

## EL INTELLECTO AGENTE EN AL-FARABI. UN COMENTARIO A SU EPÍSTOLA SOBRE EL INTELLECTO

Rafael Ramón Guerrero  
Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

Al presentar la traducción española de la *Epístola sobre los sentidos del término intelecto* de al-Fârâbî en esta misma Revista, el autor pretende en este artículo registrar el contexto en que se sitúa esta obra y ofrecer un breve comentario, en el que se destaca el papel central que el Intelecto Agente juega en el pensamiento de al-Fârâbî.

**Palabras clave:** Filosofía árabe, al-Fârâbî, Intelecto Humano, Intelecto Agente.

### ABSTRACT

In this volume of the *Revista Española de Filosofía Medieval* I present a Spanish translation of al-Fârâbî's *Epistle on the intellect*. In this article, the author claims to show the context in that this work is located and to offer a brief comment, in which stands out the central paper that the Active Intellect plays in the thought of al-Fârâbî.

**Key words:** Arabic Philosophy, al-Fârâbî, Human Intellect, Active Intellect.

El carácter aporético de algunos de pasajes del *De Anima* de Aristóteles despertó un deseo de esclarecimiento que llevó a interpretaciones que perduran aún en los más diversos campos de conocimiento<sup>1</sup>. En la historia de la tradición de esta obra jugaron un papel muy valioso los filósofos árabes. Fueron receptores del texto y de las interpretaciones que de él dieron los griegos de la antigüedad tardía, y fueron creadores de nuevas explicaciones y exégesis. Conocido a partir de la segunda mitad del siglo IX en el mundo árabe, parece que el *De anima* fue traducido primeramente del griego al siríaco por Hunayn b. Ishâq y luego ya del griego al árabe por Ishâq b. Hunayn<sup>2</sup>. La obra aristotélica, que ofrecía un estudio del hombre, de su naturaleza y de sus partes, fue leída y meditada ampliamente<sup>3</sup>. El modelo antropológico que allí se en-

---

1 Cf. *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey. Études réunies par Cristina Viano, Paris, J. Vrin, 1996. En el prólogo, G. Romeyer llega a afirmar lo siguiente: «Il faut noter que la médecine moderne, de plus en plus attentive à une conception psycho-somatique de la maladie, n'a fait que renouer avec les thèses fondamentales de la psychologie aristotélicienne», p. 6.

2 Cf. R. M. Frank: «Some Fragments of Ishâq's Translation of *De Anima*», *Cahiers de Byrsa*, 8 (1958-1959) 231-251.

3 En el siglo IX circuló en el mundo árabe una paráfrasis del *De anima*, cuya traducción se atribuyó a Ishâq b. Hunayn. Es un texto de origen neoplatónico. Cf. *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene Spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, herausgegeben von R. Arnzen, Leiden, Brill, 1998. La cuestión de las fuentes y del autor son discutidas en las pp. 80-174.

contraba permitía, con los elementos de la tradición neoplatónica incorporados a lo largo de los siglos, una perfecta comprensión de los dos problemas que más acuciaban a los musulmanes: conocimiento de la Verdad y acceso a la inmortalidad.

Al-Kindî (m. ca. 870) y al-Fârâbî (m. 950) fueron los primeros que estudiaron el texto y elaboraron una compleja concepción del alma y del intelecto a partir de la expuesta por Aristóteles<sup>4</sup>. Ambos escribieron sendos escritos acerca del intelecto, para dilucidar la aporía planteada en el capítulo quinto del libro III. Al-Kindî fue autor de una *Epístola sobre el intelecto*<sup>5</sup> en la que se descubre cómo el problema del intelecto había despertado el interés de quienes se preocupaban por la filosofía en el mundo árabe, hasta el punto de ser el primero de un conjunto de escritos independientes y autónomos en los que se debatió la cuestión y un eslabón más de una cadena de obras a lo largo de la Edad Media<sup>6</sup>. En ella, su autor trató de explicar los cuatro significados del término 'aql, «intelecto».

Otro eslabón está constituido por la obra de al-Fârâbî *Epístola sobre los sentidos del término «intelecto»*<sup>7</sup>. Fue traducida del árabe al latín en el siglo XII, quizá por Domingo Gundisalvo ayudado por Juan Hispano, con el título *De intellectu* o *De intellectu et intelligibili*<sup>8</sup>. Las diferencias entre el texto árabe y el latino son notables, con la eliminación incluso de algunos párrafos, como podrá percibir el lector atento. Su autor pretende analizar, como antes al-Kindî, los seis sentidos en que, según él, el término «intelecto» es utilizado en el lenguaje: 1) sentido vulgar; 2) tal como lo emplean los teólogos; 3) sentido que le da Aristóteles en *Analíticos Posteriores*; 4) el que le da en *Ética a Nicómaco*; 5) el que emplea en *De anima*; y 6) tal como lo usa el filósofo griego en el libro *Lambda* de la *Metafísica*. Así esta obra farabiana no es, como la de al-Kindî, un mero estudio de los sentidos gnoseológicos que tiene el término, sino que implica toda una filosofía, puesto que es palabra usada en lógica, en psicología y teoría del conocimiento, en ética, y, en fin, en metafísica. La obra, pues, comprende en su planteamiento toda la filosofía de al-Fârâbî.

Se ha puesto de manifiesto<sup>9</sup> que desde Alejandro de Afrodisia hasta Zabarella hubo intentos de establecer un vínculo entre el *De anima* y la *Metafísica* de Aristóteles. En al-Fârâbî esta relación quedó fundada en su forma más completa, de tal modo que es imposible separar una pieza del edificio del universo, sin que éste no sufra menoscabo. El núcleo que articula todo el entramado no es otro que el hombre, en quien queda reflejada la estructura del universo de tal manera que sólo pasando por el hombre se puede acceder a ella. El conocimiento de esa es-

4 Cf. R. Ramón Guerrero: *La recepción árabe del «De Anima» de Aristóteles: al-Kindî y al-Fârâbî*, Madrid, C.S.I.C., 1992.

5 *Risâla fi l-'aql*, ed. por M. Abû Ridâ: *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, El Cairo, vol. I, 1950, pp. 353-358. Otras ediciones: R. J. McCarthy: «Al-Kindî's Treatise on the Intellect», *Islamic Studies*, 3 (1964) 119-149. J. Jolivet: *L'Intellect selon Kindî*, Leiden, J. Brill, 1971, pp. 158-160. Hubo dos versiones latinas medievales, ed. A. Nagy: «Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2, 5 (1897) 1-11. Hay traducción española: R. Ramón-E. Tornero: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, pp. 150-152.

6 Cf. E. Gilson: «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4 (1929) 5-149.

7 *Risâla fi ma'ânî al-'aql*. Texte arabe intégral, en parti inédit, établi par M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938. La edición princeps la hizo F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890; reprint, Osnabrück, Biblio Verlag, 1982, pp. 39-48. Traducción alemana: F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen aus dem arabischen Übersetzt*, Leiden, J. Brill, 1892; reprint, Osnabrück, Biblio Verlag, 1982, pp. 61-81. Traducción italiana: F. Lucchetta: *Farabi. Epistola sull'intelletto*, Padua, Ed. Antenore, 1974. Se ofrece versión castellana en este mismo número de la *Revista Española de Filosofía Medieval*.

8 Cf. M. Steinschneider: *Al-Farabi. Des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, San Petersburgo, 1869, p. 91. Edición: G. Camerarius: *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, París, apud Dionysium Moreau, 1638. También lo ha editado E. Gilson: art. cit., pp. 124-141.

9 I. Madkour: *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, París, Ed. A. Maisonneuve, 1934, p. 144.

estructura y de las relaciones de sus partes es algo necesario para «imitarla» en la organización humana, esto es, en el complejo donde se establecen las relaciones humanas: la sociedad. Sólo en ésta puede hallar el hombre su plena felicidad. Más aún, es el «Intelecto Agente» el elemento que engarza todo el discurso filosófico del pensamiento de al-Fârâbî.

Fue él quien aportó a la filosofía en el Islam su carácter propio: una visión del mundo en que lo real y lo divino están perfectamente ensamblados, en donde el aristotelismo y el neoplatonismo se funden en una productiva unión, y en donde el sistema edificado por la razón concluye en una filosofía política, que establece las reglas que han de regir la sociedad humana, tomándolas de las leyes racionales que rigen la estructura similar y paralela del universo. Supo aunar todos los aspectos de la filosofía en la temática del alma y del intelecto: al estudiar la naturaleza del hombre y su fin último, la felicidad, se elevó desde el alma hasta el intelecto como facultad de conocimiento y del obrar práctico ético-político y técnico hasta el intelecto como elemento que produce y gobierna el mundo sublunar, hasta los intelectos como motores de los cielos, y hasta aquel Intelecto que es pensamiento que se piensa a sí mismo, al que al-Fârâbî convierte en el Ser Primero, Principio Primero de todos los seres, la Verdad y Realidad absolutas. Es decir, la totalidad de la filosofía está considerada desde la perspectiva del intelecto. Tal fue la construcción que al-Fârâbî realizó a partir de la recepción del *De anima*. De aquí el interés que tiene su *Epístola sobre los sentidos del término «intelecto»*. Y, dentro de ésta, su especial consideración del «Intelecto Agente».

La doctrina del intelecto en Aristóteles está encuadrada en una indagación sobre la naturaleza del alma, que, a su vez, está integrada en el estudio de la física<sup>10</sup>. Al-Fârâbî, que sigue a Aristóteles en los aspectos más importantes de esta doctrina, confirma en su libro *Catálogo de las ciencias* que el examen del alma pertenece a la física: la octava parte de esta ciencia se ocupa de lo que «está contenido en el *Libro de los animales* y en el *Libro del alma*, donde se estudia lo que es común a los animales y lo que es propio de cada una de sus especies»<sup>11</sup>. Pero al-Fârâbî no pudo limitarse a un estricto análisis físico del alma y del intelecto, porque, por la propia implicación de alma y del intelecto en cuestiones que afectan al universo, al hombre y a su felicidad, presentes tanto en Aristóteles como en sus fuentes neoplatónicas, la investigación ha extenderse hasta la metafísica, la cosmología, la antropología y psicología y la ética. En suma, estudiar el Intelecto Agente en al-Fârâbî supone conocer su pensamiento entero. Tarea evidentemente compleja, que exige ser reducida a sus límites más imprescindibles.

En su explicación del universo, al-Fârâbî fusionó la teoría de la emanación neoplatónica con la de las esferas celestes de Aristóteles. Esta combinación hizo perder nitidez a la distinción de las hipótesis plotinianas y a las relaciones que cada una de ellas mantiene con las otras, dando la impresión de estar ante una amalgama sin ajustar de dos diferentes visiones del universo<sup>12</sup>. La jerarquía ontológica que lo constituye está formada por seis principios: el Ser Primero, los intelectos segundos o separados, el Intelecto Agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos, los tres últimos tampoco son cuerpos pero están en relación con los cuerpos<sup>13</sup>. El alma constituye la forma de las dos clases de cuerpos existentes, los celestes y los sublunares.

10 «Parece que el conocimiento del alma contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, principio de los animales», *De anima*, I 1, 402a 5-8.

11 Al-Fârâbî: *Catálogo de las ciencias*, edición del texto árabe, con traducción castellana y edición de la traducción latina medieval por A. González Palencia, Madrid-Granada, C.S.I.C., 2ª ed. 1953, p. 87 del texto árabe y p. 62 de la versión castellana.

12 Cf. R. Arnaldez: «L'âme et le monde dans le système de Fârâbî», *Studia Islamica*, 43 (1976) 53-63; referencia en p. 53.

13 *Al-Fârâbî's The political Regime (Al-siyâsa al-madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings)*, Arabic text, edited by F. M. Najjar, Beirut, Imprimerie Catholique, 1964, p. 31. Traducción española: Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, Ed. Debate, 1992, p. 5.

El Ser Primero es Dios, Causa primera de todas las cosas, Uno, perfecto, autosuficiente, eterno, no causado, inmaterial, sin contrario y no susceptible de ser definido, donde a las características del Uno plotiniano añade la determinación aristotélica de ser pensamiento, esto es, intelecto que se piensa a sí mismo. Al pensarse, crea la multiplicidad por vía de emanación, dando lugar a una gradación ontológica de seres, en la que los superiores son más perfectos que los inferiores, en un proceso que es regido por la necesidad.

El Ser Primero se piensa como inteligencia y da origen como contenido de conocimiento a algo distinto de sí, los intelectos o causas segundas<sup>14</sup>. El primero de ellos es un intelecto, primer ser creado, que recibe su existencia del Ser necesario. Este intelecto, que también es uno, contiene en sí la pluralidad, puesto que puede pensarse como distinto del Ser Primero. A partir de él, el proceso se realiza como sigue: el primer intelecto emanado, al conocer al Ser Primero, da lugar a un segundo intelecto y, al conocerse a sí mismo, produce la esfera del primer cielo, dotada de un cuerpo, que es su materia, y de un alma, que es su forma: «De ese intelecto primero, en tanto que es posible en cuanto a su existencia y en tanto que conoce su propia esencia, procede en segundo lugar la esfera más elevada con su materia y su forma, que es su alma. Lo que se quiere decir con esto es que estas dos cosas (existencia posible y conocimiento de la esencia propia) son causa de otras dos, la esfera y el alma»<sup>15</sup>. A su vez, este segundo intelecto da origen a un tercer intelecto y a una nueva esfera. El proceso continúa idéntico hasta llegar al décimo intelecto, con el que finalizan los intelectos separados, y a la novena esfera, la de la luna, último de los cuerpos celestes. Este décimo intelecto es el Intelecto Agente, el tercero de los principios señalados; da lugar a la existencia de las almas sublunares y, por mediación de las esferas celestes, a los cuatro elementos, que debidamente combinados serán informados por las almas vegetativa, animal y racional. La función que desempeña cada alma es la de servir de nexo de unión entre los seres emanados y la fuente de su emanación, el Ser Primero. El fundamento de esta relación de unión que establece el alma es el deseo; el alma es principio de movimiento porque produce una tendencia hacia el conocimiento en cada ser que ella informa: conocer su causa y la Causa Primera. Las almas se mueven por deseo y mueven a las esferas; buscan lo mejor: asemejarse a su intelecto, del que proceden, y al Amado Primero, del que todo ser recibe su forma y su perfección. Así, el alma es el motor que da a los seres un impulso dinámico. Sin el alma, el universo sería algo estático e inmóvil, pero por ella todo el universo se mueve con un juego de deseo y amor, explicando el movimiento de retorno de todos los seres hacia el Ser Primero.

Al estudio del alma humana consagró al-Fârâbî un tratado sólo conservado en versión hebrea, la *Epístola sobre la esencia del alma*<sup>16</sup>, en donde entiende el alma como una substancia simple, forma sin materia e inteligible, que procede del Intelecto Agente, inmortal y que se manifiesta a través de diversas facultades o funciones, la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa<sup>17</sup> y la más importante, la facultad del intelecto.

14 Este proceso tiene que ver con el descrito en el *Kitâb al-jayr al-mahd* o *Libro del bien puro*, conocido entre los latinos como *Liber de Causis*. Sobre este libro, cf. C. D'Ancona. *Recherches sur le Liber de Causis*, París, J. Vrin, 1995.

15 Al-Fârâbî: *Uyûn al-masâ'il*, ed. F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, p. 59. Trad. M. Alonso: «Los "Uyûn al-masâ'il" de al-Fârâbî», *Al-Andalus*, 24 (1959) 251-273, texto en p. 264.

16 Cf. E. Bertola: «Il Trattato «Dell'essenza dell'anima» di al-Fârâbî», *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, Milán, 1956, pp. 169-179. «La dottrina psicologica di al-Fârâbî: Il Trattato sulla natura dell'anima», *Archivio di Filosofia*, 55 (1987) 405-440.

17 Esta facultad es considerada por al-Fârâbî como intermediaria entre los sentidos y el intelecto, tributaria de aquéllos y proveedora de éste. Cf. Al-Fârâbî: *On the Perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi' arâ' ahl al-madîna al-fâdila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 210; trad. castellana: Al-Fârâbî: *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso, Madrid, Ed. Tecnos, 1985, p. 74. Esta facultad posee una actividad específica, la «imitación» (*muhâkâ*), por la que puede representarse en imágenes la verdad aprehensible en las ideas y transformarla en símbolos, siendo un conocimiento imperfecto de los inteli-

La doctrina del alma, sea del mundo —representada por las almas de las esferas celestes— o sea del hombre, es el punto en el que se entrecruza la doctrina de los intelectos de al-Fârâbî.

La operación más específica del alma, la intelección, está desligada de la materia y constituye su propia perfección: «Encontramos que al alma racional, cuando actúa, le sucede al contrario de las otras, como cuando se perfecciona en la sabiduría, en el conocimiento y en la verdad y cuando recibe adiestramientos buenos y prácticos, favorables al pensamiento; creciendo y aumentando, ella adquiere luz, fuerza y esplendor»<sup>18</sup>. Por ello, al-Fârâbî se ve obligado a estudiar en detalle la naturaleza de la facultad racional, aquella por la que el hombre entiende, reflexiona, adquiere las ciencias y las artes y por la que distingue lo bello y lo censurable de las acciones, es decir, la facultad de la razón dividida en sus dos funciones de intelecto teórico e intelecto práctico con sus diversos grados<sup>19</sup>. Es lo que hace en su *Epístola sobre los sentidos de «intelecto»*.

La *Epístola* se inicia exponiendo los seis sentidos en que puede entenderse el término «intelecto» y después desarrolla cada uno de ellos. A lo largo de su vida, al-Fârâbî se ha preocupado por las lenguas, las gramáticas y el análisis lingüístico; diversas obras dan testimonio de ello, especialmente su *Libro de las Letras*, donde se ocupa de varias nociones filosóficas siguiendo el método de establecer primero los significados ordinarios del término en cuestión, esto es, tratando de explicar primero qué sentido tiene para el vulgo y de analizar después su significado filosófico.

El primer sentido del término «intelecto» designa el significado más vulgar: es la aplicación del término para decir de un hombre cualquiera que es «inteligente» (*'âqil*) en el sentido de «mostrarse inteligente en el obrar» (*ta'aqqul*). Al-Fârâbî aprovecha la ocasión para introducir este vocablo y su concepto: *ta'aqqul* es un vocablo cuyo significado literal es el de «intelección»<sup>20</sup>. Sin embargo, al-Fârâbî suele utilizarlo con un sentido más próximo a la  $\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\zeta$  aristotélica, a la «prudencia», al deliberar bien con vistas a un fin práctico. Por esta razón lo traduzco por la perífrasis «mostrarse inteligente», que recoge la acción del *masdar* árabe y que expresa claramente ese matiz aristotélico que le quiere dar al-Fârâbî, tal como se deduce de otros textos<sup>21</sup>. Alude a una disposición propia del hombre, que implica sagacidad y rectitud moral, esto es, sentido común, cordura, buen sentido, sensatez, sin identificarse con la cuarta acepción. Extrae un ejemplo del contexto histórico musulmán, el del primer califa omeya Mu'âwiya, símbolo de hombre pecador para los abasíes. ¿Ser inteligente implica ser virtuoso también? Para unos, será inteligente quien usa de la inteligencia en el obrar, sin consideraciones de orden moral; para otros, sólo será inteligente quien además sea virtuoso. Mu'âwiya fue el perfecto soberano, políticamente inteligente para unos musulmanes, mientras que para otros fue un impostor que usurpó el gobierno que legítimamente correspondía a la familia de Muhammad.

---

gibles. Para ello requiere del concurso del Intelecto Agente: «Del intelecto agente emana algo a la facultad imaginativa; entonces, el intelecto agente realiza en la facultad imaginativa una cierta acción, dándole unas veces aquellos inteligibles cuyo lugar propio es realizarse en la facultad racional teórica, y otras veces los particulares sensibles, cuyo lugar propio es realizarse en la racional práctica. Así [la imaginativa] recibe los inteligibles en tanto que los imita a partir de los sensibles que ella compuso, y recibe los particulares unas veces porque los imagina como son, y otras veces porque los imita a partir de los sensibles», *Al-madîna al-fâdila*, p. 220; trad. *La ciudad ideal*, pp. 77-78.

18 Texto en E. Bertola: «La dottrina psicologica di al-Fârâbî: Il Trattato sulla natura dell'anima», p. 439.

19 Al-Fârâbî: *Fusûl muntaza'ah (Selected Aphorisms)*, Arabic text, edited by F. M. Najjar, Beirut, Dar el-Machreq, 1971, p. 29. Trad. en Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas*, pp. 101-102.

20 Cf. J. Jolivet: «L'intellect selon al-Fârâbî: Quelques remarques», *Bulletin d'Études Orientales*, 29 (1977) p. 252.

21 *Kitâb al-milla*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, pp. 58-59; trad. Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas*, p. 87. *Fusûl muntaza'ah (Selected Aphorisms)*, p. 55; trad., p. 117.

El segundo sentido, usado por los teólogos, hace referencia a lo que es claro para todos o para la mayoría; implica el recurso a la autoridad de la razón para confirmar o negar algo. Cuando los teólogos dicen que «esto es lo que el intelecto exige» o «esto es lo que el intelecto rechaza», quieren decir «lo que es conocido a primera vista por todos», es decir, lo admitido por todos o por la mayoría<sup>22</sup>. Critica el método usado por los teólogos<sup>23</sup>, el dialéctico, que se sirve de la opinión común, de lo que es conocido de manera general, y no de los principios de la ciencia, que se fundan en el silogismo demostrativo.

Los dos siguientes significados dejan de pertenecer al lenguaje ordinario para, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, adquirir una evocación científica y quedar reservados a sabios y filósofos.

El tercer significado de «intelecto», aquel del que Aristóteles se sirve en los *Analíticos Posteriores*<sup>24</sup>, designa la facultad por la que el hombre adquiere la certeza de las proposiciones universales y por la que conoce los primeros principios indemostrables en los que se funda la ciencia, adquiridos por medio de la intuición, sin razonamiento ni reflexión previa. Se refiere a aquella disposición o aptitud natural que existe en el hombre y que requiere actualización por parte del Intelecto Agente para tener en acto los primeros principios. Es el intelecto teórico, como hábito de los primeros principios del conocer, acción ésta que habrá de ser matizada en la quinta de las acepciones.

El cuarto sentido del término intelecto es el que utiliza Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*<sup>25</sup>. Indica la parte del alma por la que ésta adquiere los principios de la vida práctica, aquellos que hacen posible conocer el bien y el mal y actuar conforme a ello. Es la disposición por la que el hombre sabe elegir las acciones encaminadas a la realización del bien y sabe evitar las que conducen al mal. Se identifica con el intelecto práctico en su función de hábito de los primeros principios del obrar, distinta de la función de aplicación de esos principios a las condiciones de realización de la acción. Son dos funciones que al-Fârâbî ha delimitado cuidadosamente<sup>26</sup>. Es un hábito que aumenta con la edad, por lo que es una cualidad más propia de los mayores que de los jóvenes, exigiendo una larga experiencia que consolida los principios en el alma humana.

¿Se confunden entre sí estas cuatro significaciones? Gilson parece afirmarlo<sup>27</sup> cuando dice que unos sentidos cabalgan sobre otros. Me parece sin embargo que no deben interpretarse así. Son cuatro usos distintos que, aunque próximos, no se identifican y se diferencian claramente. Mientras que el primero se refiere al buen sentido, a la cordura, al sentido común por el que se guían casi todas las personas «sensatas», el cuarto sólo es el hábito, la disposición por la que el hombre adquiere los primeros principios prácticos, que se afianzan con la experiencia personal de cada hombre. A su vez, mientras que el segundo hace referencia a la primera opinión común de los hombres, al consentimiento más o menos universal que obtienen de inmediato,

<sup>22</sup> Cf. *Fusûl muntaza'ah (Selected Aphorisms)*, p. 89; trad., p. 138.

<sup>23</sup> Cf. la *Risâla sudîra bi-hâ al-kitâb*, donde afirma que «los teólogos se ven a sí mismos como poseedores de la sabiduría y de la ciencia, pero no es así», editada en *Al-Mantiq 'ind al-Fârâbî*, vol. I, ed. D. R. Al-'Ayam, Beirut, Dâr al-Machreq, 1985, p. 57; trad. R. Ramón Guerrero: «Al-Fârâbî lógico. Su 'Epístola de introducción a la lógica'», *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M. con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987, pp. 445-454, texto en pp. 449-450.

<sup>24</sup> II 9, 100b 5-17.

<sup>25</sup> VI 8, 1142a 11-16; 12, 1143b 11-14.

<sup>26</sup> «La [facultad racional] práctica es aquella por la que se disciernen las cosas cuya naturaleza es tal que podemos hacerlas y cambiarlas de un estado a otro. La técnica y propia del arte es aquella por la que se adquieren las diversas técnicas, como, por ejemplo, la carpintería, la agricultura, la medicina y la náutica. La reflexiva es aquella por la que reflexionamos sobre aquello que queremos hacer cuando queremos hacerlo, si es posible hacerlo o no, y, si es posible, cómo se debe hacer esa acción», *Fusûl muntaza'ah (Selected Aphorisms)*, pp. 29-30; trad., p. 102.

<sup>27</sup> E. Gilson: «Les sources gréco-arabes», p. 29.

el tercero es el hábito de los primeros principios especulativos, aquellos principios generales, universales y necesarios que fundamentan las ciencias especulativas. Lo que al-Fârâbî hace es dar estructura a los diversos pasajes en que aparecen citados los usos del término; en otros términos, hace una presentación del «intelecto» en sus diversos niveles<sup>28</sup>.

Después se ocupa del término «intelecto» tal como es usado por Aristóteles en el *De anima* y lo entiende como la facultad teórica propia del alma humana, que puede ejercerse sin la intervención del cuerpo. Aunque atribuye a Aristóteles ideas incompatibles con el aristotelismo, se sitúa en la tradición de la filosofía post-aristotélica<sup>29</sup>, pero se aleja a la vez de ella. Ofrece una cuádruple división del intelecto, cercana pero distinta a la ofrecida antes por al-Kindî, en la que ninguno de los intelectos es considerado compuesto substancial, sino que entre ellos hay una superposición tal que cada uno desempeña el papel de forma respecto del inferior y el de materia respecto del superior. Y según esta división, el intelecto puede ser en potencia, en acto, adquirido y agente.

Es intelecto en potencia o material aquel que le adviene por naturaleza al hombre desde su nacimiento, siendo una disposición preparada para recibir las impresiones de los inteligibles<sup>30</sup>. El texto de la *Epístola sobre los sentidos del término intelecto* es ambiguo a la hora de describir este grado del intelecto, pero podría entenderse no sólo como la simple potencialidad para entender, como la mera capacidad para recibir los inteligibles, sino como el alma misma que está en potencia para acoger las formas inteligibles<sup>31</sup>. Su función es la de ser receptáculo de las formas materiales existentes en los objetos particulares que recibe a través de la percepción de los sentidos. Señala que es un intelecto capacitado para abstraer de la materia las esencias de los seres, pero ¿qué quiere decir «abstraer»<sup>32</sup>? ¿Quiere decir que el intelecto en potencia puede separar las formas inteligibles de la materia en que se encuentran? Si es así, ¿por qué dice que requiere del concurso del Intelecto Agente para actualizarse, que es lo que le ocurre cuando recibe las formas?

En este momento es cuando el intelecto humano alcanza el segundo grado, el intelecto en acto, cuando ha adquirido las formas inteligibles y éstas se han actualizado también. Así, la constitución del intelecto en acto es consecuencia de la actualización de las formas inteligibles, en un proceso simultáneo en el que se produce la identificación entre la facultad y su objeto: ser inteligente para el intelecto significa convertirse en la forma que recibe; ser inteligible para la forma significa ser recibida en el intelecto. Intelecto y forma constituyen, pues, una sola cosa, como afirma en el texto de la *Epístola*. Sin embargo, no se debe entender esta actualización del intelecto como su perfección ontológica, puesto que incluso después de haber recibido formas inteligibles permanece en potencia en relación con las formas que aún no ha obtenido. En esta actualización, al-Fârâbî sigue la vía aristotélica de reconocer la mediación de la imagen en el proceso de aprehensión de las formas inteligibles: sólo conocemos a través de las imágenes que proporciona la imaginación. Pero reconoce además el valor de la aprehensión lingüística en este proceso: se adquiere por intuición el sentido de las palabras de una lengua, especialmente en los términos abstractos<sup>33</sup>, tales como «humanidad», que indican que las ideas que expresan están separadas del sensible<sup>34</sup>.

28 Cf. F. Lucchetta: *Fârâbî. Epistola sull'intelletto*, p. 22.

29 Cf. I. Madkour: *La place*, p. 148. J. Jolivet: «L'intellect selon al-Fârâbî», p. 253.

30 *Al-madîna al-fâdîla*, ed. Walzer, p. 198. Trad. Alonso, p. 68.

31 Cf. H. A. Davidson: «Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect», *Viator*, 3 (1972) p. 151.

32 Cf. F. Lucchetta: «L'astrazione nell'» *Epistola sull'intelletto* di Fârâbî, *Filosofia e politica e altri saggi*, a cura di C. Giacon, Padua, Ed. Antenore, 1973, pp. 219-221.

33 Cf. R. Arnaldez, R.: «Pensée et langage dans la philosophie de Fârâbî (à propos du *Kitâb al-Hurûf*)», *Studia Islamica*, 45 (1977) 57-65.

34 Cf. R. Ramón Guerrero: «Al-Fârâbî y la Metafísica de Aristóteles», *La Ciudad de Dios*, 196 (1983) 211-240.

En este grado de intelección, el ser de los inteligibles en acto es diferente de su ser antes de ser pensados, en tanto que son formas en materias. Tras el proceso de abstracción, en el que se separan de su materia física y natural, aquélla que las mantiene particularizadas e individualizadas, adquieren un nuevo modo de existencia y requieren de una nueva materia en la que subsistir. Ésta es el intelecto humano, no como mera disposición, sino como entidad capaz de actuar como materia en la que se sustentan las formas inteligibles, según expresa claramente en el texto de la *Epístola*. Se convierten así en formas universales, predicables de muchos, en un proceso que siendo aristotélico apunta una orientación neoplatónica al entender la abstracción como un liberar las formas de la materia, un purificarlas<sup>35</sup>. Este proceso constituye un primer nivel de conocimiento intelectual. El segundo escalón está formado por el intelecto adquirido, el tercero de los grados del intelecto humano.

Actualizado por las formas inteligibles, puede realizar una operación más elevada que la abstracción de las formas materiales: puede volverse sobre sí mismo y conocer las formas inteligibles que posee. Medita sus propios contenidos y conceptos porque ya han adquirido un estatuto ontológico especial que les hace aptos para ser pensados otra vez; es lo que se podría llamar «pensamiento reflexivo»<sup>36</sup>. Entonces, se piensa a sí mismo como intelecto en acto y se perfecciona, llegando a ser intelecto adquirido. Éste no es sino el intelecto en acto que ha aprehendido los inteligibles y que los ha vuelto a pensar; es la reflexión sobre los inteligibles en acto<sup>37</sup>. Al-Fârâbî insiste en la primacía del inteligible sobre el intelecto: los inteligibles han pasado al acto y han podido ser pensados ya por el intelecto, pero éste puede volver a pensarlos por segunda vez, produciendo una nueva identificación entre el intelecto y los inteligibles ahora «re-pensados». Al proponer esto, al-Fârâbî parece sugerir la distinción entre intención primera e intención segunda que luego desarrolló Avicena<sup>38</sup>.

Al pensarse a sí mismo, al conocer sus propios contenidos en acto —las formas inteligibles ya poseídas que, al tener ahora el modo de ser exigido para ser pensadas, no requieren otro proceso de abstracción—, este intelecto crea la posibilidad de adquirir las formas separadas, las formas puras e inmateriales que nunca han estado en la materia física: son los seres separados y subsistentes por sí mismos, pertenecientes al mundo supralunar. Puede pensarlas porque, al ser inteligibles en acto por sí mismas, tienen un ser semejante al de las formas inteligibles que procedían de la materia después de haber sido abstraídas y pensadas. Por esta semejanza, aquellas formas puras pueden ser conocidas en un acto de intuición intelectual que no tiene relación con los datos sensibles<sup>39</sup>. Substituye así el universo aristotélico por el realismo platónico, con el reconocimiento del mundo de las ideas y su consideración cosmológica. Por eso apunté que en al-Fârâbî el estudio del intelecto lleva a una reflexión sobre la totalidad de los aspectos que constituyen la filosofía teórica. El intelecto adquirido, entonces, es una perfección del intelecto humano, un grado más alejado de la materia que el intelecto en acto, que permite la unión con las substancias separadas a través del Intelecto Agente, poniendo al hombre en comunicación con el mundo superior.

Con esta descripción, al-Fârâbî muestra la correlación jerárquica entre los tres grados de intelectos humanos. Su función es permitir al hombre aprehender las dos clases de formas inteligibles: las materiales, que para poder ser conocidas requieren ser abstraídas, y las separadas, inmateriales, conocidas por una intuición directa cuando el intelecto humano se ha enri-

35 Cf. J. Jolivet: «L'intellect selon al-Fârâbî», p. 254. F. Lucchetta: *Farabi. Epistola sull'intelletto*, p. 37.

36 J. Jolivet: «L'intellect selon al-Fârâbî», p. 254.

37 Cf. Rahman, F.: «L'Intellectus acquisitus in Alfarabi», *Giornale critico della filosofia italiana*, 7 (1953) p. 353.

38 Cf. M. Cruz Hernández, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, vol. I, p. 194.

39 Cf. I. Madkour: *La place*, p. 140.

quecido con el conocimiento de aquéllas. Los tres se superponen unos a otros, de tal manera que cada uno de ellos desempeña el papel de forma respecto al inferior que le precede y el de materia o sujeto respecto al superior que le sigue. El intelecto en potencia es cuasi-materia para las formas materiales, inteligibles en potencia, que actualizarán al intelecto. Pero estos tres grados no son sino «una misma substancia, simple e incorpórea; sin embargo, nunca pasan de la potencia al acto ni llegan a ser intelecto perfecto (adquirido), a no ser mediante un intelecto separado»<sup>40</sup>. Tal es el Intelecto Agente, causa de la inteligibilidad y de la intelección, el cuarto de los que al-Fârâbî atribuye a Aristóteles en el *De anima*.

Comienza su análisis del Intelecto Agente señalando que es una forma inmaterial, separada, causa de la inteligibilidad de las formas y de la intelección en el ser humano, con una manifiesta función noética, y es uno para todos los hombres. Es el intelecto que hace posible que el intelecto humano y la forma inteligible que están en potencia pasen al acto, en virtud del principio aristotélico de que lo que pasa de la potencia al acto tiene que hacerlo mediante un agente que ya esté en acto. Por eso, sostiene que es un cierto intelecto en acto, semejante, aunque no idéntico, al intelecto adquirido. Al-Fârâbî insiste en esta función gnoseológica del Intelecto Agente en diversos textos, especialmente de *La ciudad ideal* y de la *Política*.

Explica su funcionamiento por medio de la metáfora de la luz. El sol emite una luz que, primero, convierte en acto la visión en potencia; segundo, convierte en visibles en acto los visibles en potencia; tercero, se hace ella misma visible al ojo; y, cuarto, hace que el sol sea visible al ojo: «El agente que de la potencia los reduce al acto es una cierta esencia, cuya substancia es un cierto intelecto en acto y separado de la materia. Este intelecto da al intelecto material, que es intelecto en potencia, algo como la luz que el sol da a la vista, pues su relación respecto al intelecto material es como la relación del sol a la vista. La vista es una facultad y una cierta disposición en la materia y, antes de ver, es vista en potencia, y los colores antes de ser vistos son visibles en potencia. En la substancia de la facultad de ver que está en el ojo no hay suficiencia para convertirse en visión en acto, ni en la substancia de los colores hay suficiencia para convertirse en visibles y perceptibles en acto. Es el sol el que da la luz a la vista, uniéndose ambos, y el que da la luz a los colores, uniéndose a ellos. Por la luz que adquiere del sol la vista se convierte en vidente en acto y en vista en acto, y por esa misma luz los colores llegan a ser visibles y perceptibles en acto después de haber sido visibles y perceptibles en potencia. De la misma manera, este intelecto que está en acto confiere al intelecto material algo que se imprime en él, que es respecto del intelecto material como la luz respecto de la vista. Y así como por la luz misma la vista ve la luz que es la causa de su visibilidad, y ve al sol que es la causa de la luz, y por la misma luz ve las cosas que siendo visibles y perceptibles en potencia han llegado a ser visibles y perceptibles en acto, así también sucede con el intelecto material. Pues éste, por ese algo que es respecto de él como la luz respecto de la vista, entiende ese algo mismo y por ese algo entiende [también] al intelecto en acto que es la causa de la impresión de ese algo en el intelecto material; [también] por ese algo las cosas que eran inteligibles en potencia se convierten en inteligibles en acto, e igualmente él mismo después de haber sido intelecto en potencia se convierte en intelecto en acto. La acción de este intelecto separado en el intelecto material es semejante a la acción del sol en la vista»<sup>41</sup>.

La acción del Intelecto Agente sobre el intelecto humano que está en potencia es, pues, una especie de iluminación. ¿Cómo hay que entenderla? Sólo disponemos de la metáfora de la luz para tratar de comprenderla. Se ha dicho que, por su misma perfección, el Intelecto Agente tiene el poder de conferir a la materia las formas que él mismo posee<sup>42</sup>. Se ha pensado<sup>43</sup> que

40 'Uyûn al-masâ'il, ed. F. Dieterici, p. 64. Trad. Alonso: «Los "Uyûn al-masâ'il"», p. 271.

41 *Al-Madîna al-fâdila*, ed. Walzer, pp. 200-202; trad. Alonso, pp. 69-70. Un texto similar se halla en *Al-siyâsa al-madaniyya*, pp. 35-36; trad. *Obras filosófico-políticas*, pp. 10-11.

42 E. Gilson: «Les sources gréco-arabes», p. 34.

43 F. Lucchetta: *Farabi. Epistola sull'intelletto*, p. 57.

la iluminación debe entenderse como un influjo directo del Intelecto Agente sobre el potencial: hay una donación de un principio mediante el cual los inteligibles que antes estaban en potencia llegan a convertirse en acto; es una especie de instrucción que el Intelecto Agente efectúa sobre el intelecto humano para que pueda hacerse agente y abstraer las formas, lo que explica entonces que al-Fârâbî hablara del intelecto potencial como abstrayendo los inteligibles que están en la materia. Sólo en este sentido se puede entender la afirmación de Gómez Nogales de la existencia de un entendimiento agente interior al hombre<sup>44</sup>.

Ateniéndonos al texto de al-Fârâbî, parece que la iluminación debe ser comprendida como un flujo de luz que cae sobre el intelecto en potencia, habilitándolo para conocer las formas por medio de la abstracción. Por medio de la luz, de ese «algo» que el intelecto material recibe del Intelecto Agente, el intelecto material se convierte en intelecto en acto, la forma inteligible en potencia se vuelve inteligible en acto y, en fin, el Intelecto Agente es igualmente conocido por el intelecto del hombre. El proceso se asemeja al de Temistio: ese «algo» dado por el Intelecto Agente da lugar a un cambio en las percepciones sensibles que están en la imaginación, convirtiéndose en inteligibles en la facultad racional<sup>45</sup>.

Entonces, lo que hay que entender por esa iluminación es el proceso de abstracción: la capacidad que le es dada al hombre para adquirir, ante todo, los primeros inteligibles comunes a todos los hombres, y, en segundo lugar y a partir de ellos, el resto de conocimientos. Así, lo que el Intelecto Agente confiere es el hábito de los primeros principios, tanto teóricos como prácticos, los dos sentidos del intelecto descritos en tercer y cuarto lugar por al-Fârâbî: «Cuando en la facultad racional se realiza desde el Intelecto Agente ese algo cuya situación respecto de ella es como la luz respecto de la vista, entonces desde los sensibles que están conservados en la facultad imaginativa se producen los inteligibles en la facultad racional. Éstos son los inteligibles primeros comunes a todos los hombres, tales como «el todo es mayor que la parte» y «magnitudes iguales a una misma cosa son iguales entre sí». Los inteligibles primeros comunes son de tres clases: una, los principios de las artes prácticas<sup>46</sup>; otra, los principios por los que se adquiere conocimiento de lo honesto y censurable respecto de aquello que debe ser hecho por el hombre; y, en fin, los principios que son usados para que por ellos sean conocidos los seres cuya naturaleza consiste en no ser hechos por el hombre, así como sus principios y sus grados, tales como los cielos, la Causa Primera y los demás principios así como aquello cuya naturaleza consiste en provenir de estos principios»<sup>47</sup>.

La acción del Intelecto Agente consiste, por consiguiente, en hacer posible la intuición de los primeros principios en las artes productivas, en las ciencias prácticas y en las ciencias especulativas. A partir de ella, en el hombre se despierta el deseo natural de conocer. La iluminación del Intelecto Agente representa el inicio del desarrollo del intelecto humano, capacitándolo para perfeccionarse con otros conocimientos y en el obrar, lo que significa otra función más, la moral<sup>48</sup>: «En primer lugar [el Intelecto Agente] da al hombre una facultad y un principio con el que de manera espontánea tiende, o puede tender, hacia las otras perfecciones. Ese principio consiste en los primeros conocimientos y en los primeros inteligibles que se actua-

44 S. Gómez Nogales: *La Política como única ciencia religiosa en al-Fârâbî*, Madrid, I.H.A.C., 1980, pp. 81-84.

45 Cf. H. A. Davidson: art. cit., pp. 138-139.

46 En la edición de Dieterici: *Alfârâbî's Abhandlung: Der Musterstaat*, Leiden, J. Brill, 1895, p. 45, se lee *al-handasa al-'ilmiyya*, «la geometría especulativa», como se puede apreciar por la traducción de Alonso, *La ciudad ideal*, p. 70. En cambio, en el texto editado por Walzer la lectura es *al-mihan al-'analiyya*, que literalmente habría que traducir como «los oficios propios de la acción», refiriéndose a las técnicas.

47 *Al-madina al-fâdila*, ed. Walzer, pp. 202-204; trad. Alonso, p. 70.

48 Sobre la acción del Intelecto Agente en el obrar humano, cf. R. Ramón Guerrero: «Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi», *Tópicos*, 18 (2000) 73-95.

lizan en la parte racional del alma. Sólo le da esos conocimientos e inteligibles después de que se haya actualizado previamente en el hombre la parte sensitiva del alma y la parte apetitiva, por la que existen deseos y aversiones que siguen a la parte sensitiva; los instrumentos de estas dos facultades pertenecen al cuerpo. Por ambas se actualiza la voluntad; al principio, la voluntad sólo es un deseo que procede de una sensación; el deseo se realiza por la parte apetitiva, mientras que la sensación tiene lugar en la parte sensible. En segundo lugar, después de que se actualice la parte imaginativa del alma y el deseo que le sigue, se realiza entonces una segunda voluntad después de la primera y esta voluntad es un deseo que procede de un acto de imaginación. Una vez que se han actualizado estas dos, pueden existir los primeros conocimientos que desde el Intelecto Agente se actualizan en la parte racional. Y entonces tiene lugar en el hombre una tercera clase de voluntad: el deseo que procede de la razón; ésta es la que se conoce propiamente por el nombre de libre arbitrio. Ésta es la que pertenece específicamente al hombre, con exclusión de los demás animales. Por ella el hombre puede hacer lo laudable o lo condenable, lo noble o lo vil y por causa de ella existe la recompensa y el castigo. Las dos primeras voluntades sólo pueden existir en los animales irracionales. Cuando la tercera se realiza en el hombre, por ella puede tender o no hacia la felicidad, y por ella puede hacer el bien y el mal, lo noble y lo vil»<sup>49</sup>.

El Intelecto Agente, además de actualizar al intelecto en potencia, haciendo posible el conocimiento de los primeros principios, y además de actualizar a la imaginación para hacer posible el conocimiento profético, realiza otra operación: permitir al hombre el acceso a la felicidad, llevarlo al grado más alto de perfección que pueda alcanzar. El hombre puede conseguir este estado de felicidad por la unión con el Intelecto Agente, a través del esfuerzo intelectual que representa la liberación de los lazos materiales y corporales en el proceso de conocimiento, y alcanzando una situación propia de las sustancias separadas: «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. Del Intelecto Agente debe decirse que es el «Espíritu Fiel», el «Espíritu Santo» y otros nombres semejantes; a su rango se le llama «Reino» y otros nombres como éste»<sup>50</sup>. ¿Representa lo aquí descrito la inmortalidad humana? Tal es lo que parece. Ella sería el resultado de ese carácter «providencial» que tiene el Intelecto Agente sobre el hombre.

El proceso cognoscitivo humano es un continuo perfeccionamiento ontológico. El acto de contemplación de las formas puras, propio del hombre que ha alcanzado el intelecto adquirido, es la perfección máxima, es el acto perfecto. Cuando el hombre alcanza el intelecto adquirido, se convierte en lo más cercano al Intelecto Agente, uniéndose a él sin identificarse y obteniendo por ello la suma felicidad, la vida última. Al-Fârâbî parece haber concebido la felicidad humana al menos como una adquisición del conocimiento, que llegaría hasta la perfección intelectual. Resolvía así los dos problemas fundamentales planteados en el Islam: el del conocimiento de la verdad y el de la inmortalidad del alma; filosofía y religión quedaban plenamente justificadas en sus exigencias. Dos vías distintas para una misma meta.

49 *Al-Siyâsa al-madaniyya*, pp. 71-72; trad. *Obras filosófico-políticas*, pp. 43-44.

50 *Ibídem*, p. 32; trad. p. 7. El nombre de Espíritu Santo no designa la tercera persona de la Trinidad cristiana, sino que es un equivalente islámico del término 'aql, «intelecto». La denominación de Espíritu Fiel (*al-rûh al-amîn*) se encuentra en *Corán*, 26,193, mientras que la de Espíritu Santo (*rûh al-qudus*) aparece varias veces en el Libro: 2,81/87; 2,254/253; 5,109/110; 16,104/102. Por otra parte, el nombre «Reino» (*malakût*) se halla en *Corán*, 6,75 y 7,184/185, aplicado al reino de los cielos y de la tierra.

Pero no acaban con la moral las funciones de este Intelecto Agente. Porque, por ser una entidad separada, posee otro oficio que desempeñar: el de ser «dador de formas» ónticas y no sólo noéticas, el ocuparse del mundo sensible sublunar. Es su función ontológica, totalmente ajena al pensamiento aristotélico, puesto que su origen está muy claro en el esquema neoplatónico de estructuración y jerarquización del universo. Al-Fârâbî convierte en metafísica lo que en Aristóteles es sólo epistemología<sup>51</sup>. Además, enlaza con el último de los seis sentidos que ha encontrado en el término «intelecto».

En el proceso de explicación de la realidad, al-Fârâbî parte de la existencia del Ser Primero, Unidad Absoluta y Causa Primera de todas las cosas; de este Ser procede una primera hipóstasis, el intelecto primero, que constituye el mundo de las ideas y que es el motor del primer cielo. De él emana a su vez un segundo intelecto y una esfera, el primer cielo. Y de este segundo intelecto surge un tercer intelecto y otra esfera. El proceso continúa en orden decreciente como se vio antes. Al llegar al décimo intelecto, el Intelecto Agente, cesan los seres que para existir no necesitan de materia ni de sujeto. Vienen después los seres del mundo sublunar, aquellos sometidos a la generación y corrupción, compuestos de materia y forma, y que no obtienen su perfección substancial desde el principio. Es la materia del mundo sublunar la que es «informada» por el Intelecto Agente, recibiendo las formas que en él están contenidas. El Intelecto Agente es el «dador de las formas», el que «pone las formas en las materias», el que gobierna el mundo sublunar y es puente entre este mundo y el superior. Al desempeñar también esta función, el Intelecto Agente se convierte en el elemento de unión de todo el pensamiento farabiano.

Como entidad separada que tiene a su cargo el mundo sublunar, el Intelecto Agente no actúa siempre, bien porque no encuentra preparada la materia para poder aplicarse a ella e informarla, bien porque halla un impedimento externo, bien por ambas cosas a la vez. Si no actúa siempre, no puede ser el primer principio de todos los seres, puesto que necesita que otro le dé y le prepare la materia a la que pueda informar. Esto implica una incapacidad en su substancia, porque su ser no es por sí, sino por otro, porque aquello en cuya substancia hay alguna mengua no tiene en sí la aptitud suficiente para existir por sí mismo, sino que depende del ser de otro.

Indaga cuál es ese ser del que depende el Intelecto Agente. Los sujetos sobre los que ejerce su acción son cuerpos o facultades generables y corruptibles, que son suministrados por los cuerpos celestes que, como Aristóteles ha mostrado en el *Libro de la generación y de la corrupción*, son la causa de esas materias y sujetos sobre los que el intelecto agente actúa<sup>52</sup>. En otras obras, sin embargo, al-Fârâbî parece indicar que son estos mismos cuerpos celestes los que dan no sólo la materia sino también las formas del mundo sublunar<sup>53</sup>. Estos cuerpos celestes tienen la causa de su ser en sus motores, esto es, en los intelectos separados de los que dependen. Y el motor más perfecto es el motor del primer cielo, el intelecto primero. ¿Es este motor, el intelecto primero, el primer principio de todos los seres? La expresión farabiana de «motor del primer cielo» recuerda estrechamente la de «Primer Motor» de Aristóteles<sup>54</sup>, el motor del primer cielo de *Física*, VIII, 5-10 y de *Met.*, XII, 7-9. Sin embargo, tal motor no puede ser Dios para al-Fârâbî.

El motor del primer cielo produce dos cosas: el cuerpo celeste que mueve, que es de naturaleza corpórea, y el motor del siguiente cielo, que es de naturaleza intelectual. Por consiguiente, al tener en sí una doble naturaleza —la que le vuelca hacia su propia esencia, de donde

51 Así lo ha afirmado J. Jolivet: «L'intellect selon al-Fârâbî», p. 256.

52 *De gener. et corrup.*, II, 10, 336a 15-336b 2.

53 Cf. Th. A. Druart: «Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies», *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. by P. Morewedge, Delmar (NY), Caravan Books, 1981, pp. 35-45.

54 Así lo señala F. Lucchetta: *Farabi. Epistola sull'intelletto*, p. 142, n. 295.

resulta el cuerpo de la siguiente esfera, y la que lo lleva a pensar su propio principio, de donde sale el ser del siguiente intelecto—, no puede ser la unidad absoluta que es requerida por el Primer Principio de todos los seres. Sólo el principio del motor del primer cielo reúne las condiciones requeridas. Él es el verdadero Intelecto Primero. Aristóteles había planteado la necesidad de un Primer Motor Inmóvil que diera explicación del movimiento eterno de los cielos. Lo expone en el libro octavo de la *Física*, y en el libro XII de la *Metafísica* lo identifica con Dios, al ser motor que mueve como amable primero e inteligible primero. Lo que es supremo en el orden del amor lo es también en el orden de la inteligibilidad. Por consiguiente, el principio es el pensamiento. Al mover sin ser movido, no es susceptible de ningún cambio ni movimiento, por lo que es acto puro y necesario. Por ser necesario, es el bien; pero igualmente es la suprema inteligencia en la que reside la vida. En este momento, es decir, cuando Aristóteles afirma que el Primer Motor Inmóvil es substancia viviente, comienza a llamarlo Dios. Y como inteligencia divina, debe pensar el objeto más excelente, que no es sino él mismo. Por tanto, Dios se piensa a sí mismo: su pensamiento es el pensamiento del pensamiento<sup>55</sup>. Pero este Dios aristotélico no le basta a al-Fārābī, porque es un ser que permanece en sí mismo, que no sale fuera de sí y no puede ser causa de todos los seres. Las características del Uno neoplatónico le solucionan este problema. El Intelecto Primero de al-Fārābī es, así, el Uno plotiniano en cuya esencia ha introducido el pensamiento como su actividad más propia. Es pensamiento que se piensa a sí mismo y, al pensarse a sí mismo, sale de sí y da lugar a la producción de todos los seres, a la multiplicidad del universo, convirtiéndose en causa de todos los seres. Es la Causa Primera. Es el intelecto más excelente de todos, aquel en el que hay plena y eterna identificación entre intelecto, inteligente e inteligible<sup>56</sup>.

Con esta acepción del término «intelecto», hallada también en las obras de Aristóteles, finaliza la exposición que al-Fārābī ha dedicado a este concepto que implica todo un sistema filosófico completo y en el que el Intelecto Agente desempeña una importantísima función creadora y mediadora.

Rafael Ramón Guerrero  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense  
28040 Madrid  
ramguera@filos.ucm.es

55 *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 34-35.

56 Al-Fārābī lo describe en *Al-madīna al-fūdila*, pp. 56-100; trad. esp. Alonso, pp. 3-27.