimiento y las relaciones entre intelecto agente y alma. Y son estas divergencias las que están en el centro mismo del problema. Por ello, no se puede hablar de una «cadena doctrinal», como había manifestado Gilson. En conclusión, «si l'on admet, ce qui n'est pas certain mais au moins possible, que le second (al-Kindí) ait lu le traité du premier (Alejandro), il est loin d'en avoir repris la pensée à son compte: il aurait bien plutôt fait en sorte qu'on ne confondit pas sa doctrine avec celle du commentateur grec»⁶⁵.

⁶² Pp. 177-178.

⁶³ *L'intellect selon Kindí*, Leiden, J. Brill, 1971.

⁶⁴ P. 40.

⁶⁵ P. 41.

Jolivet continúa su investigación de los orígenes doctrinales del filósofo árabe analizando las obras de otros comentaristas griegos, Temistio, Simplicio y Juan Filopón, autor este último que le parece ser fuente probable de al-Kindî, en unión de doctrinas neoplatónicas tomadas de Porfirio y de Proclo.

2. Al acometer el problema del intelecto en al-Kindî, A. BADAWI⁶⁶ delinea el tema planteado por Aristóteles y alude con brevedad a la doctrina de Alejandro contenida en su *Περὶ νοῦ*, cuya versión árabe también ha sido editada por el mismo Badawi⁶⁷. A continuación, estudia la obra de al-Kindî dedicada al intelecto.

Primeramente, Badawi afirma que el filósofo árabe se apoya en las ideas de Alejandro; si no menciona el nombre de éste, no es porque no tuviera conocimiento de sus obras: «Mais ceci veut dire qu'il a confondu la doctrine de Platon au sujet de l'âme avec celle d'Aristote. Cette confusion vient du fait qu'il s'est appuyé sur les idées d'Alexandre d'Aphrodise et sur la *Théologie* de Pseudo-Aristote. Qu'al-Kindî n'a pas mentionné le nom d'Alexandre d'Aphrodise, cela n'infirme en rien la supposition qu'il ait eu connaissance du traité *Περὶ νοῦ* d'Alexandre»⁶⁸.

A renglón seguido asienta que la traducción árabe había sido realizada por Ishâq b. Hunayn, muerto algo más de veinte años después de la muerte de al-Kindî, por lo que parece que éste no pudo leerla; y, en el caso de que tal hecho hubiese acontecido, o, al menos, hubiese adquirido noticia de su contenido, no se puede afirmar que se haya aprovechado de la obra alejandrina por tres razones: primero, porque la división kindiana del intelecto es cuádruple; segundo, porque no adopta la terminología de Alejandro; y, finalmente, porque no se encuentra en toda la obra de al-Kindî ninguna frase literalmente citada o extraída de Alejandro. La conclusión es, pues, que no estuvo influido por la obra de Alejandro.

Hace referencia, a continuación, al artículo de Gilson y, después de exponer extensamente el planteamiento gilsoniano a propósito de la cuestión del intelecto adquirido, analiza la hipótesis del historiador francés, apoyándose en el texto árabe del *Περὶ νοῦ*. Deduce de la investigación que realiza, que no tiene razón Gilson en afirmar que el traductor árabe ha arabizado a Alejandro por haber introducido un elemento extraño en el texto: el intelecto adquirido. Según Badawi, este intelecto es siempre, en la versión árabe del comentarista, el intelecto agente adquirido de fuera; es decir, el *adeptus* de la tra-

⁶⁶ *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vols., Paris, J. Vrin, 1972.

⁶⁷ En *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beirut, Dar el Machreq, 1971, pp. 31-42.

⁶⁸ *Histoire*, vol. II, p. 438.

ducción latina y el *mustafád* de la árabe no hacen más que trasladar el término *θύραθεν*, si bien, por brevedad, en la versión árabe —y, por tanto, también en la latina— se le han suprimido las dos últimas palabras «de» y «fuera» (*min jâriy*).

La versión árabe le permite, finalmente, deshacer algunos de los «enigmas insolubles» de los que hablaba Gilson a propósito de la traducción latina. En primer lugar, la designación de «philosophi tabernaculorum»⁶⁹, que no es más que una traducción literal de los términos árabes utilizados para denominar a los estoicos: *ashâb al-mizalla* son, literalmente, las «gentes del Pórtico». Y, en segundo lugar, la confusión señalada por Gilson⁷⁰ de que el *intelecto* agente de Alejandro se convierte en la *inteligencia* agente de los árabes, entendida como una substancia separada; esta confusión no es posible en árabe, por la sencilla razón de que en esta lengua no hay más que un solo término, *'aql*, para expresar los dos vocablos latinos, *intellectus* e *intelligentia*⁷¹.

Cuando Badawi expone el problema del intelecto en al-Fârâbî, no sólo no se plantea ninguna cuestión sobre el intelecto adquirido, sino —cosa sorprendente— se limita a seguir la opinión y la explicación de Gilson, sin proponer tampoco el asunto de las fuentes fabrianas.

3. Por último, en la traducción italiana, con introducción y notas que Francesca LUCCHETTA realiza de la obra sobre el intelecto de al-Fârâbî, no hay un estudio directo del problema de las fuentes, pero sí indicaciones sobre ello a lo largo de toda la introducción y de las notas, ambas muy completas.

Reconoce una cierta influencia, no directa, de Alejandro sobre el filósofo árabe, y, además, limitada a unos cuantos puntos concretos, pero suficiente para poder explicar y justificar las semejanzas existentes en la doctrina de ambos: «In linea generale, per quanto riguarda questo trattato di Fârâbî, sarei propensa a vedervi un certo influsso alessandrino; forse non diretto e limitato a certi spunti, ma sufficiente a giustificare il richiamo, di volta in volta, delle diver-

⁶⁹ GILSON, *Les sources...*, p. 19, n. 1.

⁷⁰ P. 19.

⁷¹ BADAWI, *Histoire...*, pp. 444-445. Creo que, además de estos equívocos que señala Badawi, se podrían aclarar por medio de la traducción árabe muchos otros. Un ejemplo de ellos: GILSON, *Les sources...*, p. 10, n. 1, dice: «On notera le curieux emploi du latin *ymaginet* pour rendre le grec *νόησιν γενέσθαι*; il ne peut guère s'expliquer que par la traduction arabe interposée». El texto árabe emplea el término *mutasawwiran* (ed. Finnegan, p. 181, línea 11) que, ciertamente, significa *imaginar*, pero también *concebir*, *formar conceptos*. El término *tasawwur* designa el *concepto*. Otro tanto se puede decir de muchas expresiones y términos latinos a los que Gilson califica de «gauche et embarrassée».

genze o dei contatti che il pensiero del filosofo arabo può avuto con le dottrine del celebre commentatore greco»⁷².

La autora va indicando, a propósito de cada uno de los intelectos, los puntos de contacto y las diferencias entre los dos. Cuando toca el tema del intelecto adquirido, manifiesta que parece emparejarse con el νοῦς ἐπίκτητος de Alejandro: «Possiamo concludere che l'intelletto acquisito di Fârâbî evidentemente non è l'intelletto agente che opera in noi e sembra invece imparentarsi strettamente, nel termine e nel significato, con l'*epiktetos*, o intelletto *in habitu*, del *De anima* di Alessandro»⁷³.

Es, sin embargo, a propósito del intelecto agente, al estudiar su modo de operar sobre el intelecto humano, cuando Lucchetta parece adoptar una posición firme y clara ante las obras de Alejandro con respecto a al-Fârâbî: tanto el *De anima* como el *De intellectu* han obrado cierta influencia sobre el filósofo árabe: «Si direbbe, comunque, che a Fârâbî siano giunte le teorie e i termini del *Perì noū* e del *De anima* di Alessandro, ma che egli li abbia utilizzati incorporandoli in una sintesi personale»⁷⁴.

V. CONCLUSIÓN

Como se puede inferir de cuantas opiniones acabamos de exponer, la cuestión de la influencia concreta del Περὶ νοῦ de Alejandro sobre la reflexión árabe acerca del intelecto y de la teoría del conocimiento, está lejos de encontrar una vía definitiva.

Lo que sí parece manifiesto es que la hipótesis de Etienne Gilson, a saber, que tal obra inicia una serie de escritos sobre el intelecto, solamente parece correcta si es entendida en un sentido cronológico —es el primer escrito que, históricamente, lleva tal título—, pero no porque ella sea el origen doctrinal de una tradición hermenéutica del pensamiento aristotélico.

Sabemos con certeza que el Περὶ νοῦ fue traducido al árabe, y que esta traducción fue realizada aproximadamente en la segunda mitad del siglo IX, quizá después de la muerte de al-Kindî, primero de los filósofos árabes, muerto hacia el año 870. Por ello, parece muy posible, como ha expresado J. Jolivet, que no llegara a conocerlo, por lo cual su interpretación de los intelectos aristotélicos no le deba nada.

Al contrario, sí es posible que fuera conocido por al-Fârâbî, en contra de lo que afirma Finnegan, pues su muerte está fechada en

⁷² FARABI, *Epistola sull'intelletto*, Traduz., introduz. e note a cura di F. LUCCHETTA, Padova, Editrice Antenore, 1974, p. 25.

⁷³ P. 49.

⁷⁴ P. 62.

el año 950. Y ello es probable porque hay una circunstancia que nos permite afirmarlo, aunque sólo sea a modo de conjetura. Si, como señala el mismo Finnegan, la obra de Alejandro había influido en una determinada tradición filosófica del mundo árabe, aquella que es criticada por Avicena y que éste engloba bajo el nombre de los «occidentales» o «bagdadíes», ¿cómo es posible que al-Fârâbî, formado filosóficamente, al parecer, en Bagdag y que, con certeza, trabajó durante bastante tiempo en los círculos filosóficos de esta ciudad, no llegara a conocer las opiniones filosóficas de su época, entre las que estarían las de estos «bagdadíes»? Mi opinión es que al-Fârâbî llegó a conocer esta obra de Alejandro, si bien la que ejerció mayor influencia sobre su pensamiento fue el *De anima* del afrodisiense, obra que él mismo llegó a comentar⁷⁵. Se podría decir, con Lucchetta, que el filósofo árabe realizó una síntesis personal a partir de las obras alejandrianas.

No obstante esto, el desconocimiento que poseemos de los diversos textos griegos que los árabes pudieron leer y que les sirvieron como fuentes, nos impide dar una respuesta firme, segura y contundente sobre la alfaguara de la que fluyeron determinados aspectos de su pensamiento. A lo más que se puede aspirar es, como hace Jolivet, a emitir hipótesis posibles y válidas, pero en modo alguno definitivas.

⁷⁵ Nos dan noticia de este comentario de al-Fârâbî, IBN AL-QIFTI: *Ta'rij al-hukamá'*, Leipzig, 1903, p. 279, y otros biógrafos árabes.