



PENSAR DESDE AFUERA: LA NOÉTICA DE AVERROES

Benjamín Figueroa Lackington¹
Universidad de Chile, Chile

Resumen: Si bien el presente artículo tiene por objetivo principal sistematizar e introducir al lector en la noética de Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) teniendo por base su *Gran comentario al tercer libro del 'Tratado sobre el alma'*, a esta tarea descriptiva y sintetizadora le precede una exposición de la teoría de la sensibilidad y de la imaginación, de modo que aquélla pueda hacerse más comprensible y coherente en virtud de éstas y del resto del corpus del filósofo cordobés. Asimismo, presentamos aquí una hipótesis de trabajo basada en algunas observaciones formuladas tanto por Emanuele Coccia como por Richard C. Taylor, a saber: que en la constatación del carácter comunicable y objetivo del conocimiento humano, el filósofo cordobés debe ceder –en su propio razonamiento– ante la exigencia lógica de quebrar con toda posible centralidad teórica del individuo que lo posicione a modo de agente último del conocimiento (esto es, a modo de *sujeto* activo del mismo, en el sentido más ‘moderno’ del término), debiendo consecuentemente perfilar su doctrina del intelecto como una reivindicación radical de las dimensiones comunes a la existencia sensible-racional del humano.

Descriptores: Averroes · *Gran Comentario* · Noética · Unicidad del intelecto · Imaginación · Sujeto · Filosofía árabe.

Abstract: Although it can be said that the main purpose of this article is to systematize and to introduce the reader into the noetic of Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroes), having his *Great Commentary on the third book of the 'Treatise on the Soul'* by main reference, it precedes to this descriptive and synthesizing task an exposition of his theory of sensibility and imagination, so that it can be made more comprehensible and coherent by virtue of these and the rest of the Cordovan philosopher. Also we develop here a hypothesis based on some observations formulated by Emanuele Coccia and Richard C. Taylor, namely: that in taking as a fact that human knowledge is communicable and has an objective character, the Cordovan philosopher must suppress the possibility of conceiving any theoretical centrality of the human individual that could position him as the ultimate agent of knowledge (that is, as an active *subject* of the same, in the most ‘modern’ sense of the term). In these sense, his doctrine of the intellect appears as a radical defence of the common dimensions of the sensible-rational existence of the human being.

Keywords: Averroes · *Great Commentary* · Noetic · Unicity of the intellect · Imagination · Subject · Arab philosophy.

Enviado: 18/07/2016. Aceptado: 28/10/2016

¹ E-mail: benjamin.figueroa@ug.uchile.cl Programa de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile y Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile.

El hombre de noche enciende para sí una luz cuando su visión está extinta; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto y despierto con el que duerme.

Heráclito, 233, Fr. 26.

I.

Antes de comenzar, es quizás necesario que mencionemos algunos aspectos de la discusión en torno al intelecto refiriéndonos especialmente a la formulación original de la misma y algunos de sus ejes conceptuales principales en los cuales Averroes –bajo nuestra óptica– hará mayores énfasis.

En primer lugar, si bien parece legítimo interpretar el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles en consonancia con su obra física en general (puesto que, ciertamente, se trata de un estudio sobre el fenómeno de la vida),² es importante considerar también que los capítulos que estructuran la teoría del intelecto a partir de la descripción de la facultades anímicas del hombre no son las únicas dentro del corpus filosófico del estagirita: no es sino en el libro XII (o Lambda) de su *Metafísica*, donde emergen algunas de las sugerencias más aporéticas que operarán posteriormente –desde la tradición fundada por Al-Fārābī en adelante– como pilares fundamentales para los proyectos de (re)construcción del argumento aristotélico sobre la facultad racional.³ No estamos, empero, ante una cara teológica⁴ de la cuestión, sino que más precisamente es a partir de algunos pasajes de dicho libro desde donde se configura una vertiente ‘cosmológica’ al interior de la discusión, haciendo de ella particularmente un problema dirigido hacia la explicación de la *relación* entre individuo e intelecto (Agamben, 2010, p. 16) más que de la composición psicológica y epistemológica en una misma y única sustancia racional autoconsciente.

² En efecto, siguiendo la expresión de Calvo Martínez: “El tratado *Acerca del alma* no es sino un tratado acerca de los vivientes, acerca de los seres naturales dotados de vida.” (Aristóteles, 2010, p. 9).

³ De hecho, el mismo Al-Fārābī le dedica en una de sus epístolas toda una sección a la noción de ‘intelecto’ desde el foco del libro Lambda de la *Metafísica*. Cf. Al-Fārābī (2002), pp. 215-223.

⁴ El libro XII de la *Metafísica* históricamente se ha interpretado como el núcleo ‘teológico’ del pensamiento aristotélico, lectura que es bastante dudosa si se tiene en cuenta que en el texto la recursividad de un primer principio obedece a la necesidad causal de explicar el movimiento y la intelección universal, no así la existencia (esta es, de hecho, una de las críticas de Avicena contra Aristóteles). Asimismo, resulta curioso que la mayoría de los editores críticos traduzcan θεός (*theós*) por ‘Dios’, concepto que si bien está presente a lo largo de toda la sección, no posee la impronta teológica-cristiana que los traductores asumen antojadizamente como equivalente a la divinidad monoteísta expresada con mayúsculas.



Deberemos tener en cuenta, entonces, esta dimensión del problema que hace orbitar en torno al fenómeno de realización del conocimiento un cuestionamiento sobre la relación específica de éste con el mundo natural y con sus propias facultades, las cuales –muy distintamente a cómo podría afirmarse desde un cartesianismo más ocasionalista o, si se quiere, desde una fenomenología trascendental– no le serán inmediatas ni ontológicamente propias⁵ a su ‘conciencia’.⁶

En segundo lugar, resulta legítimo para el lector interrogar el *porqué* de la distinción original del intelecto entre *pasivo* y *activo*, *potencial* y *agente* (según sus comentarios posteriores): si ella es efectivamente metódica y obedece a un modo de significación del ser de las cosas⁷ o si, por el contrario, constituye una distinción real.⁸ En la aclaración de estos puntos estaría en juego, ciertamente, la validez de Averroes como intérprete de Aristóteles.⁹ Ahora bien, por la ambigüedad misma del pasaje¹⁰ pareciera que optar por alguna visión específica nos ligaría a una discusión mucho más amplia, por lo que únicamente podemos limitarnos a contestar destacando una cosa y solo a modo de hipótesis: si convenimos en que uno de los principios aristotélicos básicos que subyace a la inclusión de la dimensión potencial de las distintas entidades, facultades y objetos del mundo, responde a un intento de anulación de una comprensión acabada de los mismos –es decir,

⁵ Al menos desde el punto de vista de Averroes, perspectiva que esperamos se vaya aclarando a partir de los próximos capítulos del este artículo.

⁶ Por ello también será preferible que hablemos de una ‘noética’ más que de una ‘psicología’ (puesto que no es un problema sobre la naturaleza de la conciencia) o de una ‘antropología’ (puesto que se hace imposible hablar del individuo humano como una realidad determinada por propiedades radicalmente diferentes del animal común), debido a que tanto Aristóteles como Averroes trabajan sobre la descripción de una sustancia –insistimos– *en relación con* el mundo natural, su multiplicidad, y el individuo como vida y cuerpo orgánico no necesaria ni claramente poseedor de lo que podría identificarse con un “alma racional”. De hecho, como Averroes advertirá, la noción de “alma” –entendida como primera enteiquia de un cuerpo natural– no es aplicada por Aristóteles para todas las facultades de la misma (Davidson, 1992, p. 283) y es, por lo tanto, equívoca al momento de referirse con ella al intelecto material (esta sería una de las confusiones que Averroes denunciará en Alejandro de Afrodisias).

⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7.

⁸ Uno de las objeciones que realizará Tomás de Aquino en contra de Averroes –o, más específicamente, de los averroístas latinos– será sobre la supuesta confusión entre una distinción por el ser de las cosas y su división en virtud de su operación. Cf. Tomás de Aquino (2005), §16.

⁹ No obstante, para efectos de este artículo no nos pronunciaremos ni discutiremos sobre este tema.

¹⁰ Nos referimos al siguiente pasaje: “Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entienda.” Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5, 430 a 23-25 (= Aristóteles, 2010, p. 127).

del principio de plenitud¹¹ (Vigo, 2007, p. 172)—, entonces el llamado intelecto material se presentaría como recurso para explicar el hecho de que el hombre no piensa en acto, solo potencialmente, *que existe una interrupción efectiva en el pensamiento*. Esto, a su vez, acarrearía al estagirita a introducir un nuevo factor correlativo en su esquema: si el hombre no piensa constantemente, pero de hecho lo hace cuando así lo desea, ha de existir algo que lo actualice, puesto que es una potencia que —como tal y bajo el foco del paradigma aristotélico— no tiene la capacidad de actualizarse por sí sola. Este agente del pensamiento debe ser, pues, un intelecto activo y separado del individuo.

Por otro lado, si el intelecto pasivo —llámese potencial o material— está igualmente separado del hombre es una cuestión que el tratado *Acerca del alma* parece no asegurar. No obstante, “Aristóteles indica que el entendimiento material es eterno”,¹² y ese será uno de los puntos de partida claves para el *Gran comentario*.

En tercer y último lugar, Averroes se apoyará en otro principio enunciado por Aristóteles, recogido ya tempranamente en sus primeras reflexiones y que seguirá siendo transversal a toda su noética, a saber: “de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar”.¹³ Nos vemos obligados, entonces, a describir primeramente en qué consisten las funciones de cada una de estas facultades condicionantes del pensamiento en el hombre para posteriormente ingresar en la ontología averroísta del intelecto material.

II.

El mundo físico, como tal, es una realidad objetiva que puede ser aprehendida por el individuo a través del uso de sus sentidos. La naturaleza específica de las cosas, empero, puede ser mal captada por una modificación en las condiciones normales del cuerpo que la recibe, aunque no por esto el conocimiento pasa a ser —en última instancia— irrealizable; al contrario, bajo condiciones habituales un hombre cualquiera es capaz de captar una realidad individual tal como es, en cuanto *concepto*, pero no en cuanto materialidad: ello quiere decir, por ejemplo que cuando los sentidos aprehenden colores, “no es la materialidad del color lo que llega hasta

¹¹ El principio de plenitud, tal como lo enuncia Vigo (2007, p. 172), habría sido defendido por la escuela megárica bajo la forma de un cierto *actualismo*, es decir, de una negación radical de toda efectividad a la potencia *en cuanto potencia*: para los megáricos no existirían, por lo tanto, realidades en potencia, solo actuales. Es interesante destacar paralelamente que la crítica que formulará Averroes contra el atomismo determinista de los teólogos implicó la reafirmación de la continuidad causal de los fenómenos de la naturaleza (y, por consiguiente, de la ciencia física) apoyada en aquel mismo concepto de potencia aristotélica. Para una aproximación más detallada de la refutación de Averroes contra el atomismo de los ashariyes y Al-Ghazālī, cf. López-Farjeat (2009), pp. 115-132.

¹² Averroes, *Compendio del libro Sobre el alma de Aristóteles*, §132. (= Ibn Rušd, 2004, p. 94).

¹³ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 427b 15. (= Aristóteles, 2010, p. 119).



el alma, ni su idea previamente impresa en nosotros, sino los conceptos del color abstraído de la materia.” (Puerta Vilchez, 1999, p. 112). De este modo, la vista no ve el objeto físico como tal, sino en cuanto *lo visto* configurado posteriormente como *imagen* e *intentio*,¹⁴ aspecto que queda más claro cuando Averroes explica que, de hecho, existe una suerte de ‘medialidad’ entre el individuo y el objeto, que es doblemente condición de posibilidad y determinación de la percepción sensorial: para que cualquier cosa pueda ser vista, es necesaria que la luz se haga presente de forma tal que ilumine –actualice– al medio atmosférico transparente (es decir, lo diáfano) a través del cual el órgano sensorial (en este caso, el ojo) capta a las entidades del mundo y sus respectivas propiedades físicas.¹⁵

Ahora bien, cuando el objeto deja de estar presente ante el individuo, la visión de su objeto ya no corresponde a la facultad sensitiva, sino a la memoria y la imaginación. Y precisamos aquí: *lo visto* –entendido como la captación de un ser en cuanto particular diferenciable de otras entidades– se denomina *intentio*; la imagen de un objeto, por su parte, abarca a sus distintas propiedades externas, físicas-materiales, pero no a su percepción como realidad compacta. Averroes describe metafóricamente esta diferencia y las facultades donde respectivamente residen: en el caso de una fruta, la memoria es la que la recuerda como ‘fruta’ tal, mientras que la imaginación capta solamente a su ‘cáscara’ (Black, 2000, p. 62).¹⁶ Por ello, una vez que el órgano sensible percibe algo, éste se descompone doblemente en una *intentio* que se almacena en la memoria y en una imagen que, si bien puede unirse con la *intentio*, se forma solo a partir de la acción de la facultad imaginativa. No obstante, esta descomposición tiene lugar únicamente al final del proceso cognitivo de realidades individuales (*al-mumayyizah*): tal como Black lo describe (2000, p. 63), la abstracción se inicia con la percepción de un objeto externo que es transmitida –a modo información sensorial– hacia el denominado «sentido común»; luego la imaginación crea la imagen del objeto sensible para que posteriormente sea separada por nuestra capacidad judicativa,¹⁷ disociando la *intentio* del resto de las propiedades

¹⁴ Efectivamente, lo visto es distinto de su objeto perceptual.

¹⁵ En efecto, en el caso de la vista, “la luz es el agente de la visión” (Puerta Vilchez, p. 112), lo diáfano es aquello que se actualiza por su actividad y el glóbulo ocular el que padece lo visto; ahora bien, destacando más la dimensión epistemológica de la cuestión, el color no requiere de la luz para devenir visible ante un individuo, sino que necesita más bien de un medio (lo diáfano, la transparencia, el aire) para constituirse como tal, transmitirse y afectar a los sentidos (Coccia, 2008, p. 215), de lo contrario su captación resultaría imposible. Veremos más adelante cómo este esquema se reformula para entender por analogía la noética de Averroes.

¹⁶ Black menciona otro ejemplo de Averroes: la imagen de Zayd corresponde a sus aspectos físicos externos que podrían ser tomadas por un pintor para la realización de una obra, mientras que la *intentio* representa a Zayd como “este individuo ostensible” (Black, 2000, p. 62). (= Averroes (1961), p. 41).

¹⁷ Black observa que esta capacidad judicativa no corresponde a la capacidad cognitiva, puesto que se refiere a realidades individuales y no a universales.

físicas del objeto contenidas en la imagen; finalmente, la memoria recibe la *intentio* abstraída de sus propiedades particulares.

A partir de esto, queda también claro que la imaginación, siendo la facultad anímica responsable de la formación de las imágenes de las cosas cuyos objetos reales ya no están presentes ante los sentidos (Hughes, 2004, p. 82), constituye la instancia inmediatamente anterior al proceso cogitativo en un individuo, que bien puede derivar en una primera etapa en esta actividad disociativa caracterizada por la descomposición de la imagen particular o, posteriormente, en la captación de un inteligible como un *universal* a partir de su *intentio* (*al-mufakkirah*). Efectivamente, “The imagination, in its engagement with the sensual world, translates particulars into images that the intellect uses”¹⁸ (Hughes, 2004, p. 85). La *intentio* es, por consiguiente, el objeto de conocimiento¹⁹ que –habiendo sido refinado por la imaginación y posteriormente depositado en la memoria– sirve como el material con el cual el intelecto puede generar un inteligible universal.

No obstante, si ocurre que rara vez los órganos sensoriales se muestran defectuosos para la aprehensión de un objeto –ya sea por la enfermedad o por alguna otra modificación fisiológica–, entonces ¿cómo es posible el error? ¿Acaso la comprensión inadecuada de una entidad se produce solo en casos aislados? ¿Y por qué no serían todos los humanos capaces de cultivar las ciencias con experticia, si el caso es que la sensibilidad escasamente falla y la comprensión del mundo es finita y abiertamente objetiva desde la óptica peripatética? En plena consonancia con Aristóteles,²⁰ Averroes responderá que es en la imagen y no en la recepción sensorial donde el desacierto adquiere su posibilidad de ser en cada individuo humano, ya que es la imaginación la encargada de reconfigurar los datos empíricos para que posteriormente deriven en una *intentio* totalmente despojada y abstraída de sus aspectos superficiales.²¹

¹⁸ “La imaginación, en su vínculo con el mundo sensible, transforma los particulares en imágenes que el intelecto utiliza” (Traducción del autor).

¹⁹ Es interesante ver cómo esta condición particular pero no *restrictivamente particular* y potencialmente *universal* tiene una cierta resonancia con la doctrina aviceniana de la esencia indeterminada, la cual puede adquirir tanto un modo de existencia particular (*in re*) como uno universal (*in intellectu*), sin identificarse con alguno de los estados pero manteniendo un vínculo intrínseco con ambos (aunque, claro está, en el caso de Avicena se trata de un modo de existencia de una misma esencia distinto, mientras que en Averroes sería una condición potencial de una misma forma imaginativa). Cf. Ibn Sīnā, Abū ‘Alī (1950), pp. 78–79.

²⁰ Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 428a 10-15.

²¹ Dicho de otro modo: la imaginación es el principio de toda certeza por cuanto desde la pasividad sensorial del cuerpo conforma una imagen cuya validez objetiva depende únicamente de su correcta adecuación con el objeto externo.



III.

Si somos –empero– aún más meticulosos, convendría decir que si bien una imagen ‘defectuosa’ es el origen del error, la certeza –contrariamente– solo es posible a través del perfeccionamiento de las *intentiones* en el intelecto,²² esto es, en su devenir en una *forma inteligible*, universal. El problema en este punto, sin embargo, es explicar precisamente cómo es que a partir de esa *intentio* particular, inicialmente pulida por la imaginación y contenida en la memoria, puede generarse una idea genérica que abarque múltiples (o la totalidad) realidades individuales; cómo es que aprehendiendo la esencia de una cosa, su naturaleza objetiva, esa misma cosa puede entonces ser entendida en un plano que exceda la contingencia empírica, el cambio y la corrupción; cómo es que, en definitiva, se puede producir una ruptura epistemológica con cualquier forma de platonismo y en favor de una contundente reafirmación de la filosofía naturalista peripatética.

Asimismo, la cuestión por la posibilidad de esta transformación de lo particular en universal acarrea una puesta en duda del lugar en el cuál ocurre dicho proceso. En efecto, si el individuo es un ente particular, y con él cualquier *intentio*, ¿es posible que el paso de ella a un concepto universal pueda producirse en él? Puesto de otro modo: ¿es el intelecto una facultad que, propiamente dicha, podríamos ontológicamente identificarla con el humano singular que previamente posee una determinada imagen? Más aún, ¿podemos hablar del individuo como un *sujeto* de la razón?

Si bien el modo de formular esta segunda interrogante constituye un problema un tanto desviado respecto del corpus averroísta y árabe-islámico en general,²³ el primer eje de argumentación del *Gran comentario* articulará un punto fundamental a argüir frente a ella y a la explicación general sobre cómo es que se produce el conocimiento. Al comienzo de este texto, la facultad intelectual será puesta en contraste con la imaginativa y la sensitiva, esto debido a que –aparentemente– ella es la condición *sine qua non* para que el hombre pueda ser considerado en diferencia real con el resto de los animales. Ahora bien, según Averroes esta última observación parece ser a lo menos dudosa (Ibn Rušd, 2004, p. 114), pues siendo el intelecto algo común a todos los individuos no parece que el inteligir sea una operación autoagenciada por el hombre, sino que más bien dicha ‘acción’ es del tipo de la recepción, de la pasividad: ciertamente, el aprehender es la capacidad de ser afectado por lo conocido; no se produce, se *padece*.

²² Averroes define –siguiendo supuestamente a Aristóteles– al intelecto como “la facultad por la cual distinguimos las cosas especulativas y deliberamos sobre las acciones futuras” (Ibn Rušd, 2004, p. 119).

²³ Ya que, ciertamente, no está en juego la estructuración de una filosofía de la mente, como se pretenderá hacer posteriormente en la modernidad europea, desde Descartes en adelante.

Para explicar ello, Averroes presenta un argumento de doble implicancia y desde ciertas constataciones generales: la razón humana tiene la capacidad de pensar todas las cosas, de abstraer desde las realidades específicas una idea general y abstracta que las englobe en su totalidad. Por un lado, debe el intelecto ser “una potencia no sujeta a cambio por la forma <inteligible> que aprehende” (Ibn Rušd, 2004, p. 115), que no pueda verse afectada por las ideas que concibe, puesto que ello le impediría conocer a cualquier otra; es, si se quiere, una potencia análoga a un espejo: un espejo es un objeto que, por su condición propia, puede reflejar *–recibir–* cualquier imagen posible, sin identificarse con ninguna de ellas en particular. Si, por el contrario, el espejo tuviera una mancha o un dibujo cualquiera trazado sobre su superficie (es decir, si fuese modificado en su carácter receptivo), quedaría impedido para seguir reflejando otras imágenes. Del mismo modo, la naturaleza potencial del intelecto *–material–* se sustrae a todo cambio posible y fijación particular, de modo que pueda recibir cualquier inteligible: el intelecto material, en efecto, “es en potencia todas las intenciones²⁴ de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos” (Ibn Rušd, 2004, p. 119).

Por otro lado, para ser receptivo de todos los inteligibles posibles, el intelecto no puede ser un cuerpo ni una potencia en un cuerpo (Ibn Rušd, 2004, p. 115), no puede estar *en* algo ni depender de ese algo, ya que ello implicaría que el intelecto mismo tuviese ya *–previo a recibir cualquier cosa–* una forma que lo determinase actualmente. Y, nuevamente, si poseyera una forma determinada, el intelecto se vería impedido para recibir cualquier otro inteligible, o bien los recibiría de manera alterada (Ibn Rušd, 2004, p. 98). Es necesario, entonces, que el intelecto carezca de toda mezcla con cualquier otra clase de entidad, de modo que reciba y aprehenda todas las cosas (Ibn Rušd, 2004, p. 116).

Este último punto hace entrar a Averroes en una larga discusión con Alejandro de Afrodiasias, Ibn Bāyḡyā y Temistio, de modo que su doctrina de la separación ontológica del intelecto adquiere también una perspectiva histórica respecto del desarrollo anterior de la misma. Ahora, es importante destacar que, al menos en el contexto del *Gran comentario*, el supuesto clave para defender esta tesis de la ‘facultad sin mezcla’ (aparte del razonamiento expuesto previamente) es el reconocimiento por parte del filósofo andalusí de la existencia de una efectiva unidad intersubjetiva del conocimiento (Taylor, 2012, p. 588), esto es, de que tanto la ciencia como todo discurso intelectual son ‘compartidos’, en la medida que pueden eventualmente ser conocidos y comunicados a todos los individuos que tengan la potencia del pensar, sin importar el tiempo y el lugar en que ellos se encuentren. A su vez, esto hace que para Averroes la filosofía sea una actividad propia del género humano en su con-

²⁴ *Intenciones*.



junto, ya que “al ser la sabiduría en cierto modo algo propio de los hombres (...) se considera imposible que toda la tierra habitada abandone la filosofía” (Ibn Rušd, 2004, p. 136).

Volviendo, entonces, a la interpelación sobre la separabilidad del intelecto material, Averroes reestructura cada una de las tres visiones teniendo por horizonte dos problemas, a saber: en primer lugar, como ya habíamos enunciado anteriormente, si las *intentiones* tienen un origen particular y contingente, ¿no deberían ser también particulares y contingentes los inteligibles de ellas derivados? E inversamente, si los inteligibles son universales y eternos, ¿no deberían serlo también las *intentiones* derivadas de la sensibilidad? En segundo lugar, ¿es el intelecto material la perfección primera del individuo? Es decir, ¿se puede afirmar que el individuo es el receptor efectivo de los inteligibles eternos cuando aprehende algo el intelecto material? Y si éste es uno para todo el género humano, entonces ¿no deberíamos acaso entender todos lo mismo en el mismo instante, y olvidar ciertos inteligibles también simultáneamente?

Para el caso de Alejandro, Averroes es bastante conciso en su refutación, puesto que ya se había adelantado al exégeta griego al hacer del intelecto material una realidad ajena a cualquier tipo de cuerpo o sustrato material. Según la lectura de Averroes, en Alejandro existiría el error de haber creído que el intelecto material corresponde a una ‘disposición’ en el cuerpo de un individuo por cuanto aquél sería la perfección primera de éste, esto en virtud de la definición de ‘alma’ formulada por Aristóteles (Ibn Rušd, 2004, p. 126). Sostener que el intelecto material es engendrado y numerable por el número de individuos si bien nos aleja del segundo problema, implicaría –no obstante– decir que dicho intelecto no está libre de forma material alguna (su sustrato sería, en efecto, el cuerpo del individuo) y que, por consiguiente, es una facultad en un sustrato físico, impidiendo la recepción de formas al ya tener una.²⁵ Es más, al hacer del intelecto material una mera ‘preparación’ del cuerpo para ser afectada por los inteligibles, Alejandro habría supuesto que el origen del conocimiento universal deriva no de un motor extrínseco, sino de los puros elementos físicos (Ibn Rušd, 2004, p. 128)

Sobre la postura de Ibn Bāṣṣā, el filósofo cordobés señala que el zaragzano habría defendido una identificación del intelecto material con la preparación de formas existentes en la facultad imaginativa (o dicho de modo más sencillo, las *intentiones* en la imaginación serían el intelecto material mismo, ubicándose éste por extensión en el alma del individuo humano). Así, las *intentiones* constituirían

²⁵ Asimismo, Averroes afirma que Alejandro habría confundido los conceptos de ‘forma’ y ‘perfección primera’, y por ello habría creído reforzar su percepción del intelecto material como una disposición en el alma (Ibn Rušd, 2004, p. 127). Por de pronto, da la impresión que este error que Averroes denuncia en Alejandro estaría también operando en la refutación de Tomás de Aquino.

aquello que recibe los inteligibles, gesto que a Ibn Bāyḡā le habría permitido escapar del materialismo extremista de Alejandro (Davidson 1992, p. 286). Empero, para Averroes, el error de Ibn Bāyḡā sería próximo al de Alejandro,²⁶ esto por atribuirle al intelecto una forma que, si bien no es corporal, es una forma *del alma*: en efecto, las *intenciones* de la facultad imaginativa ya son un tipo específico de realidad formal actual que determina *de antemano* la posibilidad de recibir inteligibles de manera indefinida. Aún más, esta posición estaría también asumiendo que el intelecto no aprehende la esencia de las cosas a partir de los datos empíricos que posteriormente son refinados por la imaginación, omitiendo el principio aristotélico de anterioridad epistémica de lo sensible por sobre lo racional: de este modo, las imágenes serían principio y fin de la intelección, “una cosa se recibiría a sí misma, y el motor sería movido”, lo cual es imposible (Ibn Rušd, 2004, p. 128).

Por último, las consideraciones de Temistio (y de algunos otros comentaristas, tales como Teofrasto) adquieren particular relevancia en el *Gran comentario* por cuanto son más próximas a la tesis de Averroes: en ellos se habría reconocido que el intelecto material no tiene mezcla alguna –ni como disposición ni como sustrato– y que, por consiguiente, sería una sustancia extracorpórea, ingenerable e incorruptible (Ibn Rušd, 2004, p. 120). Ahora bien, emerge aquí el segundo problema señalado con más fuerza que en los dos planteamientos anteriores,²⁷ por lo que el filósofo cordobés se ve obligado a desprenderse de la explicación de Temistio para solucionar cómo es que el intelecto material –habiéndolo recibido desde el *intelecto agente* un inteligible universal (y habiéndose producido, por esta conjunción, el llamado *intelecto especulativo*), movido previamente por la *intentio* particular– es *común* y a la vez permite la intelección diferenciada entre un individuo y otro.

Para el caso, Averroes remite nuevamente a la sensibilidad como recurso conceptual análogo a la intelección. Según él, la primera aporía se resuelve antes que todo admitiendo que los inteligibles que se producen por la conjunción entre el intelecto material y el agente están constituidos por una doble naturaleza, una contingente y la otra eterna, es decir, por dos *sujetos* distintos, tal como ocurre en la sensación: cuando el cuerpo de un individuo se ve alterado por una sensación, *siente* algo; esa sensación es por un lado objetiva, verdadera, en virtud de que es producida

²⁶ Averroes comenta en su *Compendio* que Ibn Bāyḡā lo habría inducido incluso a él mismo en el error de creer que la imaginación es receptor y no motor de la inteligencia, opinión que –al menos dicho texto– estaría en importante concordancia también con la de Alejandro de Afrodiasias. Cf. *Compendio del libro Sobre el alma de Aristóteles*, §132. (= Ibn Rušd, 2004, p. 94).

²⁷ Empero, en el orden de exposición del *Gran comentario*, los dos problemas que con anterioridad hemos mencionado son formulados a raíz de la presentación de la postura de Temistio. En este sentido, el primer problema (a saber, cómo es que se produce el conocimiento universal, la recepción del inteligible, desde una fuente particular y contingente, desde la *intentio*; cuál es la efectiva correlación entre ambos planos) sigue presente para el desenlace que tratará de estructurar Averroes una vez refutadas las opiniones de Alejandro e Ibn Bāyḡā. Cf. Ibn Rušd, Abū I-Walīd (2004), pp. 129 y ss.



por un objeto externo a dicho individuo; por otra parte, esa misma sensación es distinta de aquel objeto externo, es una forma que está ya *en* el cuerpo del individuo, y como tal es la perfección primera de la facultad sensitiva (Ibn Rušd, 2004, p. 129), puesto que hace que ella pase de la potencia al acto, del no sentir nada al sentir algo.

Cuando el intelecto material es actualizado por el intelecto agente, esto es, cuando se *piensa* algo que anteriormente no se estaba pensando, esa idea, ese inteligible es tal por dos dimensiones que le constituyen, “el primero de los cuales es el sujeto mediante el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, mientras que el segundo <sujeto> es aquel mediante el cual los inteligibles son un ente en el mundo, y éste es el intelecto material.” (Ibn Rušd, 2004, p. 130). Un inteligible es, entonces, *verdadero* solo en su adecuación respecto de la *intentio* (siempre y cuando esa *intentio* sea correlativa a la entidad al cual refiere en el mundo), y *existe*²⁸ solo por un medio que lo hace aprehensible, ‘visible’ para nosotros, que es el intelecto material. En este sentido, el intelecto material, entendido como una potencia pura que no coincide con el órgano racional del sujeto ni con el objeto pensado, es el ‘lugar’ en donde se *constituyen* los inteligibles actualizados, desde donde las formas adquieren su posibilidad de devenir pensables (Coccia, 2008, p. 212); y ya que éste –el intelecto material o potencial– no puede actualizarse por sí solo, requiere en último término de la *intentio* para recibir una forma y del intelecto agente para que ésta adquiera simultáneamente su carácter universal: las *intentiones* en la facultad imaginativa, efectivamente, “no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia.” (Ibn Rušd, 2004, p. 130).

Es por esa razón también que los inteligibles son, en cierto modo, derivaciones de la *intentio* originaria, vale decir, *intentiones* de segundo orden que adquieren su universalidad solo en su existencia mental²⁹ (Ibn Rušd, 2010, p. 77), esto es, *en* el intelecto material. Que la sustancia que recibe los inteligibles sea eterna y separada (aunque potencialmente unida al individuo),³⁰ no significa que su objeto también deba serlo.³¹ Concluye Averroes, entonces, que los inteligibles especulati-

²⁸ Esta concepción del inteligible como una entidad existente en el mundo (que, por lo demás, abre un plano de discusión cosmológico al interior de las noéticas medievales) ya la encontramos en Al-Fārābī (2002, p. 219): “Cuando los inteligibles se realizan en acto, se convierten entonces en uno de los seres del mundo y, en tanto que inteligibles, son contados entre todos los seres.” (Traducción de Rafael R. Guerrero).

²⁹ Ibn Rušd, Abū l-Walīd (2010), p. 269.

³⁰ “El intelecto material, a quien le es natural recibir el inteligible de aquella forma imaginada, es receptivo en potencia y unido con nosotros en potencia” (Ibn Rušd, 2004, p. 133).

³¹ Esta observación, unida a la afirmación de la existencia real del inteligible universal como derivado de la *intentio* particular, serían dos de los puntos más claves para refutar la teoría platónica de las ideas. Cf. Ibn Rušd, Abū l-Walīd (2004), p. 138. Y Ibn Rušd, Abū l-Walīd (2010), pp. 223-224.

vos son generables y corruptibles en virtud del sujeto por el cual son verdaderos, a saber, las *intentiones* (Ibn Rušd, 2004, p. 130), mientras que, por otro lado, existen eternamente y son comunes a todos los hombres por la sustancia a través de la cual son concebidos como universales, viz. el intelecto material.

En cuanto al segundo problema, el filósofo cordobés mantiene esta misma línea de argumentación, ahora refiriéndose a los inteligibles en términos de ‘intelecto producido’, vale decir, de aquella clase de intelecto que se genera en la abstracción de las *intentiones* como universales por el intelecto agente, y depositadas luego en el intelecto material.³² Y, del mismo modo, reitera: si afirmamos que el objeto inteligible que está en un individuo y otro es *múltiple* en cuanto es verdadero (es decir, por la multiplicidad de *intentiones*), pero que es *uno* por cuanto existe como inteligible en el intelecto material, esta dificultad queda resuelta (Ibn Rušd, 2004, p. 141). De restringirse a alguno de los dos planos, no se explicaría cómo lo conocido por el maestro y el discípulo es lo mismo, forzándonos a seguir a Platón y sostener que el conocimiento es una «reminiscencia» (Ibn Rušd, 2004, p. 140), o bien se nos obligaría a afirmar que los inteligibles son relativos y absolutamente dependientes de las *intentiones* de cada individuo, lo cual haría imposible la transmisión y comunicabilidad de las ideas.

Es en razón de esta duplicidad de los sujetos del conocimiento que toda adquisición de un inteligible es concebida por Averroes no en los términos de una sucesión cronológica en virtud de la cual la intelección ‘suspende a la imaginación’, sino de una relación de *simultaneidad* en la actualización de estos dos sujetos involucrados: “en efecto, lo que mueve y lo que es movido son simultáneos. La simultaneidad de cogitación e intelección lleva consigo también la sustancial simultaneidad de conocimiento particular y conocimiento universal” (Coccia, 2008, pp. 324-325).

Es también desde esta perspectiva que la conjunción –ese fenómeno cósmico que produce el acontecer del conocimiento en el intelecto material– se produce no entre un individuo y la razón universal, sino entre sus imágenes verdaderas (correlativas a las entidades del mundo) y el intelecto único y separado. Y, contrariamente, no hay unión (no hay *saber*) cuando una *intentio* no se adecúa a la entidad a

³² Para aclarar la función de estas últimas dos partes en el proceso cognitivo, Averroes lo compara ahora con el fenómeno de la visión: “debes saber que la relación del intelecto agente con este intelecto [material] es la relación de la luz con lo diáfano, y que la relación de las formas materiales con él es como la del color con lo diáfano. En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo diáfano, así el intelecto agente es la perfección del [intelecto] material. Y lo mismo que lo diáfano no es movido por el color ni lo recibe sino cuando luce, así este intelecto no recibe los inteligibles que están aquí sino cuando es perfeccionado por aquel intelecto e iluminado por él. Y así como la luz hace que el color en potencia lo sea en acto, de modo que pueda mover lo diáfano, así también el intelecto agente hace que las intenciones inteligibles en potencia lo sean en acto para que el intelecto material las reciba.” (Ibn Rušd, 2004, p. 140).



la cual refiere: los inteligibles falsos no implican, evidentemente, conjunción alguna (Ibn Rušd, 2004, p. 161).

IV.

El *Gran comentario* abre una concepción del pensamiento que solo parece ser abaricable en términos de ‘uso’ y no ya de ‘posesión’. La constitución de un saber no puede ser inmediata a una conciencia que acapara la realidad universalmente, sino que únicamente tiene su condición de ser a partir de su realización en un circuito que posiciona a la imaginación como punto gravitacional de toda cogitación: al ser cada *intentio* un inteligible en potencia, ella ha de desprenderse de su origen individual para devenir universal a través de un medio y de un proceso que incorpora en una misma sincronía a diversos planos de la realidad natural.

En este sentido, la imaginación abre una red en el mundo físico –aunque inmaterial– donde el individuo contempla un producto acabado *desde y por* una sustancia que, si bien le es ontológicamente ajena, le es común respecto del resto de la humanidad: es en el pensamiento mismo donde el individuo se halla en un espacio intersubjetivo, donde coexisten tanto particularidad como universalidad en una pura potencia que –a su vez– da cuenta de la hendidura esencialmente inherente a todo ser humano para erigirse como tal. Y es que es en la radical dependencia de la imagen respecto de la constitución de lo racional donde Averroes abalanza toda posibilidad para que los individuos puedan habitar lo común; lo *humano*, en efecto, solo puede darse una vez que cada «ser imaginativo» dispone de sus formas particulares hacia aquello que no se es pero que, sin embargo, permite adquirir la condición intermitente de la racionalidad. Ella, por lo tanto, no es una propiedad predicable esencialmente de individuos: solo en la actualización del intelecto, en la proyección de las imágenes hacia lo común, el individuo deviene racional (y, a la inversa: la racionalidad solo puede constituirse en un plano intersubjetivo y transversal a lo humano).

Problemática fue y sigue siendo esta posición de Averroes. Si bien es cierto que, al menos en el caso del *Gran comentario*, existen algunos aspectos que el filósofo cordobés parece no aclarar,³³ los modos y particularidades del proceso de conjunción y del saber en general parecen –sin embargo– ser asumidos en su argumentación ya que, incluso, no son ni siquiera denunciados como ‘lagunas’ o defectos estructurales de su doctrina por parte de los críticos posteriores. Es más, pareciera ser que hasta en las refutaciones que recibirá Averroes en el mundo latino

³³ No se explica, por ejemplo, cómo o dónde se vincula el intelecto material (y no la imaginación) con el organismo humano individual; cómo es que el mismo intelecto material otorga una conciencia racional actual al hombre (Davidson, 1992, p. 293), o cómo es que éste siquiera puede hacer que el intelecto agente universalice una *intentio* de la imaginación por sobre otra.

durante el siglo XIII dichos problemas son obviados para dar lugar a una discusión centrada mayormente en las implicancias escatológicas derivadas de su noética y en la legitimidad de su obra como interpretación del corpus aristotélico,³⁴ más que en si el proceso del conocimiento queda o no satisfactoriamente explicado.

Las condenas de 1270 y 1277 vinieron, pues, solo a corroborar la necesidad en el Occidente cristiano de escindirse de una propuesta filosófica que imposibilitaba –al menos en un grado significativo– la constitución de un individuo ontológicamente marcado por la racionalidad. En efecto, así como Tomás de Aquino se vio en la obligación de atacar a esta doctrina que hacía desaparecer de un plumazo toda retribución de premios y castigos tras la muerte del cuerpo³⁵ (Aquino, 2005, p. 73), igualmente algunos siglos después Leibniz se verá comprometido en la labor de refutar a Spinoza por repetir el mismo gesto filosófico³⁶ de Averroes, ahora bajo el nombre del “Espíritu universal único” (Leibniz, 1963, p. 269).

BIBLIOGRAFÍA

I. Libros

- Agamben, Giorgio (2010). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aquino, Tomás (2005). (ed.). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. (Contiene: *Tratado acerca del alma intelectual* por Siger de Brabante). I. Pérez Constanzó e I. A. Silva (eds.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 70, Navarra: Eds. Universidad de Navarra.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2010). *Acerca del alma* (Tomás Calvo Martínez, trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Averroes (1961). (ed.). *Epítome of parva naturalia*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introd. by Harry Blumberg. Cambridge, Mass. 1961: Medieval Academy of America.
- Coccia, Emanuele (2008). *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford/New York: Oxford University Press.

³⁴ Cf. Tomás de Aquino (2005), §2.

³⁵ Tomás de Aquino (2005), §2.

³⁶ Recordemos que, para Spinoza, existe solamente una sustancia a la cual le predicamos tanto la extensión como el conocimiento. Las formas de pensamiento individual serían, pues, meros modos (o afecciones) de este atributo propio de la sustancia única y no de los humanos particulares. Cf. Spinoza, Ética, I.



Hughes, Aaron W. (2004). *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Ibn Sīnā, Abū ‘Alī (1950). (ed.) *Sobre Metafísica: Antología*. Miguel Cruz Hernández (ed.). Madrid: Revista de Occidente.

Ibn Rušd, Abū l-Walīd (1961). (ed.) *Epitome of parva naturalia*. (Harry Blumberg, trad.). Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America.

Ibn Rušd, Abū l-Walīd (2004). (ed.) *Sobre el intelecto*. Andrés Martínez Lorca (ed.). Madrid: Editorial Trotta.

Ibn Rušd, Abū l-Walīd (2010). (ed.) *On Aristotle’s “Metaphysics”*: An annotated translation of the so-called ‘Epitome’. Rüdiger Arnzen (ed. & trad.). Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Spinoza, B. (2009). (ed.) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Atilano Domínguez (trad.). Madrid 3ª ed.: Trotta.

Vigo, Alejandro G. (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

II. Capítulos en libros editados

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1963). (ed.). “Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu Universal”. En *La filosofía en sus textos. Tomo II. De Descartes a Dilthey*. J. Marías (ed.), pp. 268–273. Barcelona: Editorial Labor.

III. Artículos

Al-Fārābī, A. N. (2002). (ed.) “Epístola sobre los sentidos del término «intelecto»”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, pp. 215-223. (Traducción de Rafael R. Guerrero).

Black, D.L. (2000). “Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations”. *Topoi*, 19, pp. 59-75.

López-Farjeat, Luis (2009), “La crítica de Averroes contra el determinismo de al-Ghazālī y los asharíes”, *Diánoia*, 63, pp. 115-132.

Puerta Vilchez, J. M. (1999). “Estética y teoría de la sensibilidad en el pensamiento andalusí”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6, pp. 105-129.

Taylor, R. C. (2012). “Averroes on the Ontology of the Human Soul”. *The Muslim World*, 102, pp. 580–596.

