

No es Cuerpo ni Potência en un Cuerpo

IT'S NOT A BODY NEITHER A POTENTIA ON A BODY

*Rodrigo Karmy Bolton**

RESUMO

El presente ensayo propone una lectura del Gran Comentario al De Anima de Aristóteles expuesto por Abu-l-Walid Ibn Rushd, mas conocido en el mundo latino como Averroes. En particular indaga en torno a la noción de “intelecto material” o “potencia intelectual” en función de plantear una crítica a la noción moderna de sujeto. Para ello, el ensayo plantea que la noción de “intelecto material” se circunscribe a la fórmula averroísta de “no es cuerpo ni potencia en un cuerpo” ofreciendo a la noesis como una doctrina de la potencia en la que el intelecto se presenta como una sustancia única, separada y eterna respecto de los hombres en particular, los cuales, sólo gracias a la composición imaginal pueden llegar a actualizar dicha potencia. De ahí el carácter fantológico de su noesis y la posibilidad de una crítica averroísta de la modernidad.

PALAVRAS-CHAVE: intelecto material; imaginación; Aristóteles; potencia.

ABSTRACT

This essay exposes a lecture of the Great Commentary on De Anima of Aristotle wrote by Abu-l-Walid Ibn Rushd, known in the latin world as Averroes. Our essay exposes the notion of “material intellect” o “intelectual potentia” to critique the modern notion of subject. For this the essay shows that “material intellect” is defined by Averroes as an entity that “is not a body, neither a potentia in a body” offering the noesis as a potentia’s doctrine where intellect shows as a strange substance that is unique, separated and eternal; quite different as particular men that only because of their imaginal composition they might actualize such potentia. That’s why the essay talks about the phantological character of this noesis and the possibility of an averroistic critique of western modernity.

KEYWORDS: material intellect; imagination; Aristotle; potentia.

* Universidad de Chile – UCh, Santiago, Chile. rkarmy@gmail.com

“Y así como la salud es alcanzada por aquellas cosas por medio de las cuales se alcanza sólo cuando estas cosas están en un estado intermedio, así también las acciones que alcanzan el hábito moral bello sólo lo alcanzan cuando también están en un estado intermedio, pues sólo se alcanza la salud cuando el alimento está en el término medio y sólo se alcanza la fuerza cuando el esfuerzo está en el término medio; del mismo modo, se alcanza el hábito moral bello cuando las acciones están en el término medio.”

Abu Nasr Al Farabi.

“A veces”

*“El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello. Pero esa posibilidad no nos garantiza todavía que seamos capaces de hacerlo”*¹. Así escribe Martin Heidegger en uno de los primeros pasajes de *¿Qué significa pensar?*, un conjunto de conferencias que el filósofo dicta durante el semestre de invierno de 1951. La frase es radical en cuanto no dice “el hombre piensa porque tiene la posibilidad para ello” sino que introduce el matiz, tan leve como decisivo, del término “puede”: el “hombre *puede* pensar”. Así, el hombre no piensa simplemente, sino que “puede” pensar. El pensamiento será algo que remite al ámbito de la “posibilidad” que, como tal, no puede “garantizar” que “seamos capaces de hacerlo”, es decir, Heidegger abre la posibilidad para poder no pensar, en sentido estricto.

En efecto, el hombre “puede” pensar en cuanto le está dada esta posibilidad, pero en cuanto “posibilidad”, ésta capacidad podría perfectamente no actualizarse como tal. El hombre “puede” pensar y no simple-

¹ Martin Heidegger *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 15.

mente “piensa”, porque: “(...) *lo que propiamente nos da que pensar no se alejó del hombre alguna vez, en una determinada fecha histórica, sino que lo propiamente merecedor de pensarse se mantiene en ese alejamiento desde tiempos inmemoriales.*”². “Lo que nos da que pensar”, dice Heidegger, que unos pasajes más adelante calificará con el término *Ereignis* como aquél acontecimiento-apropiador que abre a la *posibilidad* del pensar. No se trata, pues, del “pensamiento” mismo, ni de mucho menos, del hombre como el ser que piensa, sino de aquello que lo abre al pensar y que, sin embargo, lo mantiene radicalmente lejos de él.

Lo que merece ser pensado –dice el filósofo– “se mantiene en ese alejamiento”. No puede venir a presencia, porque entre hombre y pensamiento tiene lugar un *hiato* constitutivo que abre al hombre a todo pensamiento y que se lo ofrece como una *posibilidad*. Como tal, Heidegger parece hacerse cargo de aquél secreto legado de la *falsafa* que descentra al pensamiento respecto del hombre, y que, sin embargo, formula la pregunta más radical de todas: ¿qué significa pensar? Una pregunta que no parte del dato antropológico de que el hombre es un “animal racional”, sino asume al pensamiento como una posibilidad en la medida que el hombre, en cuanto “animal”, podrá eventualmente, devenir “racional”: la humanidad del hombre ya no se aborda como un simple hecho, sino como una posibilidad.

Mucho tiempo antes, y habiendo quedado en la sombra de la “historia de la filosofía”, la *falsafa* intentará dar respuesta a esta pregunta a

² Idem, p. 18.

la luz de su singular *noesis* que desarrollará una de las vías posibles que se desprendían de la aporía legada por Aristóteles en el *De Anima*: si, según se nos plantea en el libro II, el alma se define por ser una forma del “cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida”, ¿cómo se explica la existencia de un alma como el intelecto que carece de órgano específico y que, por tanto, se define como “separado”? Cuestión central de una aporía legada por Aristóteles que, a través de las derivas de la traducción, llegará a la *falsafa* para desarrollar una concepción del pensamiento que lo concibe como una relación *discontinua* en la que el hombre “puede” eventualmente acceder al pensar: “*Y que el intelecto agente a veces piensa –se lee en el Gran Comentario de Averroes- cuando está unido a nosotros y a veces no piensa, le sucede por la mezcla, es decir, por la mezcla de él con el intelecto material.*”³. Jamás podremos sostener un discurso continuo, “a veces” es el testimonio de la “mezcla” con el “intelecto material”. “A veces” es el bullicio presente al interior de la filosofía, sus múltiples intermitencias, su retardo frente a la exigencia de una actividad permanente y continua del pensar.

Sólo los ángeles serán capaz de tal continuidad, en los hombres la “mezcla” nos interrumpe. Así, el lenguaje se fuga a través del habla que ejecutamos, el pensamiento se distorsiona en cada actualización que realiza, un retardo en la palabra que, sin embargo, no nos pertenece y del cual, somos simples usufructuarios⁴: el “a veces” del pensamiento se escombra

3 Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Gran Comentario sobre el *De Anima* de Aristóteles En: Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Sobre el intelecto Ed. Trotta, 2004, p. 121.

4 Alain De Libera, *Pensar en la edad media*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2000.

en la posibilidad de *poder no pensar* jamás, en el carácter “potencial” de la existencia con la que aquí se juega: “*Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial.*” – escribe Averroes en el Libro II de la *Exposición a la República de Platón*⁵. Que la “parte teórica” no se posea desde el principio en “su perfección definitiva” muestra el tenor de lo que aquí se trata: el intelecto es algo separado respecto del hombre. Como tal, se escombra como una “posibilidad” que más tiene que ver con el movimiento de los astros que con la cabeza de un hombre en particular: “*Aquello que llamamos intelecto material* – se lee en el Gran Comentario al DA- *no tiene otra naturaleza y esencia por la cual constituya en cuanto que es material, sino la naturaleza de la posibilidad (...)*”⁶. El intelecto material que aquí será objeto de nuestra reflexión, lleva consigo la “naturaleza y esencia” de la posibilidad. No es nada más que algo posible. Un “algo” –sin duda- pero de naturaleza “posible”. Así, su actualización no pasará por una “interiorización” tal como dispondrá desde las *Confesiones* de Agustín, la tradición cristiana⁷, sino por un salir fuera de sí y alcanzar esa potencia que subyace bajo los astros como la última de las inteligencias emanadas desde el Ser Primero indicado por Al Farabi⁸.

“A veces” subraya el descentramiento que experimenta el hombre

5 Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) *Exposición a la República de Platón*. Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 91.

6 Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) *Gran Comentario sobre el De Anima de Aristóteles*, op.cit. p. 119.

7 León Rozitchner, *La cosa y la cruz, cristianismo y capitalismo* (en torno a las confesiones de San Agustín), Ed. Losada, Buenos Aires, 1998.

8 Abu Nasr Al Farabi, *La ciudad ideal*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

a la hora de pensar. Como si el trabajo del pensamiento sacara al hombre fuera de sí mismo, hacia lo otro de sí, en el que todo verdadero pensamiento reconoce su dimensión *paria*, su estar siempre fuera lugar: la *falsafa* en general y Averroes en particular, asumirán la dimensión *paria* no sólo en virtud de la situación institucional de la filosofía en el mundo del islam clásico, sino también, en razón del carácter “separado” del intelecto en el que se abre el hiato entre el viviente y el humano, entre la vida y el pensamiento, entre la psicología y la cosmología, y donde tendrá lugar la única combustión posible que moviliza a la noesis: la imaginación⁹.

El Intelecto Material

El *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* comienza circunscribiendo la naturaleza de su problema citando el Libro III del Estagirita: “*Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa –ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición- ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir.*” (429 a 10-13)¹⁰. La cita en cuestión plantea el problema: se trata de indagar cómo es que “se lleva a cabo la actividad de inteligir”: ¿qué significa pensar? – por tanto. Averroes plantea que una vez terminado el análisis de la facultad imaginativa, Aristóteles comienza con aquella intelectual, señalando que esta facultad parece ser diferente del resto de las facultades distinguien-

9 Giorgio Agamben, Ninfe, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

10 Aristóteles *Acerca del alma* Ed. Gredos, Madrid, 1998, p. 230.

do al hombre respecto de los animales, tal y como: “(...) *se ha dicho en muchos textos.*”¹¹ y afirmando que aquello es algo “dudoso”. Lo que está en juego en la noética será, en último término, la suspensión de la idea de que el intelecto sea algo propio del hombre. Muchos lo han afirmado, muchos lo han dado por hecho, pero parece no haberse interrogado suficientemente en virtud del carácter “separado” –y no simplemente “separable”- del intelecto. Así, lo primero que una interrogación acerca de la noesis debe poner en cuestión es la idea compartida por muchos, que al hombre le es constitutivo el intelecto. A partir de aquí, lo primero que se torna clave indagar será si acaso, el intelecto será una acción o una recepción, puesto que, siguiendo el esquema físico propuesto por la tradición peripatética sobre el cual se sostiene la noética árabe, todo lo movido llevará consigo su motor, toda recepción presupondrá, a su vez, una acción.

En este registro, Averroes cita el pasaje de Aristóteles que sigue inmediatamente al anterior: “*Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar.*” (429 a 13-15)¹². La dilucidación del modo en que tiene lugar el intelecto tendrá que pasar por una analogía en la que se compara a la sensación con la intelección. Según Averroes, en este pasaje, Aristóteles estaría planteando si acaso la “operación intelectual” sería una “potencia pasiva” tal como lo serían los sentidos o, si sería activa. Si es pasiva ello ocurriría, según la misma analogía presente con los sentidos, porque estaría “mezclada

11 Abu-Walid Ibn Rushd Gran Comentario al De Anima de Aristóteles op.cit. p. 113-114.

12 Aristóteles, Acerca del alma, op.cit. p. 230.

con el cuerpo”: “Digamos que si la operación intelectual fuera como la sensación –señala Averroes- es decir, como una potencia pasiva, de modo que la potencia intelectual primera reciba los inteligibles y los aprehenda de la misma manera que la potencia sensitiva recibe los sensibles y los aprehende.”¹³. El primer problema a dilucidar es si la analogía entre sentido e intelecto se sostiene, es decir, el carácter “pasivo” del intelecto reenvía al *comentarista* inmediatamente al problema de si la potencia intelectual estaría o no mezclada con el cuerpo, tal como ocurre con los sentidos o, en un nivel más inferior aún, con la materia.

La pasividad de los sentidos comienza poco a poco a bifurcarse respecto de la pasividad atribuida al intelecto: si los primeros son movidos desde el exterior gracias a la existencia de un órgano corporal que recibe, el segundo parece recibir sólo desde su propio interior, en ausencia total de cualquier órgano corporal que lo soporte. La pasividad puesta en juego parece ser enteramente disímil respecto de aquella de los sentidos: la primera remite a la existencia de un órgano corporal que sufrirá corrupción por cada estímulo recibido, la segunda, carecerá de cualquier órgano corporal y, de manera inversamente proporcional a los sentidos, aumentará su perfección cada vez que se ponga en acción. A esta luz, Averroes plantea dos posibilidades sobre las cuales la noética tendrá que indagar: a) o bien que cuando el pensamiento reciba un inteligible le sobreviene un cambio al igual que ocurre con los sentidos, en cuyo caso, el pensamiento sería corruptible y, por tanto, imposible de universalizar b) o bien, que la

13 Abu-L-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario Al De Anima de Aristóteles op.cit. p. 114.

recepción no implique cambio alguno semejante a lo que ocurre en los sentidos, con lo cual, se reivindicaría el carácter separado del pensamiento a diferencia de aquella de los sentidos.

Al respecto Averroes lanza una de sus primeras tesis: *“El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo.”*¹⁴. Cuestión clave: el intelecto –dice Averroes– es “en cierto modo una potencia pasiva”. Es decir, su pasividad será de una naturaleza diversa respecto de aquella presente en los sentidos porque, a diferencia de estos últimos, el intelecto parece no “experimentar cambio” pues, a diferencia de los cuerpos naturales y los sentidos, no será un cuerpo (materia) ni una facultad en un cuerpo (sentidos). En otras palabras, el intelecto se halla separado de todo cuerpo y de sus diferentes facultades sensibles. Y, a pesar de ello, habremos de atribuirle una “pasividad” que tendrá un carácter cualitativamente superior respecto de la pasividad presente tanto en la materia como en los sentidos: *“(…) el intelecto material –escribe Averroes en La carta de Ibn Rushd sobre la posibilidad de conjunción con el intelecto agente traducida al hebreo por Moshe Narboni (única versión que tenemos de dicho texto)- es una potencia absoluta, no perfeccionada con alguna forma, del momento que lo fuese, aquella impediría la recepción de las formas de las cosas, o la modificaría en el momento de la recepción.”*¹⁵. En coherencia con el Gran Comentario el pequeño texto nos da una clave que

14 Idem. p. 115.

15 Averroè, Lettera di Ibn Rushd sulla possibilità di congiunzione con l’intelletto attivo, traduzione di Moshe Narboni, En: Augusto Illuminati (ed), Averroè e l’intelletto pubblico. Antologia sull scritti di Ibn Rushd sull d’anima. Ed. Manifesto Libri, Roma, 1996, p. 177.

permite dilucidar la naturaleza de esta “pasividad” atribuida al intelecto: en lo que respecta a su carácter “material” o “pasivo”, este último se define como una “potencia absoluta” exenta de forma. El carácter “absoluto” de su pasividad define al intelecto como una potencia que sobrevive a cada recepción y que, sin embargo, no se identificará con ninguna forma en particular. El carácter “absoluto” designa, pues, el carácter universal de dicha potencia, su *capacidad* para *devenir* toda forma: en la misma *Carta*, recién citada, el filósofo cordobés parece haber distinguido dos tipos de recepción: la primera característica de los cuerpos naturales sería aquella que se agota y se altera con la fuerza exterior; la segunda, característica de las inteligencias separadas constituiría un “receptor incondicional” y, por tanto “absoluto” toda vez que permanece incólume después de devenir múltiples formas.

La “pasividad” aquí en juego, muestra cómo, en cuanto separado de los cuerpos, el pensamiento no es más *receptividad* o *potencia absoluta*. Como tal, la recepción de tal o cual forma deja intacta al “recipiente” que las recibe. Porque recibir no implicará la transformación del “recipiente”, la característica central de su operar se puede definir en la fórmula que el “averroísmo” legó a nuestro presente: *recepción sin transformación*. No es un “cuerpo” ni una “potencia en un cuerpo” precisamente porque su ser coincide enteramente con su *receptividad*. La “pasividad” aquí en juego muestra al intelecto como algo que “no experimenta cambio” y mantiene intacto su poder-recibir o su capacidad-para-recibir tal o cual inteligible. Como si el secreto del averroísmo (que será duramente atacado posterior-

mente por Tomás de Aquino) pudiera formularse así: unidad del receptor y multiplicidad de las formas. Al modo de un “espejo” que deviene múltiples formas –figura predilecta del averroísmo medieval, pero que nosotros podríamos asemejar a las pantallas modernas–, el intelecto escombra como una potencia que no estará “sujeta a cambio” respecto de las formas que aprehende. En efecto, un espejo es una superficie en la que los cuerpos del mundo asumen la forma de imágenes. Un espejo será, pues, un receptor de imágenes que permanecerá irreductible a las imágenes que en él devengan.

Como tal, Averroes podrá analogar la teoría de la visión aristotélica en la que una extraña sustancia denominada *diáphanós* (la “transparencia”) se articulará como un medio, para concebir la teoría del intelecto: *“Todo color –escribe Aristóteles– es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente (diáphanós) en acto (...) Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo “transparente” a aquello que es visible si bien –por decirlo en una palabra– no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él (...) La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad.”* (418b 5-10)¹⁶. El pasaje subraya cómo es que el diáphanós constituye una sustancia medial situada entre los ojos y el mundo y que cuando le llega la luz pasa al acto y muestra los colores, en cambio, cuando ésta se ausenta, el *diáphanós* exhibe sólo su oscuridad. En este registro, Aristóteles abre un asunto clave: que la potencia no será

¹⁶ Aristóteles Acerca del alma op.cit. p. 191.

el equivalente a la indeterminación, sino que constituirá una precisa forma de existencia que, en la teoría de la luz se formula bajo el modo de la “oscuridad”. El ojo puede “ver” lo oscuro. Por tanto, lo “oscuro” tendrá una consistencia, constituirá una singular forma de existencia¹⁷.

De este modo, Averroes retomará esta figura del *diaphanós* para definir ya no a la sustancia medial de la visión, sino a la de la intelección: “*Y se asemeja a esto lo diáfano que recibe al mismo tiempo el color y la luz; y la luz es lo que produce el color.*”¹⁸. La potencia del pensamiento o “intelecto material” será concebida como una sustancia medial que habitará entre el interior y el exterior, entre el sujeto y el objeto y sobre la cual, danzarán las imágenes que, como sus primeros inteligibles, habrán sido extraídos del mundo. Así, el “intelecto material” será una forma de existencia, al punto que el propio Averroes le dará el estatuto de ser un “cuarto género del ser”. ¿Cómo podrá afirmarse que el “intelecto material” puede ser un “algo” sin ser ninguna de las formas materiales ni menos materia prima?: “*Hay que pensar* –escribe Averroes- *que éste es un cuarto género del ser.*”¹⁹. Como tal, el intelecto material será algo diferente respecto de la forma, la materia y de su compuesto.

En cuanto “cuarto género del ser”, la nueva sustancia medial denominada intelecto material implicará darle un estatuto ontológico a la potencia que, como una “mezcla” presente en el núcleo de toda filosofía, definirá la discontinuidad de la relación del intelecto para con el hombre

17 Giorgio Agamben, La potencia del pensamiento, En: Giorgio Agamben La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 351-368.

18 Abu-l-Walid Ibn Rushd Gran Comentario al De Anima de Aristóteles op.cit. p. 158.

19 Idem. p. 138.

singular. Desde ahora en adelante la “potencia” será concebida como un modo de existencia, algo que llevará consigo una *consistencia ontológica propia*, más allá de la simple dialéctica entre potencia y acto y que se proyectará en la esfera del *hábito* (una *héxis* o “disposición habitual”) definiéndola como aquél tercer intelecto que había sido definido por Alejandro de Afrodisia denominado “intelecto habitual” y al que los *falsifica* agregarán el “intelecto adquirido” como la gradación en acto del “habitual”, haciendo de este último, un ámbito en el que se jugará con la potencia *qua* potencia, es decir, la potencia específica o de “segundo grado” con la que el mismo Aristóteles en el DA describía al hombre sabio que podía tanto actualizar como no actualizar su saber.

En cuanto “cuarto género del ser”, el pensamiento podrá ser concebido en virtud de una *receptividad* cualitativamente diferente respecto de aquella existente en los sentidos, toda vez que, al carecer de un órgano específico podrá sobrevivir como una “potencia separada” respecto de todo “cuerpo” y respecto de cualquier “facultad en un cuerpo”. Es así que, hacia el final de su *Comentario medio*, Averroes propone una imagen cuya pregnancia sirve para caracterizar la consistencia ontológica de la potencia que aquí está en juego: “*Es por esto que la relación del alma con las cosas conocidas es la misma que la relación de la mano del hombre con los objetos fabricados. Porque del mismo modo que la mano es instrumento de todos los instrumentos, es decir, que ella es capaz de utilizar todos los instrumentos, de igual modo el alma es el lugar de todas las formas, o sea, que el intelecto puede recibir las formas inteligibles y el sentido las*

formas sensibles.”²⁰. La *receptividad absoluta* que define a la potencia del intelecto se puede caracterizar bajo la figura de una *mano*. Esta última no se presenta como un instrumento entre otros instrumentos, sino como el “instrumento de todos los instrumentos” puesto que es capaz de usar una pala, un alicate, un teléfono móvil de manera indistinta adaptando su consistencia, tacto y labilidad a cada uno de los instrumentos que usa.

Su carácter plástico implica tener un carácter “absoluto” en la medida que no ha de estar mezclado con las formas pero que, sin embargo, las recibe –las piensa- incondicionalmente. De ahí, la cita averroísta del pasaje 429a 18-20 en el que Aristóteles escribe: “*Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras- para que pueda dominar; o lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena.*” (429a 18-20)²¹. La cita de Anaxágoras resulta decisiva para el comentario averroísta toda vez que muestra cómo la potencia del intelecto yace “sin mezcla”, sin lo cual, no podría “conocer”: si dicha potencia tuviera una forma preconstituida no podría recibir otras formas. El principio que opera aquí señala que algo así como el intelecto puede detentar el título de *receptor absoluto* de formas si y sólo si él mismo carece de una forma en particular: “*Y es necesario –comenta Averroes- que no esté mezclado para que pueda aprehender todas las cosas y reciba. Pues si estuviera mezclado entonces sería un cuerpo o una potencia en un cuerpo*

20 Abu-l-Walid Ibn Rushd, Comentario medio. En: Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Sobre el intelecto, op.cit. p. 109.

21 Aristóteles, Acerca del alma, op.cit. p. 230.

y si fuera una de estas (dos cosas), tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena.”²². Se trata pues, de que este extraño intelecto no es más que una capacidad-para-recibir formas o, lo que es igual, su capacidad-para-recibir a lo otro de sí (“una forma ajena”- se lee en el *Gran Comentario*).

El intelecto material se concibe “sin mezcla” precisamente porque si “estuviera mezclado” sería mas bien un cuerpo y, como tal, haría imposible el proceso de recepción de las múltiples formas o, lo que es igual -en un paradigma en el que “recibir” y “pensar” son lo mismo-, haría imposible la actualización del intelecto. Si el intelecto fuera un “cuerpo” o una “potencia en un cuerpo” no podría articular a lo Uno en su impersonalidad eterna, con lo múltiple en los diversos grados de su actualización. De este modo, según Averroes, si el intelecto tuviera una “forma propia” jamás podría “recibir una forma ajena”. El intelecto material no será ni “cuerpo” ni “potencia en un cuerpo” y, por tanto, no será otra cosa que una abertura radical a lo otro de sí, enteramente pasible para devenir la “forma ajena” y fundamentalmente “sin mezcla”.

Recordando el pasaje de Heidegger en el que se afirmaba que el hombre “puede” pensar, pero que dicha *posibilidad* no le está garantizada, sino ofrecida sólo como posibilidad diríamos que la consideración averroísta del intelecto material nos sitúa en el mismo terreno: el hecho que el pensamiento sea capaz de existir por sí mismo al modo de la pura *posibilidad* indica que éste no requiere un órgano específico para existir. He aquí

22 Abu-l-Walid Ibn Rushd Gran Comentario al De Anima de Aristóteles, op.cit. p. 116.

su carácter eminentemente “separado”: “*El hombre* –escribe Emanuele Coccia- *antes que todo, no piensa sino que puede pensar: ello significa, se ha dicho, que la forma en la que el pensamiento se da a conocer a cada individuo es la de una potencia o una posibilidad, en la que se complican todos los posibles pensamientos.*”²³. En un solo instante, el pasaje de Coccia condensa a Aristóteles, Averroes y Heidegger respecto del problema de la existencia *potencial* del intelecto. Así, la tesis de que el “hombre no piensa” (*homo non cogitat*) parece definir la corriente subterránea del “averroísmo” que, como dirá Giorgio Agamben, dividirá a los filósofos en dos campos muy distintos: aquellos que conciben al hombre como aquél animal que “piensa” y aquellos que conciben al hombre como aquél animal que “puede” pensar²⁴. La diferencia es clave. Entre ambos pervive un abismo sin conciliación, tal como lo testimonia la violencia de las condenas sufridas por el mentado “averroísmo” desde la segunda mitad del siglo XIII. Quizás, la del “averroísmo” no sea la aventura que se configura en lo que los modernos llamamos una “historia de la filosofía” sino en el plano de sus intermitencias, de una dislocación que exhibe el carácter *paria* de todo pensar. Antes que una doctrina, el “averroísmo” se articula como un problema (una *quaestio*, si se quiere) que plantea la difracción entre viviente y humano y que, por ello, no concibe al “hombre” como un dato sino como una posibilidad. Como difracción, la noesis averroísta encuentra su umbral en la oscura tesis legada por el Libro III del *De Anima* de

23 Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, p. 194.

24 Giorgio Agamben *Estudio preliminar*. En: *Idem*, pp. 7-19.

Aristóteles acerca del carácter “separado” del intelecto, la cual habría sido llevada hasta sus posibilidades más radicales.

En efecto, será a partir de la cita de Aristóteles sobre Anaxágoras, que el comentario averroísta va a plantear dos conclusiones: en primer lugar, que el intelecto material pertenece al género de las potencias pasivas y, en segundo lugar, que tal “intelecto” no estará “sujeto a cambio”, en cuanto no es un “cuerpo” ni tampoco “una potencia en un cuerpo”: “*Estas dos conclusiones son el fundamento de todo lo que se diga sobre el intelecto.*”²⁵ –señala Averroes (p. 117). Al respecto, no está demás insistir sobre el punto: las dos conclusiones serían contradictorias entre sí, sólo si es que tomamos el término “pasividad” en el significado atribuido a la materia o a los sentidos: si el intelecto material es pasivo en los términos en que lo son la materia o los sentidos, entonces debiera estar sujeto a cambio y, pertenecer, de esta forma a un cuerpo o a una facultad de un cuerpo. Sin embargo, precisamente porque la pasividad que inicialmente aquí parece estar en juego resulta ser cualitativamente diferente, la *recepción* a la que se alude no implicará *transformación*.

Danza imaginal

Planteadas estas conclusiones el comentario averroísta dirige su atención hacia las “formas imaginativas” que, en su carácter incorporeal, mostrarán que el intelecto material no parece estar mezclado en absoluto

25 Abu-l-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al De Anima de Aristóteles, op.cit. p. 117.

con la materia y, por tanto, no puede ser ni un “cuerpo ni una potencia en un cuerpo”: “(...) *el alma* –escribe Averroes- *nada piensa sin la imaginación, del mismo modo que los sentidos nada perciben sin la presencia de lo sensible.*”²⁶. Si lo sensible es a la imaginación como el pensamiento lo es al sentido, Averroes podrá concluir que la imaginación no es más que el “motor” del pensamiento: “*La preparación de los inteligibles* –escribe el Comentarista- *que está en la facultad imaginativa es semejante a las preparaciones que están en las otras facultades del alma (...)*” –y mas adelante Averroes agrega: “(...) *se diferencian en esto, que una es la preparación en el motor para que sea motor, es decir, la preparación que está en las intenciones imaginativas; la otra, sin embargo, es la preparación en el receptor, y es la que se da en las perfecciones primeras de las otras partes del alma.*”²⁷. Si la imaginación tiene por función la “preparación de los inteligibles” es porque ésta se propone como el “motor” del intelecto, allí donde le ofrece los inteligibles para que éstos puedan ser actualizados: “*Por esto* –continúa Averroes- *hay que admitir, como ya se mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora, cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente, que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan al intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia (...)*”²⁸. Dos cuestiones quisiera subrayar: en primer lugar, que Averroes considera que la recepción y la acción son aquí “dos partes del

26 Idem. p. 122.

27 Idem, p. 134.

28 Idem.

intelecto”, es decir, parece haber una sola sustancia intelectual cuya operación pasa por la recepción y acción respectivas: “*En sí mismo* –señala Averroes en el “comentario medio”- *él es una y la misma cosa*”²⁹; en segundo lugar, que no se puede pensar la recepción sin la abstracción: “(...) *toda recepción presupone una abstracción*”³⁰ –afirma Coccia. Si bien es cierto que en el *Gran Comentario* Averroes enfatiza casi exclusivamente la dimensión receptiva del intelecto, ésta operación se vuelve imposible si no se advierte que toda recepción –en cuanto es recepción de tal o cual inteligible- implica ya un proceso previo de abstracción. Ello nos muestra cuán frágil es, en el plano del intelecto, la distinción entre acción y pasión: toda actividad es una forma de pasividad, y toda pasividad no es más que una actividad. En el intelecto, las categorías de actividad y pasividad parecen ingresar a una zona de inmanencia tal, que la misma recepción de la que goza el intelecto, implica una abstracción.

La noética averroísta desnuda, de esta forma, una función propiamente *fantológica*: a diferencia de Avicena, para quien el “intelecto agente” es *dator formarum*, para Averroes éste asume una tarea de “extracción de formas” (o imágenes) que ya están presentes en el mundo³¹. Como tales, las imágenes son las formas que sobreviven a los cuerpos a los que se refieren. La imagen será la extracción de una forma y su sobrevivencia más allá del cuerpo natural del cual ella misma proviene. Así, la imagen habitará entre la objetividad del mundo y la subjetividad

29 Abu-l-Walid Ibn Rushd, Comentario medio, op.cit. p. 100.

30 Emanuele Coccia, Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo. op.cit. p. 250.

31 Augusto Illuminati, Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima. Ed. Manifesto Libri, Roma, 1996.

del hombre singular. Habitarán la zona medial del intelecto material que, como un verdadero espejo, las recibe en función de su universalización como inteligibles. A esta luz, el averroísmo será, pues, una *noesis* habitada enteramente por la danza de las imágenes cuya filosofía asumirá el carácter *fantológico* de una doctrina destinada a exhibir, cada vez, la difracción radical entre el viviente y lo humano en la que las imágenes fluyen como la primera combustión de toda cognición: “(...) *el intelecto material no se une con nosotros por sí y desde el principio, sino que se une con nosotros por su unión con las formas de la imaginación.*”³².

Así, la relación del hombre singular para con el mundo estará enteramente mediada por las imágenes. No habrá existencia exenta de imágenes, puesto que toda aprehensión se definirá como un proceso de formación imaginal: “*Para Averroes –escribe Guido Giglioni- toda forma aprehendida es una **intention** (maána) del objeto conocido y por tanto, tendrá una naturaleza dual: es una cosa y que lo representa.*”³³. Siendo la *intention* nada más que la forma que sobrevive a la cosa, constituirá el material ofrecido al pensamiento. En esta vía, la “naturaleza dual” de toda *intention* implicará que los hombres no acceden al conocimiento de las cosas directamente, sino que lo harán sólo a través de sus imágenes: “*Una intención –escribe Coccia- es, pues, el modo en que una forma existe fuera de sí y de la propia materia (...)*”³⁴.

32 Abu-I-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al De Anima de Aristóteles, op.cit. p. 148.

33 Guido Giglioni, Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroes’s notion of the imagination and its Renaissance interpreters. En: Anna Akasoy, Guido Giglioni (eds), Renaissance averroism and its aftermath: arabic philosophy in early modern europe. Ed. Springer, New York/ London, 2013, p. 179.

34 Emanuele Coccia, Filosofía de la imaginación. op.cit. p. 237.

Fuera de lugar, la *intention* es la separación de la forma respecto del cuerpo del cual proviene. En este registro, podríamos decir que la *intention* no será otra cosa que la *relación* entre el hombre y mundo en la cual las imágenes se proyectan en la medialidad del intelecto material: “(...) *el alma racional necesita considerar las entidades que están en la facultad imaginativa, lo mismo que el sentido necesita mirar los sensibles.*”³⁵. Si, en el campo de la sensibilidad, los sentidos son movidos por los sensibles, en el campo de la intelectualidad, el intelecto será movido por la imaginación. Como un proyector (la imaginación) que refleja sus imágenes en una pantalla de cine (el intelecto material), Averroes configura su *fantología* como el núcleo mismo de su noesis.

En estos términos, *intention* designa la naturaleza medial de la imagen: ni simplemente “fuera” del mundo ni tampoco “dentro” del hombre, las imágenes habitan a esta extraña sustancia denominada intelecto material y la movilizan, como los sensibles lo hacen respecto de los sentidos: “*Nuestro pensamiento de la cosa* –escribe Averroes en el *Comentario medio*- *no es primeramente sino la preformación del inteligible, y después, en segundo lugar su recepción. Lo que respecto del intelecto tiene lugar de los colores en potencia respecto de la luz, son las entidades individuales, existentes en la facultad imaginativa.*”³⁶. Si el intelecto material se presenta “sin mezcla” es porque, a diferencia de los sentidos, cuyos sensibles remiten a las cosas exteriores al mundo, las *intentiones* con entidades extraídas de la materia que asumen una modalidad inmaterial, respecto de

35 Abu-l-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al de Anima de Aristóteles, op. cit. p. 117.

36 Abu-l-Walid Ibn Rushd, Comentario medio, op.cit. p. 104.

las cuales se universalizarán en la forma de los inteligibles.

Por eso, Averroes plantea aquí que el “pensamiento de la cosa” es en principio, la “preformación del inteligible” lo cual significa: no se trata de pensar simplemente la cosa, sino mas bien, la imagen de la cosa que, al proyectarse sobre el intelecto material se dispone a adquirir la universalidad característica del inteligible. Por eso, el intelecto material sigue siendo “sin mezcla” con la materia, puesto que las *intentiones* que recibe no son más que formas imaginativas que han sido extraídas del mundo y, por tanto, despojadas de materia. A esta luz, se podría decir que la imaginación confirma el carácter “sin mezcla” del pensamiento toda vez que “purifica” al inteligible que *reside en la materia* en función de su posible recepción intelectual en la forma del inteligible: “*La imagen* –escribe Guido Giglioni- *representa al principio de lo otro, el cuerpo, el mundo, materia, el objeto qua objeto.*”³⁷. Como tal la imagen se anuda como el recuerdo de la rudeza con la que juega el intelecto, el retoño de lo otro, de la corporalidad en el seno de lo incorporal, de la materialidad en el centro de lo inmaterial.

En este sentido, la imaginación y no simplemente el intelecto, será la clave de la teoría del conocimiento en Averroes toda vez que aprehender una cosa será imaginarla. Y, en ese sentido, podríamos decir que la *falsafa* en general y la noesis averroísta en particular, se configura como una verdadera *fantología*, esto es, como una doctrina acerca de las imágenes: cuando tocamos algo, olemos algo, o escuchamos algo, no recibimos simplemente la objetividad del estímulo, sino su *imagen*. Para nosotros

37 Guido Giglioni, *Phantasms, of Reason and Shadows of Matter: Averroes’s notion of the imagination and its renaissance interpreters.* op.cit. p. 176.

—como para el resto de los animales— los estímulos no son sino *imágenes*, primera extracción o abstracción de los inteligibles (tal como ocurre con los sueños), en cuanto la imagen no será concebida como una simple producción subjetiva, sino como nuestra más primaria relación con el mundo.

La imagen será, entonces, *relación* entre la psicología del hombre singular y la cosmología del mundo en general. Ni subjetivas ni objetivas, las imágenes danzarán en la medialidad que, como hemos visto, define lo que la noética averroísta llama el intelecto material: “*Es en el contacto con el fantasma —escribe Coccia— donde la realización de lo que puede ser pensado coincide con una doble determinación: el intelecto se determina simultáneamente con respecto a un objeto (deviene pensamiento en acto de un cierto objeto, es decir, adquiere una forma) y con respecto a un sujeto (deviene pensamiento vinculado con un hombre).*”³⁸. “Fantasma” designa en Averroes la dimensión medial de la imagen cuya función hará posible una “doble determinación”: por un lado, el pensamiento concebirá un objeto en particular y así será pensamiento de “algo” (tal o cual inteligible), y por otro, un hombre singular constituirá el soporte a través del cual tal pensamiento será atribuible a un “alguien”. Por cierto, un “alguien” que siempre pensará el pensamiento y la palabra de Otro, pero que requerirá del soporte imaginal para poder determinarse como “este” pensamiento de “tal” hombre en particular.

El estatuto medial de la imagen hará que ésta le recuerde al intelecto la materialidad a la que se debe, pero que a su vez, eleve a la

38 Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación*. op.cit. p. 280.

materia en la forma del inteligible digno de ser recibido por el intelecto. Jamás se piensa la “cosa” en sí misma, sino siempre imágenes porque son de imágenes de lo que está hecho el sustrato inmediato del intelecto: “Desde el postulado de que los inteligibles universales sólo pueden existir en los particulares –escribe Majid Fakhry- Averroes infiere que nuestra aprehensión de aquellos universales es posible sólo a través de la intermediación de las formas de la imaginación (...).”³⁹. La afirmación de Fakhry es correcta: el postulado de la noética averroísta es que los inteligibles universales, en cierto modo, ya están presentes en el reino de los particulares que habitan en el mundo.

Por eso, la extracción del inteligible universal desde la cosa en particular se produce en virtud de los fantasmas que se ofrecerán al “intelecto material” en razón de ser “purificados” para universalizarse en la forma de los inteligibles con los que trabajará la filosofía. A esta luz, la imagen no podrá ser más que la cifra del intelecto, lo que define su trabajo inmaterial por excelencia, que confirmará la única tesis que desarrollará Averroes a lo largo de sus comentarios: que, según se desprende del breve pasaje de Aristóteles, el intelecto material será “separado” y “sin mezcla” respecto de los hombres singulares. Así, Averroes pondrá el acento en la difracción entre el viviente y el humano situando en ella, la combustión de la imaginación y dándole a la filosofía una función radicalmente *fantológica*.

39 Majid Fakhry, Averroes. His life, Works and Influence. Ed. Oneworld, Oxford, 2008, pp. 69-70.

Tablilla

¿Por qué la “sustancia que recibe formas” no es un “cuerpo” ni una “potencia en un cuerpo”? Como hemos visto, esta sustancia implica una *receptividad absoluta*, que la dispone a recibir todas las formas posibles y, en segundo lugar, porque si recibe algo será necesario: “(...) *que esté despojado de la naturaleza de lo recibido y que sus sustancia (...) no sea específicamente la sustancia de lo recibido.*”⁴⁰. La clave de la teoría de la recepción propuesta por el comentario averroísta es que el recipiente sólo puede ser tal si difiere respecto de la sustancia de lo recibido. El agua no puede recibir al agua, sino que el jarro podrá recibir al agua, precisamente porque el jarro será de una naturaleza distinta respecto de aquella del agua. Lo mismo el intelecto: éste no puede recibir una forma si es que éste tuviera para sí una forma pre-constituida. Si bien, entre intelecto y forma se comparte una naturaleza inmaterial (puesto que la forma no es más que una imagen extraída de la materia prima), el intelecto material carece de forma actuando, de este modo, como receptor de las formas.

El recipiente ha de ser diferente respecto de lo recibido: si se trata de recibir formas será necesario que el recipiente, por tanto, no sea una forma, sino la potencia de todas las formas. Así, Averroes confirma la tesis que ha venido desarrollando: “*De estas dos proposiciones (entiéndase de que la recepción es de todas las formas y que es preciso que la naturaleza del recipiente sea diverso de la naturaleza de lo recibido) se sigue que*

40 Abu-I-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al De Anima de Aristóteles, op.cit. p. 118.

esta sustancia que llamamos intelecto material no tiene en su naturaleza ninguna de estas formas materiales. Y puesto que las formas materiales o son cuerpos o formas en un cuerpo, es evidente que esta sustancia que llamamos intelecto material ni es un cuerpo ni una forma en un cuerpo; por consiguiente (el intelecto material) no está mezclado en absoluto con la materia."⁴¹. Vacío de "formas materiales", del intelecto material podrá decirse que "no es un cuerpo" ni una "potencia en un cuerpo". Vacío, el intelecto material podrá poner en juego la recepción en la que siempre tendrá lugar un encuentro con lo otro de sí. Pensar será concebido, pues, como un *encuentro* con lo completamente ajeno que llega al pensamiento en la forma incorporeal del inteligible. Pensar será abrirse a lo otro de sí, recibir lo extraño a sí mismo, dejarse mezclar, tocar por otra sustancia. Y, en efecto, ese dejarse tocar, ese salir al encuentro con lo otro de sí, muestra que, tal como el aceite y el agua, el "intelecto material" y las "formas materiales" pertenecen a sustancias enteramente diversas respecto de la forma, la materia y su compuesto: "*Es, pues, el intelecto material –concluye Averroes– un ente distinto de la forma, de la materia y de su compuesto.*"⁴². El intelecto material sólo puede concebirse como un dispositivo de *receptividad absoluta* si se presenta como diferente de la "forma", de la "materia" y de su "compuesto" (es decir, del cuerpo).

La noética averroísta comienza así a darle al intelecto material un estatuto cualitativamente diverso respecto del orden material. Porque si este último le es constitutivo el carácter corruptible de sus cuerpos y,

41 Idem.

42 Idem.

a su vez, individual de sus formas, al intelecto material le será propio su incorruptibilidad y, a su vez, su capacidad para recibir “formas universales”. Si el intelecto material fuera de la misma naturaleza que la forma, la materia o los cuerpos, se corrompería por cada inteligible que recibe y sería incapaz de universalizarlos. De aquí el definitivo rechazo que plantea Averroes frente al término “pasividad”: “*Y al ser así la estructura del intelecto material, a saber, que es un ente, que es una potencia separada y que no tiene forma material, es evidente que él no es pasivo, pues lo pasivo, es decir, sujeto a cambio, es como las formas materiales y que es simple como afirma Aristóteles y separable.*”⁴³. El “intelecto material” se presenta, pues, como un “ente” enteramente diverso respecto de la pasividad de los cuerpos. Estos últimos estarán sujetos a cambio, el intelecto material no.

Pero ¿qué tipo de “ente” puede ser dicho intelecto? Ante todo, una “potencia separada” (no simplemente “separable”) e incorruptible, tal como habría señalado Aristóteles. En cuanto “separada” será, por tanto, común a todos los hombres, y, en cuanto “incorruptible” implicará ceñirse bajo la forma del espejo que deviene múltiples formas sin reducirse a ninguna en particular. Pensar significa recibir a lo otro de sí, dejarse impactar por la rudeza de la naturaleza material. Pero, como tal, ello implica que el pensamiento debe salir de sí y, por tanto, exhibir, en su mismo proceso del pensar, su más íntima *monstruosidad*, su estar fuera de sí cada vez. Por eso, esta extraña sustancia que Averroes denomina intelecto material

43 Idem, pp. 118-119.

no será más que una *potencia absoluta* que se define por ser un receptor y que, como tal, llevará consigo la virtualidad de todas las formas posibles. Eso significa que el carácter potencial del intelecto cambia ostensiblemente respecto de aquél con el que goza la materia: si esta última es vista como “potencia” lo es en cuanto corruptible y dispuesta sólo a configurar “formas individuales”; en cambio, el segundo será una “potencia” investida de una dimensión incorruptible, presto a hacer formas propiamente “universales”.

El intelecto material sólo puede asumir la “naturaleza de la posibilidad” puesto que no es más que un *medio* o, si se quiere seguir con el símil utilizado por el propio Aristóteles, diríamos que en cuanto *posibilidad*, la potencia del pensamiento es una tablilla de cera sin inscripción alguna: “*Es, como afirma Aristóteles, semejante a la disposición existente en la tablilla para recibir la escritura –señala Averroes- es decir, que de la misma manera que la disposición existente en la superficie de la tablilla no está mezclada con la tablilla de modo que la recepción de la escritura por la tablilla sea una pasividad, de igual manera ocurre en el intelecto con los inteligibles.*”⁴⁴. Como *posibilidad* el intelecto material se asemeja a la “tablilla de cera” sin inscripción alguna indicada por Aristóteles y retomada por Averroes en su crítica a Alejandro de Afrodisia. El pasaje es preciso: existe una diferencia entre identificar al “intelecto material” con una simple “disposición” que con la imagen de una “tablilla”, del mismo modo como en la tradición peripatética existirá la diferencia entre

44 Abu-l-Waldi Ibn Rushd, Comentario medio, op.cit. p. 102.

la simple “disposición” y la “disposición habitual” (*héxis*). Si bien ambas se co-pertenece en modo alguno se identifican: si la tablilla fuera pura “disposición” entonces la pasividad de la que gozaría sería idéntica a la de la materia y devendría corruptible.

Por esta razón, Averroes debe marcar la diferencia: el “intelecto material” ha de ser una “tablilla” antes que una simple “disposición” en virtud de su carácter propiamente incorruptible: abierto a recibir todas las formas posibles (y no una sola forma individual como la materia), el intelecto material como una tablilla, sobrevive a las formas que recibe. Así, los inteligibles serían el equivalente a las letras escritas en la tablilla, como ésta última, el equivalente al “intelecto material” en cuanto tal. Más allá que la discusión que afronta aquí Averroes tenga al nombre de Alejandro como su contrapartida, el problema resulta claro: no se puede considerar al intelecto material sólo como una “disposición”, sino como una “cosa en la cual exista una disposición”-dice Averroes. El término “cosa” ofrece toda la diferencia y la originalidad de su planteamiento. La “disposición” misma no es suficiente para captar la naturaleza del intelecto material puesto que la materia es también “disposición”. Para ello, es preciso subrayar que, dada la singularidad con la que entiende y su diferencia cualitativa respecto de la materia, el intelecto material no puede ser concebido sólo como “disposición” sino también como “sustancia” sobre la que se apoya una “disposición”. El estatuto de la receptividad cambia radicalmente: si la “disposición” remite a la cualidad simple de la materia, significa que lo que esté dispuesto a recibir un inteligible, por el contrario, no tendrá mas

remedio que ser un intelecto.

En esas condiciones, la receptividad que caracteriza al intelecto material no puede concebirse sólo como simple disposición, sino como una “sustancia intelectual” en particular en la que Averroes, retomando la imagen propuesta por Aristóteles, propondrá la imagen de la tablilla de cera sin escribir: “(...) *el intelecto en potencia –escribe- es una cierta cosa, distinta de la potencia y la disposición.*”⁴⁵. No es una simple “potencia” como lo es la “materia” ni una “disposición” que requiera de otra sustancia para afirmarse. Por el contrario, el intelecto material será “algo”. Pero un “algo” que no existe ni como “forma” ni como “materia” ni menos como su “compuesto”, porque, tal como ocurría con la “oscuridad” en la teoría de la luz de Aristóteles, desde cuyo esquema Averroes retoma su noética, el intelecto material hará de la potencia una existencia *como potencia*.

Más allá de cualquier actualización, la dimensión potencial del intelecto material abriga en sí misma su carácter ontológico. De esta forma, el intelecto material será concebido por Averroes como una tablilla que permanece más allá de las letras que se escriban sobre ella. A esta luz, Coccia escribe: “(...) *Este peculiar estatuto que el intelecto comparte con las otras potencias receptoras (los sentidos) –escribe Coccia- permite pensar el intelecto material no como una simple disposición accidental de un sujeto diferente de sí, sino como una sustancia capaz de sostenerse en existencia también en el estado de pura potencia. Pero, a diferencia*

45 Idem, p. 107.

del resto de los receptores el intelecto no necesita de una forma material para hacerlo. Es esta intuición la que permite a Averroes liquidar definitivamente la doctrina de Alejandro."⁴⁶. La "liquidación" pasaría, entonces, por asumir el carácter ontológico del intelecto material que funcionará como el umbral para articular una *ontología medial*, tal como sugiere el epígrafe de Al Farabi propuesto al principio de este texto. Como hemos insistido a lo largo de esta conferencia, será la formulación "averroísta" del intelecto material como una existencia radicalmente potencial, la que pugne como una desviación inmanente a la propia *oikonomía* occidental, en la medida que desarticulará lo que el dispositivo "persona" unificará, insistiendo en la fractura radical entre el viviente y el humano en la que el intelecto material se deja inundar de imágenes y en la que, por tanto, la filosofía descubrirá su dimensión radicalmente *fantológica*.

*"Definición del intelecto material –se lee en el Gran Comentario–aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos. El intelecto material se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales, sin conocerlas ni aprehenderlas."*⁴⁷. En cuanto posibilidad el intelecto material podrá recibir las formas materiales universales: el inteligible "mesa", "pájaro", "triángulo"; a diferencia de la "materia" que sólo lo hará respecto de las "formas sensible individuales": una "mesa", un "pája-

46 Emanuele Coccia, *Filosofía de la Imaginación*. op.cit. p. 199.

47 Abu-l-Walid Ibn Rushd, *Gran Comentario al de Anima de Aristóteles*. op.cit. pp. 119-120.

ro”, un “triángulo” en particular. Las formas universales no son más que la universalización de imágenes en donde la referencia se da a través de la recepción de múltiples inteligibles.

Si, el “intelecto material” fuera sólo “disposición” la naturaleza de la recepción sería exactamente igual a la de la materia, con lo cual, se corrompería en el exacto momento en que recibe. Por eso, la estrategia averroísta le da un estatuto ontológico a la potencia intelectual precisamente para garantizar que sean las “formas universales” y no simplemente aquellas “individuales” características de la materia, las que devengan pensables por los hombres singulares.

A esta luz, el intelecto material podrá asemejarse a la tablilla antes que a una simple disposición. Y por eso, podremos definir al intelecto material como el ser la potencia de todas esas “formas materiales universales” o, como ha sugerido Augusto Illuminati, como una *sustancia transindividual* (no “trascendental” puesto que habita en el mundo como la última de las inteligencias) en la que todos los hombres participan. Por esta razón, y a diferencia de la “forma” la “materia” y su “compuesto”, el intelecto material asumirá una naturaleza enteramente *incorporal, incorruptible e impasible*, tal como Aristóteles lo define en referencia a la cita de Anaxágoras en el célebre pasaje del Libro III del *De Anima*, en la medida que, como señalará Averroes, dicho intelecto no será jamás “ni un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo”.

Lo Uno y lo múltiple

La aporía que enfrenta Averroes se puede formular así: o bien, sostenemos el carácter incorruptible y separado del intelecto material al precio de aplastar la multiplicidad o bien, sostenemos la multiplicidad, al precio de unir al intelecto material con el cuerpo y volcarlo hacia su corruptibilidad. La primera alternativa, parece salvar la posibilidad de los universales, pero dejando sin explicación el problema de la multiplicidad, la segunda alternativa, hace imposible a los universales, precisamente porque sólo apela a la multiplicidad. Para Averroes se tratará de sostener la dimensión incorruptible y separada del intelecto material en conjunto con la apuesta por la multiplicidad de actualización de las mismas formas. El intelecto material será único y separado, pero la actualización de los inteligibles serán múltiples.

En esta vía, el comentario averroísta vuelve sobre Alejandro de Afrodisia cuya tesis, habría sido que el intelecto material es una “facultad engendrada” (o una “disposición” por tanto) y, por esa misma razón, una facultad “corruptible”. “Producida por composición” sería la tesis que Alejandro reserva para el intelecto material y que permitirá a Averroes, en su reivindicación del aristotelismo, decir que tal doctrina se “aleja” del estagirita puesto que el mismo DA plantea que el intelecto material carece de órgano, es separable y no experimenta cambio, tal como sugiere la célebre cita de Anaxágoras. Por esta razón, Alejandro plantea que el intelecto se asemeja más a la “preparación” que hay en una tablilla no escrita que

a la tablilla preparada propiamente tal: *“Pero esto que afirma Alejandro –sentencia Averroes- no vale nada. Pues esto se afirma en verdad de toda preparación, a saber, que ni es cuerpo, ni forma singular en un cuerpo. ¿Y por qué lo asignó Aristóteles a la preparación que está en el intelecto entre otras, si no pretendía demostrarnos la sustancia del preparado sino la sustancia de la preparación?”*⁴⁸. La clave que subraya Averroes es que, al igual que lo que ocurría con la diferencia entre “disposición” y “tablilla”, del intelecto material no puede decirse que es simple “preparación” sino que éste constituye “la sustancia de la preparación”. No la “preparación” misma, sino la sustancia que soporta a toda “preparación”.

Según Averroes, el problema que tiene lugar aquí consiste en que Alejandro da a la afirmación de que “algo no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo” cuatro sentidos diferentes.

- a. El primero remite al sujeto de los inteligibles, que llamamos “intelecto material”.
- b. El segundo es la “preparación” misma que existe en las materias y estaría próximo al modo en el que se dice que la “privación” “no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo”.
- c. El tercero es la materia prima que asume un carácter individual
- d. El cuarto y último, serían las “formas separadas” que caracterizaría a los inteligibles.

48 Idem. pp. 125-126.

Al no explicitar estos cuatro sentidos de la mencionada fórmula, Alejandro habría sido llevado a un “error manifiesto” puesto que, según Averroes, la naturaleza del alma intelectual sería abiertamente diferente de las otras. Es evidente que, respecto de este problema, Averroes se inclina por el primero de los sentidos señalados, en el que dicha afirmación caracteriza al intelecto material como “sujeto de los inteligibles” que, en cuanto potencia, es capaz de recibir todas las formas posibles.

Pero, abrirse paso por esta vía implica encontrarse con otro interlocutor igualmente decisivo como lo fue Alejandro: Ibn Bayya (conocido en el mundo latino como Avempace). Según Averroes, Avempace habría confundido al intelecto material con la imaginación: *“Avempace, sin embargo, parece querer decir, en lo que se trasluce su discurso, que el intelecto material es la facultad imaginativa en cuanto está preparada para que las intenciones que están en ella sean inteligibles en acto, y que no existe otra facultad sino ésta que sea sujeto para los inteligibles.”*⁴⁹. Queriendo escapar de las contradicciones presentes en Alejandro, esto es, que el intelecto material sería una simple “disposición” y, por tanto constituiría un “cuerpo formado de elementos o una facultad en un cuerpo”, Avempace habría encontrado otro escollo: asimilar al intelecto material con la facultad imaginativa.

Si bien no sabemos qué texto lee Averroes de Avempace, en su *Tratado de la Unión del intelecto con el hombre* sigue la estela de la noética farabiana situando a la imaginación como la facultad que hace posi-

49 Idem. p. 127.

ble dicha unión: “(...) *el inteligible, ciertamente no es en absoluto forma material ni es forma espiritual de cuerpo alguno, como lo son los fantasmas de la imaginación. Por el contrario, la materia de estas formas (de los inteligibles) son las formas espirituales de la imaginación (que hacen de intermediarias).*”⁵⁰. La fantología avempaciana parece estar del todo expuesta aquí. Sin embargo, entre la imaginación y el intelecto en acto parece no existir término medio alguno. Como si en ninguno de sus textos (*La carta del adiós* o *El libro sobre el alma*) expusiera con el detalle que lo hace Averroes, la naturaleza medial del intelecto material. Quizás, la crítica averroísta encuentra asidero en la prescindencia por parte de la noética avempaciana, de un intelecto que cumpla la función de receptor. A esta luz, Averroes señala que, desde el tratamiento noético por parte de Avempace se confunde el intelecto material con la facultad de la imaginación haciendo de su posición absolutamente “insostenible”- plantea Averroes porque el “motor” que caracteriza a la imaginación no puede ser, a su vez, lo movido o, lo que es igual, porque es imposible que el intelecto material tenga una forma en acto, tal como ocurre con la imaginación.

De este modo, y más allá de Alejandro y de Avempace, Averroes intenta superar los problemas ínsitos a la noética de la tradición peripatética reconociendo tres dificultades que deberán ser explicadas para ser subsanados en lo que queda del *Gran Comentario*:

50 Ibn Bayya (Avempace), Tratado de la unión del intelecto con el hombre. En: Ibn Bayya (Avempace), Carta del adiós y otros tratados filosóficos. Ed. Trotta, Madrid, p. 88.

a.- En primer lugar, *si los inteligibles especulativos son o no eternos*.

b.- En segundo lugar, *que la “perfección última” (la filosofía) está numerada según la cantidad de individuos, pero que la “perfección primera” es una y para todos (el intelecto material)*.

c.- En tercer lugar, *que el intelecto material no tiene ninguna forma y que, a su vez, es un ente*.

Los tres problemas entrevistados ya han sido discutidos en la primera parte del *Gran Comentario*. Sin embargo, hasta aquí, Averroes se ha limitado a comentar el planteamiento de otros y criticarles en lo que concierne a sus límites y consecuencias. Desde aquí en adelante, Averroes gira su planteamiento en un *tafsir* que vuelve sobre Aristóteles para explicar a Aristóteles, retorna a su nombre para subsanar los problemas que se han abierto en su tradición a la luz de estas tres afirmaciones. En suma, Averroes condensa toda la tradición peripatética para, volviendo sobre ella, potenciar sus planteamientos más decisivos, resumidos en los tres problemas señalados.

a.- *Si los inteligibles especulativos son eternos*.

El problema que se presta a comentar Averroes aquí se puede formular así: ¿cómo es que los inteligibles especulativos son generables y corruptibles mientras lo que los produce y recibe es eterno? La tesis

averroísta es que los inteligibles especulativos están hechos tanto por algo “engendrado” como “inengendrado”. Para desarrollar este punto, Averroes debe volver sobre la tesis de Avempace: la imaginación está lejos de ser la “receptora” de los inteligibles –dirá Averroes– y, mas bien, se escombra como “productora” de los mismos que devendrán formas depositadas en el intelecto material: “(...) *las intenciones imaginativas no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia. Y por esto fue necesario que Aristóteles introdujera un intelecto agente (...)*”⁵¹. Los inteligibles surgen desde la imaginación que depositan en el intelecto material sus formas para, desde ahí, hacer pasar dichos inteligibles en potencia a inteligibles en acto. En esta medida, Averroes dirá que, en efecto, los inteligibles especulativos, es decir, aquellos que están en acto, pueden considerarse como “generables y corruptibles”.

De esta manera, no sólo la imaginación constituirá la relación primaria entre hombre y mundo, sino que, como veremos a propósito de los siguientes dos puntos, Averroes argumentará que los inteligibles especulativos son “in corruptibles” respecto del intelecto y “corruptibles” respecto de cada hombre singular. En esa medida, de todo inteligible podrá afirmarse que es “inengendrado” respecto del intelecto (que es uno, eterno y separado) y “engendrado” respecto de los hombres singulares. Lo que Averroes está situando como problema filosófico es el de la *transmisibilidad*: los inteligibles especulativos sobrevivirán a los hombres singulares

51 Abu-I-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al De Anima de Aristóteles, op.cit. p. 130.

que, eventualmente, los habrán forjado. Como toda palabra sobrevivirá a su locutor, todo texto sobrevivirá a su autor. Pero, sólo podremos inteligir el problema de la *transmisibilidad* una vez tengamos claridad acerca de la naturaleza del intelecto que la hace posible. Y dicho intelecto será aquella extraña sustancia potencial que la tradición árabe y latina ha denominado intelecto material. Así, pues, la pregunta que debe formularse es ¿en qué sentido puede afirmarse que el intelecto material sea uno para todos los hombres?

En esta perspectiva, la noética averroísta comienza a trazar una de sus tesis clave: que los inteligibles especulativos (es decir, aquellos que están en acto) dependen de cada hombre singular y, por tanto, resultarán ser “corruptibles”. Pero si así fuera ¿cómo se torna posible la transmisibilidad si no es a partir de la existencia del intelecto material común a todos? Así, la pregunta por la eternidad o no de los inteligibles especulativos o en acto nos conduce a preguntarnos por la naturaleza del intelecto material. En efecto, y reconociendo la dificultad del problema, Averroes afirma que el intelecto material no puede multiplicarse por el número de hombres singulares porque si así fuera: “(...) *tendrá que ser algo individual, o cuerpo o facultad de un cuerpo.*”⁵². Si, en efecto, la palabra sobrevive a su locutor, si el texto lo hace respecto de su autor, tendrá que existir un intelecto común a todos que sea capaz de recibir los inteligibles y hacerlos disponibles para todo aquél hombre singular que haga uso de su imaginación.

Más aún, Averroes es enfático en señalar que si dicho intelecto

52 Idem. p. 134.

fuera de naturaleza individual no sería otra cosa que un “cuerpo” o una “potencia en un cuerpo” pero jamás un intelecto. Porque si así fuera, el “sujeto receptivo” (intelecto material) no haría otra cosa que recibirse a sí mismo, cuestión que es imposible. Pero, si admitiéramos su posibilidad: “(...)tendría que recibirse en cuanto distinta. Y así la facultad del intelecto sería igual que la facultad de la sensación o no habría ninguna diferencia entre el ser de la forma fuera del alma y en el alma. La materia individual, en efecto, no recibe sino formas determinadas e individuales. Este es uno de (los casos) que confirman que Aristóteles pensaba que este intelecto no es una entidad individual.”⁵³. La diferencia que subraya Averroes es aquí crucial: lo que está en juego es la extraña naturaleza inmaterial del receptor. Si fuera un “cuerpo” o una “potencia en un cuerpo” la recepción debiera recibirse desde “afuera”.

En efecto, los sentidos y la materia reciben directamente desde “afuera”. El intelecto, recibe también desde afuera, pero el proceso de extracción ejercido por el intelecto agente, hace que dicha exterioridad se “purifique” en la forma de un inteligible. Los sentidos y la materia, en cambio, reciben directamente desde “afuera”, en cambio, el intelecto recibe “en el alma” como tal. De hecho, plantea Averroes, la materia individual recibe sólo “formas individuales” (*esta mesa, esta pizarra, este lápiz*), haciendo imposible su universalización. El intelecto, en cambio, es capaz de recibir formas universales: *la mesa, la pizarra, el lápiz*. De ahí la conclusión de Averroes, según la cual, el intelecto “no es una entidad

53 Idem. p. 131.

individual”. Si fuera “individual” sería un “cuerpo” o una “potencia en un cuerpo”. Y si fuera así, el intelecto no podría recibir los universales. Por tanto, la única conclusión posible es que el intelecto no sólo sea una “potencia separada”, sino que, por esa misma razón, una sustancia común, que puede calificarse como “inengendrable” e “incorruptible”.

Averroes vuelve sobre qué puede significar el carácter común del intelecto planteando el problema que años más tarde, Tomás de Aquino le reprochará: que si el intelecto es común, entonces no existiría diferenciación en los grados de conjunción y, por tanto, se caería en el absurdo de que cuando yo piense tal o cual inteligible, todos pensaríamos lo mismo. Se advierte que lo que está en juego aquí es el problema de la conjunción: dada la naturaleza común del intelecto, ¿por qué cuando un hombre singular piensa tal inteligible los demás hombres singulares no piensan al mismo inteligible en el mismo momento? Al respecto Averroes pregunta: “(...) *¿cuál es el camino para resolver esta difícil cuestión?*”⁵⁴.

b.- *Que la “perfección última” (la filosofía) está numerada según la cantidad de individuos, pero que la “perfección primera” es una y para todos (el intelecto material).*

Para iniciar el camino hacia una respuesta Averroes comienza señalando un punto de partida: “*Digamos, pues, que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la conjunción con él del inteligible en*

54 Idem. p. 133.

acto.”⁵⁵. Así, como como la materia y la forma se unen en un compuesto, así también el intelecto material lo hace con el intelecto agente, con la salvedad de que su “compuesto” no constituye una “*tercera cosa distinta de ellos*”. En esta vía, Averroes plantea que siendo imposible que cada inteligible se una con cada uno de los hombres y “*se multiplique por su número*” en la parte que corresponde al intelecto material, puesto que si así lo hiciera, dicho intelecto sería un “cuerpo” o una “potencia en un cuerpo”, es decir, no sería común, sino individual, entonces: “(*...*) queda que la conjunción de los inteligibles con nosotros los hombres se produzca por la conjunción de la intención inteligible con nosotros (y son las intenciones imaginativas), o sea, de la parte de ellas que está en nosotros en cierto modo como forma. Y por esto, decir que un niño es inteligente en potencia puede entenderse de dos modos: el primero es que las formas imaginadas que están en él son inteligibles en potencia; y el segundo, que 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.”⁵⁶. El proceso de la conjunción –plantea Averroes– tiene lugar gracias a las “intenciones imaginativas” que se proyectan en esta enorme pantalla o espejo que es el intelecto material que comporta dos procesos.

En primer lugar, que las formas imaginativas son, en efecto, “inteligibles en potencia” y, en segundo lugar, que esas formas imaginativas se depositan en el intelecto material para actualizarse por el hombre singular. La vía de resolución del problema que la tradición peripatética plantea

55 Idem.

56 Idem.

a Averroes acerca del carácter común del intelecto material considera a la imaginación como su punto central: sólo la imaginación hará posible la determinación de “este” pensamiento en “este” hombre singular. La danza imaginal constituirá, pues, el “operador de individualización”, el umbral que hace posible que una imagen se vuelva inteligible, y, a su vez, que tal inteligible se actualice por tal o cual hombre singular.

A esta luz, Averroes podrá confirmar la única tesis que ha ido desarrollando a lo largo del Gran Comentario: que el intelecto material no es un “cuerpo ni una potencia en un cuerpo” y por tanto, no ha de ser individual, sino común a todos los hombres: *“Puesto que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna (...) es necesario concluir que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de los conceptos singulares comunes a todos (los hombres); estos inteligibles, son únicos respecto al receptor y múltiples respecto de la intención recibida.”*⁵⁷. Siendo común a toda la “especie humana”, el intelecto material resulta ser “eterno” tal como lo son los “principios naturales” que definen al mundo.

Como sabemos, la física averroísta asume que el mundo es necesariamente eterno –a diferencia de los teólogos del *kalam* que adscriben a la creación *ex nihilo*- y el intelecto material, siendo parte del mundo, gozará de esa misma eternidad en la que coincide la “especie humana”. De

57 Idem. pp. 135-136.

esta forma, la “generación” y “corrupción” no se produce en el intelecto material o en sus inteligibles, sino en las múltiples formas de actualización. Ello significa que, para la noética averroísta, los inteligibles son eternos respecto del intelecto, pero corruptibles respecto del hombre singular que los actualiza. Como había visto Al Farabi en *La Ciudad Ideal* al admitir que el intelecto es eterno se vuelve plausible el que dicho intelecto no esté despojado de las “primeras proposiciones” que resultan ser “comunes a todos los hombres”. Y así, dichos inteligibles se presentan como únicos respecto del “receptor” (el intelecto material), pero múltiples en cuanto a la “intención recibida”, es decir, respecto a sus formas de actualización en los hombres singulares.

En este registro, Averroes subraya que el “ser” de estos inteligibles tiene un carácter intermedio entre el “ser fugaz” y el “ser permanente”: *“En efecto, según el aumento y la disminución que les produce la perfección última, son generables y corruptibles, mientras que en tanto que son únicos en número, son eternos.”*⁵⁸. El carácter intermedio de los inteligibles dependen del “aumento o disminución” en los grados de perfección de los hombres singulares. Si éstos actualizan dichos inteligibles, entonces éstos serán “generables y corruptibles”, pero en la medida que éstos sobreviven a dicha actualización singular se presentan como “únicos en número” y gozan de la eternidad.

Los inteligibles son alcanzados por la “perfección última” que define a la filosofía. Siguiendo la estela farabiana acerca del estatuto de la

58 Idem. p. 136.

filosofía como un discurso cosmopolita, Averroes escribe: *“Pues al ser la sabiduría en cierto modo algo propio de los hombres, así como las clases de artesanía existen en modos propios de los hombres, se considera imposible que toda la tierra habitada abandone la filosofía, del mismo modo que hay que pensar que es imposible que abandone las artes naturales (...) La filosofía, pues, quizás exista en todo tiempo en la mayor parte del sujeto, como el hombre existe por el hombre, y el caballo por el caballo. El intelecto especulativo es, según este modo, inengendrable e incorruptible.”*⁵⁹. De esta manera, la filosofía o “perfección primera” remite al hombre singular, y el intelecto material remite a la “especie humana”. Desde el punto de vista del filósofo, los inteligibles son necesariamente corruptibles, desde el punto de vista de la existencia del intelecto material, son eternos. Y precisamente porque el filósofo tiene lugar en el preciso instante de la conjunción, es que los inteligibles le sobreviven a su cuerpo singular gracias al intelecto material.

Este último se presenta como la naturaleza común de la filosofía en la que ésta encuentra las condiciones para su transmisibilidad. Siguiendo el principio aristotélico de que lo semejante proviene de lo semejante, Averroes indica que así como el hombre proviene del hombre, y el caballo del caballo, los inteligibles han de provenir de los inteligibles. Otros hombres pensaron antes que nosotros. Y nosotros recibimos ese pasado para volverlo a pensar. Otros hombres estuvieron antes que nosotros sobre la tierra, y nosotros la volvemos a habitar. Otros hombres han pensado

59 Idem. p. 137.

los mismos inteligibles que nosotros volvemos a pensar con ellos. Por eso, para Averroes, no se trata de que los hombres piensen, sino que los inteligibles piensan en los hombres que les sirven de soporte. En otros términos: el hombre no piensa, sino que el pensamiento puede llegar a pensar a través de los hombres. De ahí que haya podido ser el comentario (*tafsir*) el modo de exposición más fiel al movimiento del pensar, puesto que éste pone en escena la comunicabilidad del intelecto material como una verdadera sustancia transindividual de la que los hombres singulares serán sólo portavoces. El comentario (*tafsir*) prescinde de la “garantía” de un otro personal, y asume su falta al mostrar el carácter radicalmente potencial de lo *común*. Todo autor se disemina en su exposición, y sólo la comunicabilidad de lo común sale a la luz. La voz del comentarista se confunde con la del comentador y la impersonalidad se exhibe como la única e impasible realidad. Quizás, sólo por ello, el comentario puede plantearse como el dispositivo textual presto no a la transmisión de tal o cual inteligible, sino a la transmisibilidad de todo inteligible posible. Y, en ese sentido, la noética averroísta no se ocupa de la continuidad del discurso filosófico cuanto de la dimensión in-fantil de la humanidad, no refiere simplemente al modo en que se articulan los argumentos, cuanto a la posibilidad a partir de la cual éstos puedan ser eventualmente actualizados.

c.- *Que el intelecto material no tiene ninguna forma y que, a su vez, es un ente.*

El problema de lo Uno y lo múltiple pasa, ante todo, por definir el estatuto potencial del intelecto material, cuestión que se resuelve planteando una de las tesis más decisivas de la noética averroísta: que el intelecto material es un “cuarto género del ser”. Como ha venido desarrollando a lo largo del *Gran Comentario*, Averroes debe insistir en que el intelecto material no puede ser concebido ni como un “cuerpo” ni como una “potencia en un cuerpo”. Si así fuera, éste no tendría más remedio que coincidir con la individualidad del cuerpo y asumir la corruptibilidad que le es intrínseca, haciendo imposible el que el intelecto pueda pensar las “formas universales”. A la inversa, Averroes tendrá que sostener el carácter separado del intelecto, lo cual implicará concebirlo ni como “forma” ni “materia” ni su “compuesto”. Antes bien, el intelecto material no será otra cosa que una potencia que *existe* como potencia.

Como vimos anteriormente, el *Gran Comentario* anuncia la existencia de dos posibilidades a la hora de concebir la naturaleza del intelecto material: o bien, nos sumimos en la tesis que intenta salvar a la multiplicidad haciendo coincidir el intelecto con el cuerpo, al precio de asumir su corruptibilidad volviendo imposible la recepción de las “formas universales” (y, por tanto, impidiendo a la filosofía); o bien, concebimos al intelecto material como único y separado respecto de todos los hombres, al precio de recibir la crítica sobre la anulación de la multiplicidad. Como si, el *Gran Comentario* hubiera trazado el laberinto en el que la tradición peripatética habría sido abandonada a su suerte. Frente al ataque de la teología de su tiempo en que asharismo y neoplatonismo parecían coincidir,

Averroes parece no tener más alternativa que restituir al aristotelismo más allá de su mezcla con otras tradiciones, para plantear sus problemas y sus posibles vías de salida. Restituir a Aristóteles a través del dispositivo del comentario significará abordar directa y nuevamente el problema entre lo Uno y lo múltiple que había atravesado a la *falsafa* y que, en cierto modo, terminaba por enfrentar a Averroes con los límites de la propia tradición peripatética.

En esta vía, la noética averroísta va a reivindicar, al mismo tiempo, la unicidad del intelecto y la multiplicidad de sus formas de actualización: *“En efecto, del mismo modo que el ser sensible se divide en forma y materia, así es necesario que el ser inteligible se divida en algo semejante a estas dos, en algo semejante a la forma y a la materia. Y esto es necesario (que se produzca) en toda inteligencia separada que piensa una cosa distinta (de si) pues si no, no habría una multiplicidad en las formas separadas.”*⁶⁰. En primer lugar, Averroes vuelve sobre la analogía entre sensación e intelección para subrayar la dimensión activa y pasiva que ha de estar en toda inteligencia. Es clave, sin embargo, que la dimensión activa y pasiva no definen dos inteligencias, sino dos operaciones de una misma inteligencia. Más aún, podríamos decir, la misma inteligencia que Averroes define aquí como “separada” no hace más que hacer indistinguible la actividad (el ejercicio extractivo del inteligibles respecto de la materia) de la pasividad (la recepción de los inteligibles desde la imaginación).

Como señalamos cuando nos referíamos a la imaginación, no ha-

60 Idem. p. 139.

brá extracción sin recepción, puesto que constituyen dos movimientos de una misma inteligencia que entiende a lo otro de sí (una “cosa distinta de sí”-dice Averroes). En segundo lugar, el pasaje recién citado resulta decisivo pues, al mismo tiempo que afirma el carácter “separado” de la inteligencia que aquí está puesta en juego, afirma, a su vez, la multiplicidad de sus formas de actualización. Los modos de actualización de los inteligibles son siempre múltiples, los cuales dependerán no ya de la inteligencia única y separada, sino de la multiplicidad de hombres singulares que se unan a ella. El intelecto siempre entiende lo otro de sí en cuanto “forma separada” que se actualizará en un hombre singular. Como bien señalaba Campanini a propósito de Averroes, su noética plantea que es la inteligencia única y separada la que piensa a través de los hombres singulares y no, como invertirá la modernidad, en la que será el hombre singular quien, efectivamente, piense.

En efecto, inmediatamente después que Averroes nos plantea la idea de que el intelecto material es un cuarto género del ser y que, no obstante ello, se vuelve posible la multiplicidad de las “formas separadas”, señala la estrecha relación entre psicología y cosmología: “(...) *si no conociéramos ahora la naturaleza del intelecto, no podríamos entender que las potencias motrices separadas deben ser intelectos.*”⁶¹. Los astros son inteligencias que están en acto en la que la inteligencia agente se arraiga para actualizar los inteligibles de los hombres. En la *Carta de Ibn Rushd sobre la posibilidad de conjunción con el intelecto activo*, Averroes sigue

61 Idem.

la cosmología farabiana presente en *La Ciudad Ideal* en los cuerpos celestes se caracterizan por hacer de su actividad “idéntica a su esencia” y ejercer la inteligencia agente sobre el hombre. Por esta razón, la noética averroísta es, antes que una gnoseología, una noética: el hombre aparece como mortal, y, en cambio, el intelecto inmortal. Por eso al hombre no le pertenece el intelecto, puesto que éste remite a la esfera astrológica y sólo podrá ser alcanzado –para, en esa vía, alcanzar la felicidad en la tierra- en la medida que el hombre singular pueda perfeccionarse de tal modo gracias al “estudio y la especulación”- dice en esta *Carta*.

La astrología es la ciencia afín al peripatetismo árabe en general y al averroísmo en particular, porque son los cuerpos celestes las inteligencias separadas desde las cuales y dependiendo de los grados de perfección, los hombres pueden alcanzarlas en la forma de una “vida filosófica” (lo que Occidente denominará “beatitud”): “*No hay inmortalidad personal – escribe Alain De Libera- pues el pensamiento no es una potencia del alma humana. No hay nada después de la muerte: el Pensamiento que existía antes de mi continúa después de mi, unido a otros hombres. La felicidad está aquí abajo; pasa de un sujeto a otro, de un receptáculo a otro, en una ronda que no tiene ni comienzo ni fin.*”⁶². Si las inteligencias son eternamente felices, una vez alcanzada la conjunción por parte de un hombre singular, éste último también podrá ser feliz. Más, la felicidad deviene sólo por el encuentro con la inteligencia o, lo que es igual, sólo se puede ser feliz encontrándose con lo común. No hay felicidad sino en lo común

62 Alain De Libera, *Pensar la edad media*. op.cit. p. 129.

que es de todos y nadie a la vez. Carece de principio y de fin y la felicidad obedece sólo al relevo que unos hombres transmitieron para otros hombres y que nosotros aquí transmitiremos a su vez. Así, la inteligencia es un asunto de astros, y la noesis un problema propiamente astrológico. Por esta razón, según Averroes, el estudio del alma lleva necesariamente a la metafísica, toda vez que sólo sabiendo acerca del alma podemos llegar a saber acerca de los astros, la psicología en cuyo núcleo se aloja la imaginación, se liga indisoluble a la cosmología, el hombre singular al cosmos en general.

En esa medida, si el intelecto material es único y separado ¿cómo funciona la mentada conjunción con la que el hombre singular podrá efectivamente pensar? La noética averroísta opera desde el esquema físico haciendo, nuevamente, la analogía con los sentidos: “(...) *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 será la perfección del (intelecto) material*”⁶³. El intelecto material será entonces como lo “diáfano” que encontrará su perfección gracias al intelecto agente que favorecerá que los inteligibles en potencia depositados en él puedan pasar al acto de tal hombre singular. A esta luz, el intelecto material tendrá el estatuto de una potencia que podrá no actualizarse y que, en su carácter transindividual, sobrevivirá más allá de la vida de los hombres singulares.

63 Abu-I-Walid Ibn Rushd, Gran Comentario al De Anima de Aristóteles. op.cit. p. 140.

En esta vía, el intelecto material constituirá un verdadero *médium* que yace entre los hombres singulares y los objetos del mundo en general. Un “medio” que hace posible la conexión entre hombre e intelecto pero que jamás los une de una vez y para siempre. Hombre e intelecto yacen separados, tal como lo testimonia la combustión imaginal que los mismos hombres no dejan de producir e intercambiar. Sobre el “medio” que define al intelecto material danzan las imágenes que, situadas entre la subjetividad del hombre singular y la objetividad del mundo en general, determinarán al intelecto en la forma de “este” hombre, con “este” pensamiento en particular. El intelecto material será entonces un “medio”. Pero un medio no será simplemente una privación, sino que adquirirá una consistencia ontológica propia que, tal como indicaba Averroes, lo hará un “cuarto género del ser”. Ser un “medio” significa analogarse con lo “diáfano” y constituir de esta forma, una superficie situada entre el sujeto y el objeto del conocimiento, entre la sensibilidad y el mundo, entre el hombre y el cosmos. Como “medio” el intelecto material encontrará su “perfección” (es decir, su actualización de los inteligibles) en la operación del intelecto agente que actualiza los inteligibles.

*“Esta concepción de la esencia del intelecto material –escribe Averroes refiriéndose a la definición medial del intelecto que acaba de subrayar- resuelve todos los problemas que se presentaban por el hecho de haber afirmado que el intelecto es uno y múltiple.”*⁶⁴. El intelecto material concebido como un medio parece encontrar una salida al laberinto al que

64 Idem.

había sido conducida la tradición peripatética. Lo Uno y lo múltiple no podía sostenerse si no se afirmaba el carácter medial del intelecto material. Con ello, la unicidad de este intelecto se torna una potencia radicalmente vacía de formas. Como tal, el intelecto material no puede identificarse sino con una sustancia impersonal exenta de formas y abierta, por tanto, a la recepción de todas las formas posibles: “*Puesto que –insiste el comentador– si el inteligible en ti y en mi fuera uno en todos los aspectos, ocurriría que, cuando yo conozco un inteligible tu también lo conocerías y otros muchos absurdos. Y si afirmamos que es múltiple, ocurriría que el inteligible en mi y en ti será uno específicamente y dos individualmente, y de ese modo el inteligible tendría un inteligible y así al infinito. Sería imposible también que el discípulo aprendiera del maestro (...)*”⁶⁵. Averroes vuelve a situar las dos posiciones antitéticas con las que se ha erigido el laberinto peripatético: por un lado, se plantea que el inteligible es uno para todos los individuos, lo cual lleva a pensar el “absurdo” de que todos pensarían lo mismo (universalismo abstracto), con lo cual sería imposible que “el discípulo aprendiera del maestro”; por otro, se plantea que el inteligible es múltiple para los individuos, al precio de excluir la unicidad y prescindir de una relación entre ellos (particularismo abstracto): “*Que lo conocido sea lo mismo en el maestro y en el discípulo es lo que hizo que Platón creyera que el conocimiento era una reminiscencia.*”⁶⁶. Platón “cree” que el conocimiento puede basarse en el recuerdo porque asumió que lo conocido era lo mismo en el maestro que en el discípulo. Pero, según Averroes,

65 Idem.

66 Idem. pp. 140-141.

ello comporta un cierto universalismo abstracto tan arbitrario como su particularismo que impide anudar a lo Uno con lo múltiple.

Por ello, Averroes abre una solución entre las dos posiciones anti-téticas: el término medio que opera como bisagra entre lo Uno y lo múltiple: *“Pero si afirmamos que el objeto inteligible que está en mi y en ti es múltiple en el sujeto en cuanto es verdadero, o sea, las formas de la imaginación, y es uno en el sujeto por el cual es un intelecto existente (es decir, el intelecto material), se resuelven perfectamente estas dificultades.”*⁶⁷. La primera operación será situar al inteligible como múltiple desde el punto de vista de la imaginación, la segunda, mostrar que dicho inteligible es uno en razón de habitar en el intelecto material. Así, sólo si establezco una mediación entre lo Uno y lo múltiple vía la imaginación se impide el universalismo sin particularidad, y la particularidad exenta de universalismo. La imaginación abre la dimensión de lo múltiple, el intelecto material, aquella de lo Uno. Pero lo Uno es la consistencia numérica de lo común o, si se quiere, de una potencia. Como tal, lo Uno no remite a una forma pre-constituida (un acto) que se impone sobre la multiplicidad de los hombres singulares, sino a una potencia común que deviene todas las formas posibles, porque no será otra cosa que un medio capaz de recepción sin transformación.

Inmediatamente Averroes vuelve sobre Avempace quien en *El Tratado acerca de la unión del intelecto con el hombre* había planteado el problema de lo Uno y lo múltiple, criticando que habría usado el término

67 Idem. p. 141.

“intelecto” tanto para designar al intelecto agente como al intelecto especulativo, con lo cual, Avempace no habría podido resolver el problema, puesto que, según Averroes, siendo el intelecto agente “uno” y el intelecto especulativo necesariamente “múltiple” habría faltado el término medio entre ambos. De esta forma, es como si Averroes dijera: a Avempace le habría faltado concebir el carácter medial del intelecto material para poder articular de mejor manera la diferencia entre lo Uno y lo múltiple. A pesar que el filósofo zaragoziano habría comprendido el problema que aquí estaba en juego y que él mismo habría rechazado la hipótesis de que todos los hombres puedan eventualmente pensar lo mismo, según Averroes, no habría resuelto las dificultades porque habría prescindido de un término medio como aquél al que el *Gran Comentario* se ha dedicado enteramente: el intelecto material.

Materialismo.

El trabajo de pensar implica imaginar, si acaso ésta se define por su capacidad de componer formas desde elementos heterogéneos. Como proceso de composición, imaginar comporta salir, asumir la fuerza del encuentro con la impasibilidad del intelecto. Pero también pensar significa participar de la sustancia común, y asumir la impersonalidad que le constituye. Pensar significa renunciar a la autoría, dejar atrás la ficción del hombre concebido como un “Yo pienso”.

Pensar significa asumir un cierto tipo de “pasividad” o, lo que es

igual, encontrarse con una exterioridad: el intelecto material, enteramente “despojados de formas” e identificándose plenamente como un receptor absoluto, recibe a lo otro de sí: las formas imaginables. En el léxico aristotélico clásico, pensar significa “alterarse”, poner en juego la pasividad que lo define y, por tanto, abrirse a lo otro de sí. La imaginación compone la materia heterogénea que se recibe. El intelecto recibe esa materia en la forma del inteligible, y el pensar actualiza en “este” hombre singular a “este” pensamiento en particular. Pensar implica tocar un mundo, preñarse de lo otro de sí, abrirse a la “mezcla” con la que todo materialismo juega y se posee.

Si cabe un esbozo de lo que pudiera ser el materialismo –y en qué medida la filosofía en general y Averroes en particular se inscriben en ello– podríamos decir que éste no es más que una escena del contacto, de la composición de elementos heterogéneos o, de lo que el léxico medieval denomina “conjunción”: la mezcla, el bullicio en medio de la elegancia, el rumor en medio del sistema, la dicha irreductible a las garras de la tristeza.

Averroes, quizás, ha desplegado un materialismo en este sentido: ha asumido la “mezcla” que implica el intelecto que lo hace algo siempre atravesado por el “a veces”, ha hecho del comentario su modo de exposición filosófica en el que se pone en juego el rumor y el bullicio del Otro, en contra de la pureza esgrimida por la autoría del “sistema”, y ha conducido su reflexión hacia la única cuestión que importa la felicidad: más allá de la teología musulmana, primero, y de la teología cristiana después, el averroísmo insistirá en la posibilidad de la *beatitud* en la que la filosofía arroja

al hombre hacia una forma de vida propiamente feliz.

No deja de ser sugerente la propuesta de Louis Althusser quien, hacia el final de su vida, escribe *Para un materialismo aleatorio*. Desconociendo a la *falsafa* y situando en esta vía a Epicuro como aquella filosofía en la que la Desviación asume una prescindencia insospechada, Althusser identifica inmediatamente a la tradición peripatética con la escolástica. Aristóteles es la escolástica. Como si no hubiera podido haber otro Aristóteles que habitara en la clandestinidad epicúrea, como si no hubiera existido otro Aristóteles que aquél de Tomás de Aquino: “*Se habrá notado –escribe Althusser a propósito de Epicuro- que en esta filosofía reina la alternativa: el encuentro puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar.*”⁶⁸. Si bien este pasaje refiere a la filosofía epicúrea, perfectamente podríamos situarlas en el contexto del averroísmo y su noesis: el encuentro –esto es, el pensar- puede efectivamente “no tener lugar”.

El hombre “puede” pensar y en esa órbita la mentada Desviación desarrollada por Althusser respecto de Epicuro parece perfectamente habitar en un cierto legado peripatético que Occidente conoció bajo el polémico término de “averroísmo”. Al desconocer a la *falsafa* Althusser no pudo medir la diferencia entre la filosofía árabe y la filosofía de cuño latino: tal como él mismo plantea, en esta última Aristóteles terminó por convertirse en el filósofo de la escolástica, pero en la primera, *Aristóteles fue exactamente lo contrario*. Si en el Occidente latino Aristóteles terminó siendo el nombre de la teología, en el Oriente árabe, Aristóteles fue el

68 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 39.

nombre de la clandestinidad material.

En esta última se jugó aquella vertiente inacabada, exenta de autores, pero premunida de máscaras, que podríamos llamar “materialismo”. Lo planteamos a la inversa: fueron los *mutakallimun* quienes se apropiaron del “atomismo” en el que precisamente en virtud de la noción de “vacío” encontraron a un Dios omnipotente capaz de crear el mundo incesantemente quitándole la fuerza indecible atribuida por Althusser. Por esa razón, y a diferencia de la filosofía latina, la *falsafa* desarrolla un materialismo bajo la égida del léxico aristotélico. Un materialismo como aquella *filosofía del encuentro* –o si se quiere, una filosofía de la *prótesis*– en la que se prescinde de cualquier *cogitología* y se asume enteramente como una *fantología*: sólo una filosofía que sitúa a la imaginación en el núcleo de su noesis, puede ser una filosofía del “encuentro” en la medida que sólo tal noesis puede asumir al pensar como un encuentro con lo otro de sí y desenvolverlo como un trabajo de composición.

Que la *falsafa* y en particular la noesis averroísta sea una *fantología* implica asumir al encuentro como *posibilidad* y nada más. La *falsafa* será, pues, una nueva mascarada del materialismo, una vez que los teólogos se apropian del atomismo y hacen de Dios un incesante creador. Con dicho gesto, los *mutakallimun* capturan el vacío y lo llenan con voluntad divina (*árada*). *Encuentro con la exterioridad*, entre una sustancia inmaterial y otra material, entre lo incorporal y lo corporal, entre lo común y lo individual, gracias a la fuerza de la imaginación que opera como bisagra, eso puede definir al pensar desde la noesis averroísta.

Al situar la difracción entre cuerpo e intelecto, el averroísmo abrió el campo de una infancia: “*Sólo porque hay una infancia del hombre* –escribe Agamben- *sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico.*”⁶⁹. El averroísmo abrió la fisura por la cual se fuga lo histórico. Y en ella, se cuelgan las imágenes como trofeos del pensamiento, haciendo de los hombres aquellos infantes que, más allá de su edad cronológica, pueden participar o no de un intelecto que jamás les pertenecerá. Todos los hombres son *infantes* porque ninguno habrá sido propietario del intelecto.

Un hombre sin *infancia* será aquél privado de historia y, por tanto, absolutamente inmortal. ¿No será, pues, que la operación de Tomás de Aquino en contra del averroísmo será la de privar al hombre de su *infancia*? ¿Acaso no será el término “persona” (precisamente lo que “da voz” a los actores del escenario) aquello que sutura toda difracción en la que se juega una infancia? “Humanos demasiado humanos” hizo el cristianismo a los hombres, precisamente porque disciplinó cuerpos y lenguas en función de unirlos hipostáticamente para hacer de éstos hablantes desde siempre: “*Es así que el niño* –escribe Tomás de Aquino en *La Suma Contra los Gentiles Libro II- antes de nacer está ya en la especie humana (...)*”. Afirmación clave en la querrela contra-averroísta que sutura la difracción entre vida e intelecto haciendo que el niño pertenezca a la especie humana y, por tanto, posea un intelecto, antes de nacer. Como si el niño, que en filosofía

69 Giorgio Agamben *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 73.

representa la *in-fancia*, fuera para Tomás un peligro que la teología debe conjurar. De manera inversa, pero al interior de la misma conjura contra la *infancia* averroísta, el propio Gil de Roma sostenía que con la tesis acerca del intelecto separado, Averroes habría sido “(...) *obligado a decir que el hombre no pertenece a la especie por el alma intelectual, sino por la sensitiva.*” (p. 66). De una tesis como ésta, plantea Gil de Roma, se desprende una equivalencia entre los hombres y los animales, acusando así, al averroísmo de animalizar al hombre. De esta forma, y para evitar que los hombres sean reducidos a la zoología, la *oikonomía* cristiana habría propuesto considerar al hombre bajo la forma “persona” y, con ello, garantizar que el niño “ya antes de nacer” sea efectivamente un “humano”.

El materialismo va de la mano con la *infancia*. Porque sólo en ella, algo así como un encuentro puede o no tener lugar. El materialismo va de la mano con la *infancia*, porque sólo en la fisura entre cuerpo y lenguaje la combustión imaginal se anuda como un verdadero trabajo de composición. El materialismo va de la mano con la infancia precisamente porque sólo en ella, algo así como una experiencia puede tener lugar. Y porque el materialismo va de la mano con la infancia es que éste ha podido ser violentamente excluido: recordemos que en el siglo XIV Francesco Petrarca decía: “(...) *ese perro rabioso de Averroes, el cual, transportado de ciego furor, no cesa de ladrar contra Cristo y la religión católica.*” “Perro rabioso” cuyos ladridos se dirigen contra “Cristo y la religión católica”. Identificación de Averroes con un “perro rabioso” un animal cuyas pasiones se hallan desatadas. Todo lo contrario a la compostura del *cogito*.

Su doctrina no habla, sino ladra, sus partidarios no pueden ser humanos, sino animales, Averroes –ese “perro rabioso”- fue convertido en un animal al que el humanismo debía cazar y domesticar.

Sólo la mudez de un *infante* podía desatar tanta cólera desde el tribunal de la teología, sólo la fisura infantil que exhibe un hombre singular podía convocar los espectros de la amenaza frente a aquellos que pretenden suturar dicha fisura: ya sea bajo el término *kasb* (“adquisición”) en el que Dios deposita una potencia teleológica en cada hombre, utilizado por los *mutakallimun* de corte asharíes; ya sea bajo el término *persona* en el que, a través de una hipóstasis, se anuda al hombre en base a una unidad compuesta de sustancia espiritual y otra material, utilizado por los teólogos latinos. Los teólogos musulmanes han hecho del hombre un ser totalmente predeterminado para suturar la *infancia* entrevista por la *falsafa*, los teólogos cristianos, en base a una operación diferente, han hecho del hombre un ser enteramente “libre” precisamente para suturar esa misma *infancia*.

Si pensar significa abrir un campo de experiencia enteramente singular y, por tanto, abandonar cualquier forma de subjetividad, entonces la noética averroísta ha sido aquella capaz de dar justicia a ello. Si pensar significa habitar el hiato entre cuerpo y lenguaje, entre vida e intelecto, entonces habrá sido la noética averroísta la doctrina más fiel a dicho hiato. Con ella, el laberinto peripatético asoma una salida en la que el hombre se encuentra con su infancia. Como si al final del laberinto Averroes advirtiera que lo único decisivo era conservar la infancia frente a la arremetida de

los teólogos. Como si, su noesis intentara salvar un reducto fantológico en el que tiene lugar la composición como juego de la exterioridad.

En ella, tiene lugar una paradójica fórmula: porque el hombre no piensa, puede pensar. Así se escombra la conjunción en la que el intelecto piensa a través del hombre singular y no el hombre singular a través de un intelecto como lo concebirá la modernidad. Una inteligencia exenta de cogito, una filosofía que apunta a la felicidad, un texto sustraído al paradigma del autor y una imaginación que juega a la composición, ello define el carácter materialista de la noesis averroísta.

Occidente

A grandes rasgos, podríamos decir que lo decisivo de Averroes, en quien desemboca toda la *falsafa* y su noética, consiste en haber radicalizado aún más, la dimensión “separada” del intelecto y haber subrayado que su dimensión “pasiva” que define al intelecto material no era sino “algo” que verdaderamente existía como potencia. El legado de la noética averroísta consiste, precisamente, en haber ofrecido a Occidente una concepción del intelecto material como un “cuarto género del ser” y, en ese sentido, en haber abierto las condiciones para concebir una ontología medial. Sólo se podrá pensar la potencia *qua* potencia desde esta extraña invención asumida por la *falsafa* y popularizada en Occidente, primero, bajo el nombre de Averroes, luego bajo las diferentes máscaras en las que los nombres de Spinoza y de Marx actualizarán el temblor de aquella *fan-*

tología que una vez definió a la *falsafa*.

En ese registro, el intelecto material no sólo se presenta como aquella sustancia que sobrevive a la muerte de los individuos, sino que sobre todo, asume un carácter *transindividual*: un Otro que nos atraviesa en el que sólo somos sus usufructuarios. Pero el término “Otro” no designa aquí a un sujeto de la enunciación, sino mas bien, su falta. El “Otro” es un común porque no es un “quien” que pueda identificarse, no es un sujeto de enunciación al que pueda dirigirse, sino una sustancia impersonal y única para todos los hombres. Así, los hombres singulares serán múltiples, sólo en la medida que participan, a través de la imaginación, de la sustancia común que define al intelecto material. De esta forma, podríamos decir que la fórmula que define a la noética averroísta será ésta: a un solo intelecto común, múltiples almas individuales.

La deriva occidental será muy diferente. Con la firma de Tomás de Aquino entre otras, esa potencia común se interiorizará en la figura *oikonomica* de la “persona”, en una operación “contra-averroísta” que hará del intelecto una sustancia interior en virtud de la adopción de la otra posibilidad ínsita al *De Anima* de Aristóteles y de sus posteriores traducciones: que el “alma” como “forma de un cuerpo natural organizado” resultará radicalmente inseparable respecto del cuerpo “según el ser”. En efecto, la tesis sostenida por Tomás, será que alma y cuerpo serán inseparables en Aristóteles, pero que en el caso del intelecto éste se torna separable sólo como un “modo de operación” y no de manera ontológica. El intelecto estará, por tanto, unido al cuerpo individual que sólo en virtud de su pro-

pia actualización podrá separarse. A diferencia de Averroes, para Tomás la separación tendrá un estatuto óntico, que se circunscribirá única y exclusivamente al “modo de operación”.

Con ello, Tomás podrá desafiar la dimensión *fantológica* de la noética averroísta planteando dos objeciones: a) el intelecto es sustancia separada del cuerpo, según el ser y b) el intelecto es uno para todos los hombres. Con la interiorización del intelecto en el cuerpo individual, Tomás garantiza que la difracción entre vida e intelecto, entre viviente y humano abierto por la *falsafa* y el averroísmo, sea suturado: el niño podrá ser considerado “persona”, precisamente porque llevará consigo el intelecto que le permitirá conducir su cuerpo. Así, la fórmula averroísta de, a un intelecto, múltiples almas, se *invierte* en la fórmula tomista: a múltiples intelectos, múltiples almas. El usuario del intelecto, el hombre singular pasará desde Tomás de Aquino, a ser un propietario del mismo sustituyendo así la *fantología* heredada por la *falsafa* por la *cogitología* consumada por los modernos.

Afirmación del gobierno eclesiástico después de la “arabización” de Occidente, y destrucción de la *fantología* averroísta declarándolo no sólo como una “herejía” que atenta contra la fe católica, sino también, como una “perversa deformación” de Aristóteles. Anti-católico y anti-filosófico, el Occidente latino encuentra en Tomás de Aquino la firma con la que expulsará al averroísmo tanto de la Iglesia como de la Filosofía, tanto de la fe como de la razón, tanto del poder espiritual como del poder secular. A esta luz, la *fantología* de la filosofía quedará cada vez más disminu-

da, hasta que desde el siglo XVI, con los modernos, la imaginación dejará de estar presente como problema filosófico. Quizás, la empresa tomista se habría consumado en la modernidad, a pesar que el averroísmo habría sobrevivido como su sombra para recordar la *fantología* de la existencia y plantear que el intelecto es separado puesto que, por sobre todo, no puede ser ni un “cuerpo, ni una potencia en un cuerpo”.

Referências Bibliográficas

LIBERA, Alain De. Pensar en la edad media, Ed. Anthropos, Barcelona, 2000.

IBN RUSHD, Abu-l-Walid (Averroes). Sobre el intelecto Ed. Trotta, 2004.

IBN RUSHD, Abu-l-Walid (Averroes). Exposición a la República de Platón. Ed. Tecnos, Madrid, 1986,

AL FARABI, Abu Nasr. La ciudad ideal, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

ARISTÓTELES. Acerca del alma Ed. Gredos, Madrid, 1998.

AVERROÈ, Lettera di Ibn Rushd sulla possibilità di congiunzione con l'intelleto attivo, traduzione di Moshe Narboni, En: Augusto Illu-

minati (ed), Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia sull scriti di Ibn Rushd sull d'anima. Ed. Manifesto Libri, Roma, 1996.

COCCIA, Emanuele. Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. La potencia del pensamiento, En: Giorgio Agamben La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 351-368.

AGAMBEN, Giorgio. Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003

AGAMBEN, Giorgio. Níne, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2007

GIGLIONI, Guido. Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroes's notion of the imagination and its Renaissance interpreters. En: Anna Akasoy. New York/ London, 2013.

IBN BAYYA (Avempace), Tratado de la unión del intelecto con el hombre. En: Ibn Bayya (Avempace), Carta del adiós y otros tratados filosóficos. Ed. Trotta, Madrid, 2006.

ROZITCHNER, León. La cosa y la cruz, cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín), Ed. Losada, Buenos Aires, 1998.

ALTHUSSER, Louis. Para un materialismo aleatorio. Ed. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 39.

FAKHRY, Majid. Averroes. His life, Works and Influence. Ed. Oneworld, Oxford, 2008,

HEIDEGGER, Martin. ¿Qué significa pensar? Ed. Trotta, Madrid, 2005.