

UNA SOLUCIÓN INTEGRADA, A PARTIR DE LA MÍSTICA ISLÁMICA, A LOS PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA TESIS AVERROÍSTA DEL INTELLECTO EN POTENCIA

CARLOS I. MEDINA LABAYRU
Universidad de Valparaíso, Chile

RESUMEN: El presente artículo indica la consistencia interna de la teoría de las imágenes, del *tasāwwaf isrāqī*¹, con la celebre teoría de Averroes, sobre el *intelecto en potencia*. En segundo lugar, muestra que la eschatología elaborada por el *'irfān šī'ī*², en la línea de Mullā Sādra, válida, en particular, una visión de conjunto que abarca tanto la teoría de las imágenes —en la concepción del *'ālam al-miṭāl*³—, y la tesis averroísta sobre el carácter separado del *intelecto en potencia*. El resultado de esto es una visión sintética, desde el punto de vista islámico, al explicar tanto los aspectos gnoseológicos como ontológicos, del problema del conocimiento, y de la existencia humana.

PALABRAS CLAVE: *'irfān*, *tasāwwaf*, *intelecto en potencia*, Averroes.

An integrated solution from the islamic mysticism to the problems stated by the averroist theory of the «intellect in potency»

ABSTRACT: The present article shows the internal consistency of the *tasāwwaf isrāqī*'s theory of images, with the outstanding Averroist's theory of the *intellect in potency*. Secondly, it points out that the eschatology elaborated by the *'irfān šī'ī* aligned with Mullā Sādra, validates, in particular, a holistic vision that includes the theory of images – in *ālam al-miṭāl*'s conception – and the Averroes thesis about the separate character of *intellect in potency*. The result of this is a summarised vision, from the Islamic point of view, since it explains the problem of knowledge and human existence not only from the gnoseological point of view but also in its ontological aspects.

KEY WORDS: *'irfān*, *tasāwwaf*, *intellect in potency*, Averroes.

1. LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS ISLÁMICAS EN TORNO AL *TAUHĪD* Y LA *HĪKMĀT*

La posición epistémica adoptada tempranamente por el pensamiento islámico se fundaba en la concepción de una *ciencia integral*. La serie de los escritos de los pensadores griegos, sobre todo de Platón y Aristóteles fueron considerados, en el ámbito islámico, como un cuerpo de conocimiento orgánico; como la «ciencia de los antiguos». Esta ciencia ofrecía unos principios para la elaboración de la *Ciencia* en sí misma. Lo que significaba la *epistème politiké* aristotélica, más el conjunto de los textos de Platón y de los neoplatónicos, no era para los filósofos musulmanes el cuerpo de conocimiento de una determinada disciplina teórica,

¹ El *tasāwwaf* es, propiamente, el *sufismo*. En general, es el nombre dado a la mística en el ámbito *sunnita*. La palabra *isrāqī* significa oriental. El *tasāwwaf isrāqī* representa el sufismo que continúa la filosofía oriental de Avicena.

² El *'irfān* es la mística islámica, o sufismo, en el ámbito *šī'ī*.

³ Mundo de las imágenes.

caracterizada a diferencia de otras —con las que tendría que coexistir—, por su distinta manera de abordar los problemas. La «ciencia de los antiguos» era un prolegómeno donde se encontraban más bien, en parte, los principios fundamentales de la única Ciencia Islámica, o *Hikmāt*⁴.

Esto remite a la concepción de un *Conocimiento* único, cuyo principio epistémico, en último término, ha de ser el *tauhīd*⁵. En el caso de la *falāsifa*, la ordenación de sus contenidos fue definida por Al-Fārābī, en este contexto, como los principios de una Ciencia Política (Gómez Nogales, 1980). Por su parte, la gnosis se centró en los aspectos escatológicos —entre otros—, pero en ambos casos, sus contenidos se fundamentan en el *tauhīd* como un principio de unificación de la ciencia. El *tauhīd* no es en sí mismo una disciplina, o campo del conocimiento específico, sino que constituye, en efecto, una operación espiritual. En este sentido puede formularse como un principio epistémico general para los fundamentos del conocimiento en el Islam. En la medida que hagan efectivo el *tauhīd* en su examen, los conocimientos parciales de las distintas disciplinas constituyen separadamente los contenidos de la *Hikmāt*. El *tauhīd* representa así, en términos amplios el criterio del *entendimiento* invocado en el Corán.

En suma, la concepción de la Ciencia Única, bajo el concepto de *Hikmāt* muestra una unidad y continuidad en el contenido de conjunto de las disciplinas de la gnosis (*tasāwwuf* e *irfān*) y de la *falāsifa*. En esto, más que subrayar las diferencias entre ellas, por su método, se debe indicar su continuidad interna, reconociendo su contenido islámico.

2. LA DOCTRINA ONTOLÓGICA DEL INTELECTO

En el ámbito concreto de la doctrina del intelecto, la integración requerida⁶ ha de poner en relación la concepción del intelecto, como entidad separada del hombre, con la doctrina de la *imagen* —y del *‘ālam al-miṭāl*—, desarrollada por la mística.

Uno de los problemas fundamentales en el origen de la *falāsifa* fue la interrogación acerca del *intelecto*. Lo que se buscaba era el principio que autorizaba, y sancionaba la manera del conocer humano, independiente de la revelación profética (Ramón Guerrero, 2004: 50,51). El mismo Corán invitaba a esta búsqueda, pues aludía expresamente a la capacidad de este conocimiento en el hombre. Por esto la *falāsifa* volcó toda su atención, y comprometió su energía intelectual en la interpretación de los textos de los antiguos que a partir de la teoría aristotélica examinaban el problema del intelecto. En estos términos desarrollaron

⁴ La *Hikmāt* representa la «ciencia» en un sentido más amplio, como sabiduría. Es una ciencia, por tanto, que abarca los ámbitos teórico y práctico (moral, espiritual) del conocimiento.

⁵ El *tauhīd* es el principio de la unidad de Dios. Asimismo constituye el fundamento espiritual para la unidad del conocimiento.

⁶ La integración entre determinados contenidos de la mística y de la *falāsifa*.

ellos mismos su propia visión al respecto. La teoría que culminó en Averroes, centrada en un modo específico de aproximarse al problema del intelecto, define el campo de la investigación realizada por la *falāsifa*. La base de esta teoría es la doctrina del intelecto en potencia, y el entendimiento agente.

Una característica fundamental de la indagación llevada a cabo por la *falāsifa* es que, desde un principio, ésta no fue una investigación sobre el intelecto entendido como una función o facultad humana, sino en el sentido estricto de su *entidad*. El intelecto más que algo psicológico es una realidad cósmica que, en principio, no es necesariamente nada humano. Así concebido, el problema teórico del intelecto es intrínsecamente *ontológico* y se disminuye artificialmente su rango si se lo considera una teoría del conocimiento aislada, o sólo *gnoseológica*. Asimismo, en todo su ámbito, el problema es también *escatológico*. Véase que si el intelecto es de hecho un ente, ya no conviene, de modo único, interrogarse sólo por su realización individual en el pensamiento de un sujeto. La pregunta se plantea ahora en relación al intelecto en su carácter absoluto, o bien, en el espacio definido por su propio universo, o su propia posibilidad. Desde esta perspectiva el intelecto es algo que trasciende al hombre, o a este hombre, y funda con ello una posibilidad trascendente del hombre *en* el intelecto. Esto convierte el problema en un asunto escatológico para el individuo.

3. EL INTELECTO COMO UN ENTE SEPARADO DEL HOMBRE

El pensamiento de Averroes constituye la última fase en el desarrollo de la sistematización teórica de la *falāsifa*. Como es sabido, Averroes concibe al intelecto como un *ente* separado de la consciencia humana. En principio, «el ser del pensamiento no tiene ninguna relación inmediata y privilegiada con la humanidad. (...) El ser del pensamiento nunca es simple afección de una psiché humana» (Coccia, 2008: 154).

La separación del pensamiento respecto del hombre se reconoce en las condiciones propias de la infancia y del estudio. Respecto de lo primero, sostiene Averroes que cuando decimos que un niño es inteligente en potencia, podemos entender esto como que el intelecto material «es receptivo en potencia y unido con nosotros en potencia» (Averroes, 2006: 133). Es decir, la verificación de que el hombre no siempre actualiza el pensamiento; de que tiene que esforzarse por alcanzarlo en determinados momentos felices y que, por el contrario, la normalidad de su tiempo se encuentra inmerso en la estupidez (o en la infancia), nos remite directamente a constatar la separación ontológica del Intelecto respecto de la consciencia, o de la psique humana.

La *fractura constante* entre lo que se supone la esencia del hombre, como naturaleza racional, por una parte, y la condición efectiva y habitual del hombre sumergido en la infancia, constituye, por tanto, un primer signo del verdadero lugar del Intelecto. Como dice Coccia: «La estupidez, la infancia, el sueño, el error no son simples determinaciones negativas que denotan una ausencia.

Son, si se las determina positivamente, la prueba y la experiencia de que el conocimiento existe no como posesión esencial de la vida individual, sino como posibilidad absoluta e independiente» (Coccia, 2008: 142).

La situación del estudio muestra también esta condición del Intelecto. «Para que algo como el estudio sea posible, el conocimiento debe poder darse como potencia y posibilidad independiente y separada de la existencia del sujeto individual y no como su posesión o pertenencia, ni como un saber desde siempre poseído» (Coccia, 2008: 152).

La condición del *intelecto en potencia* es, en efecto, la de ser una *potencia pura*, o una *posibilidad absoluta*, o el *ser puro de la pensabilidad*. Es el «lugar metafísico» donde las cosas devienen pensables. El hecho que esta posibilidad no es algo «ya actual» en el hombre, sino «una potencia que no le pertenece», implica que la pregunta propia de la filosofía ya no versa sobre la certeza o la verdad de los pensamientos, sino más bien sobre la posibilidad trascendental del pensamiento en sí mismo. «El intelecto —en tanto separado— es la perfección primera no de aquél o de este individuo, sino de la humanidad como tal presente en cada uno de los hombres» (Coccia, 2008: 149)⁷.

El *intelecto en potencia*, en cuanto lugar metafísico del pensamiento, se constituye como un *medio ontológico*. Comúnmente se establece un parangón figurativo con la condición especular de las imágenes, o bien con la condición de una mera transparencia, como medio neutro de la visibilidad. Así, el espejo, o la transparencia es el medio donde se reflejan o realizan unas formas. De un modo análogo se concibe al *intelecto en potencia* como el campo trascendental de las formas cognoscibles. Aquí, en esta idea de un campo, o *tópos* metafísico, se subraya que la experiencia del conocimiento no consiste fundamentalmente en algo psicológico.

Naturalmente, esta concepción del intelecto como un *ente* separado y real, implica la pregunta sobre la ubicación y carácter de un *ente* tal, pues ya no puede hallárselo —en sí mismo— en la subjetividad propia de la consciencia «la teo-

⁷ Este carácter trascendente del intelecto reproduce asimismo la concepción farabiana del *intelecto agente*, que también se presenta como separado, lo que sugiere ya la dirección ontológica que caracteriza, en su conjunto, a la indagación de la *falāsifa*. No debemos confundir, de todas formas, la realidad del *intelecto agente*, en Al-Fārābī, con la entidad del *intelecto en potencia* en Averroes. Lo que es común a los dos pensadores es la idea de una entidad real del intelecto separado ontológicamente del sujeto individual. Pero la delimitación de los ámbitos de acción propios, y el lugar específico de cada una de las instancias del intelecto, en su carácter *en acto*, *en potencia*, o *en la mediación del intelecto agente*, se va precisando sólo luego. Con Averroes, efectivamente, la definición del *intelecto en potencia* se vuelve más prolija, y alcanza una descripción más orgánica. El rasgo particular en este sentido está dado por el reconocimiento del *intelecto en potencia* —él mismo— como un *tópos uranos*. Al-Fārābī en principio, parecía identificar este *tópos* o *lugar metafísico* con el *intelecto agente*, al cual ubicaba inmediatamente bajo el cielo de la luna. La perspectiva del averroísmo, no obstante, permite aclarar mejor la dinámica interna entre las instancias del intelecto, al atribuir esta entidad topográfica al *intelecto en potencia*, y reservando para el *intelecto agente*, una función más bien impulsora o generadora, del contenido de este intelecto, o de sus posibilidades para el hombre, en un pensamiento efectivo.

ría de la consciencia o de la subjetividad debe ser sustituida por una topología trascendental, que comience por describir las características peculiares de este lugar de pensamiento, eterno, inmaterial y único para todos los hombres» (Coccia, 2008: 149). La fundamentación de esta topología debe partir por consignar primero el modo como se reproducen las formas en este campo, pues esto ha de darnos los caracteres del medio mismo. En este *tópos*, o campo metafísico las formas son desprovistas de su naturaleza temporal y espacial terrena, así como de su posibilidad de cambio y transformación propias de la existencia contingente. Las formas, podría decirse, son abstraídas ontológicamente, a su condición eterna. Esto nos permite definir la naturaleza del *intelecto en potencia* como el lugar metafísico, o el campo trascendental en el cual las formas existen *en su pura cognoscibilidad*. A partir de este punto, la interrogación por este lugar en concreto, la *topología trascendental*, cobra su total sentido, pues pone a la vista la radicalidad de la pregunta, que se refiere a un lugar físico efectivo, y real. En efecto, «afirmar la unicidad del intelecto material (en potencia) —de la sustancia de todo lo que puede ser pensado— significa sustituir la cuestión de la subjetividad del pensamiento por la de la medialidad. La posición de la noción de intelecto material responde a la exigencia de definir la cuestión de la subjetividad dentro de la cuestión más vasta y más concreta de la medialidad. Esta última puede formularse en estos términos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidades físicas de la existencia de una forma como cognoscibilidad y pensamiento? Es evidente que el hombre —sobre todo si se lo considera como este hombre— no podrá constituir una respuesta adecuada a un enigma semejante. Una idea tiene una temporalidad y una naturaleza físicamente (es decir, naturalmente) distintas de las del individuo» (Coccia, 2008: 266).

La constitución de un campo físico, o de una *física de las ideas*, es el punto crucial donde la sistematización averroísta de la teoría del intelecto, como síntesis final de la perspectiva de la *falāsifa*, se va a integrar con la doctrina del *mundus imaginalis* —del *‘ālam al-miṭāl*— aportada por los místicos del *tasāwwuf* y de la filosofía *išraqí*. La *física de las ideas*, que describe el *medio del intelecto en potencia*, constituye la física propiamente tal de la *geografía imaginal*; es el campo de la *Imaginación Activa*, tal como la conciben los pensadores del *sufismo*. El esclarecimiento de esta circunstancia implica la integración de los alcances estrictamente gnoseológicos de la teoría averroísta del *intelecto en potencia*, en un cuerpo de conocimiento que abarca la teoría de la imaginación elaborada por el pensamiento *išraqí*, la sistematización espiritual realizada por Ibn ‘Arabi, y el sincretismo esotérico *šī‘í*.

4. EL ROL ACTIVO DE LA IMAGINACIÓN EN EL PROCEDIMIENTO INTELECTIVO

La completación de la teoría ontológica del intelecto, característica de la *falāsifa*, implicaba constatar el papel de las imágenes. El mismo Averroes había planteado en su obra que la conjunción de la consciencia humana —del pensa-

miento subjetivo humano— con la sustancia del intelecto —la sustancia absoluta de todos los inteligibles— es realizada por la imaginación. Sólo a partir del examen de las condiciones de la imaginación se puede obtener una explicación cabal de la génesis del conocimiento humano. La doctrina de la *imaginación activa*, propuesta por el *sufismo*, constituye el aporte definitivo para esta completación de la teoría.

Para ver esto se debe observar que existen propiamente dos movimientos, o dos procesos, que son recíprocos, pero que deben distinguirse. En la esfera —o en el espacio— trascendental del *intelecto en potencia*, deben explicarse dos cosas. Primero como se verifica la *abstracción* de las condiciones sensibles concretas, para que las cosas devengan inteligibles, en estado puro, y segundo, como se produce asimismo la *sensibilización* de estos inteligibles en el pensamiento individual de un sujeto humano. El segundo proceso es operado por la imaginación activa, de modo que identificar aquí la participación de la imagen es fundamental. El aporte decisivo de los escritos del *tasāwwuf* consistió, en este punto, en desembozar, mediante su propio examen, los modos particulares que verifican este proceso, así como aclarar que en éste, la imaginación ocupaba un lugar esencial activo, que no suponía sólo las condiciones de la subjetividad material sensible. Esto implica identificar, en suma, al igual que en el caso del intelecto, un papel activo para la imaginación, o una imaginación activa (agente) que no tenía que ver con la materia (*hýlica*).

La explicitación completa de esta intervención de la imaginación, así como sobre el modo de esta intervención, no se realiza plenamente en los escritos de la *falāsifa*. El trabajo de la *falāsifa* se concentró, en particular, en aclarar la condición del intelecto. Averroes se limita a enunciar que el *intelecto agente* es el *abstractor* de las formas sensibles. Es el *intelecto agente*, pues, el que al abstraer las formas de su materia *hýlica*, las despoja de sus accidentes terrenos, y las coloca así como inteligibles puros en el campo trascendental del *intelecto en potencia*, que opera entonces como un *receptor*. Aquí, en esta instancia, las formas subyacen, como ya hemos advertido, en su carácter más abstracto, como posibilidades de pensamiento. El intelecto en potencia —como hemos dicho— es el ser puro de la pensabilidad; es la posibilidad absoluta del pensamiento, como un campo metafísico donde las formas se ubican como pensamientos potenciales de los hombres, pero que en ese lugar donde se encuentran en su estado puro no tienen —en principio— ninguna afinidad con lo humano.

La intervención del *intelecto agente* permite explicar el proceso genético de la abstracción ontológica de las formas. En este sentido, es el *intelecto agente* propiamente el que hace posible la realidad del *intelecto en potencia* como un ente separado. Es el *intelecto agente* de hecho el que crea, u origina efectivamente, este ámbito de un espacio apartado del hombre, como un campo trascendental, al aislarlo del plano humano de la subjetividad. El *intelecto en potencia* recibe a los inteligibles puros y los alberga en su campo. Pero es el *intelecto agente* el que ha operado esta separación en sí misma del Intelecto, al efectuar la abstracción —o la reducción ontológica— de las formas, desprendiéndolas de las condiciones materiales realizadas en el plano de la experiencia individual.

Esta concepción del *intelecto agente* como un *abstractor*, no explica por sí mismo —no obstante— el proceso inverso, que es cómo se une ese pensamiento, en estado puro, a una consciencia humana. Queda en pie todavía el enigma de cómo los pensamientos, o las formas, en ese estado de pureza no humana, se actualizan en el hombre, en pensamientos subjetivos, o como pasan de la mera posibilidad, a ser aprehendidas —o experimentadas— por una consciencia, o por una mente individual.

Si lo enfocamos exclusivamente desde el punto de vista gnoseológico, pareciera ser que el problema podría plantearse, aunque en términos parciales, bajo la óptica particular de la teoría kantiana del esquematismo. Se trata de preguntarse sobre la condición que hace posible la *sensibilización* de los *conceptos puros*. Es decir, el *esquema* (Kant, 1984: 185-189). Así, los conceptos puros, o las categorías kantianas podrían equipararse, en el marco del averroísmo, a los fundamentos para el pensamiento colocados en su forma abstracta en el *intelecto en potencia*. El esquema realizaría en este cuadro el proceso inverso del *abstractor*, o del *intelecto agente*, y coincidiría con la función que Averroes atribuye a las imágenes.

Debemos apresurarnos aquí no obstante y consignar que esta equivalencia no es nada exacta y que por tanto, necesariamente, debe desecharse. La razón es que ignora el sustrato central de la sistematización teórica del averroísmo —y no sólo del averroísmo sino de toda la *falāsifa*—, respecto de la condición *óptica* del Intelecto. La condición del intelecto como un *ente* tiene además determinadas implicancias sobre las cuestiones existenciales últimas más importantes para el hombre. Esto, en suma, pone inconvenientes mayores, y demuestra que no es posible reducir la teoría del intelecto de la *falāsifa*, a una especie de «teoría del conocimiento», en la modalidad de Kant, o en general, como lo entiende la filosofía moderna.

La sistematización teórica de la *falāsifa* —sobre el intelecto— es una ontología, no una gnoseología. La distinción con la teoría de Kant se refleja en los resultados que permiten cada una. En el sistema kantiano, la indagación sobre el esquema se diluye en la concepción del *tiempo*, como esquema fundamental. Heidegger ha rescatado las referencias a la imagen suscritas por Kant en su teoría del esquematismo para afirmar que el esquema es verdaderamente la imagen, o lo que el llama, la *imagen-esquema* (Heidegger, 1973: 80-100). No obstante, Heidegger cierra esta interpretación en el contexto de su propia filosofía existencial, y entiende las cosas bajo la premisa, nada de inocua, de la finitud de la intuición humana, y del hombre mismo. Si bien esta lectura, por tanto, gana en el énfasis dado a la función de la imagen en el esquematismo, extravía el camino hacia una posible fundamentación ontológica del intelecto. Ésta habría tomado efectivamente, la condición de la imagen como el sustrato de base del análisis, pero dejando abierto este examen a la posibilidad más amplia de su contenido íntegro en vez de cerrarlo prematuramente sobre la base de un enfoque «escatológicamente» escéptico.

El cimientto metafísico de la comprensión islámica preserva al argumento sobre la condición del intelecto de quedar aprisionado en este escepticismo

característico del pensamiento occidental moderno. Esto hace posible que podamos pasar del enfoque particular de la *falāsifa*, a los contenidos de la tradición del *tasāwwaf* y de la filosofía *isrāqī* de manera directa. Esta ductilidad en el tránsito recíproco entre los contenidos estrictos de la filosofía y de la gnosis, no es posible, en cambio, cuando la filosofía pretende cerrar la explicación del todo en un intento racionalista y hermético de sistematización, que busca acercar la filosofía a las ciencias empíricas⁸, o bien cuando aún sin obrar de este modo, carece de un sustrato intrínseco para vincularse a determinados contenidos metafísicos conseguidos de otros modos que la mera deducción racional⁹.

5. LA CONCEPCIÓN DEL 'ĀLAM AL-MITĀL EN LA GNOSIS ISLÁMICA COMO UN COMPLEMENTO A LA TEORÍA DEL INTELECTO

La condición ontológica de la teoría del intelecto, elaborada por la *falāsifa*, constituye la nota distintiva que permite su ensamblaje con los contenidos de la mística. Dentro de este contexto, la *noética* de Averroes concede la estructura y los elementos fundamentales para una síntesis ulterior, así como para el esclarecimiento de su enlace descrito con el *tasāwwaf isrāqī*. La formulación de un intelecto material —o en potencia— como campo trascendental de los inteligibles, vincula, en efecto, el problema gnoseológico de las formas —esto es, el proceso intelectual para el acto del pensamiento—, con la pregunta ontológica respecto de su existencia efectiva. Esta existencia de unas formas, exige una *física de las ideas* —o de las formas— cuyo más amplio y completo desarrollo puede encontrarse sólo en determinados escritos del sufismo, y de la tradición de la filosofía oriental, o de los *isrāqīyyūn*. Antes de abordar estos contenidos, debemos especificar este nexo con la sistematización final de Averroes.

Averroes plantea que el principio mediante el cual el *pensamiento en potencia* deviene *pensamiento en acto* —de un sujeto determinado— es la *imagen*. Son las imágenes, o los fantasmas de los hombres los que operan la conjunción de la consciencia humana con la sustancia del intelecto, y realizan así la sensibilización de los inteligibles puros, que el *intelecto agente* ha abstraído. Esta determinación sensible no es sólo material en el sentido que se realiza «en» el alma corporal, o en el alma mientras ocupa un cuerpo. El hecho que se realice por la

⁸ En efecto, aunque el argumento de Heidegger se mantiene estrictamente dentro de lo filosófico, al tomar no obstante como premisa la finitud del hombre, toma con esto, como base, una evidencia empírica, o biológica, que es; *que los hombres mueren*. Esa finitud es cierta, entonces, pero sólo como existencia en este mundo, y nada dice de una supervivencia en otra forma y lugar. La afirmación que el hombre es finito, por tanto, se basa en evidencia de este mundo, por tanto, empírica, y en este sentido, *biológica*, o *científica*.

⁹ En el caso particular del averroísmo —para ver nuestro caso— la conocida concepción biologicista de la «psicología» no se extiende a su *noesis*. El intelecto no es un asunto psicológico sino directamente metafísico, y ontológico. No es algo que pueda estudiar el biólogo, o que caiga en este campo (Martínez Lorca, 2004: 37). Así, los problemas de la vinculación del intelecto con la psiquis humana no se pueden agotar meramente desde esta perspectiva.

imagen —la cual responde a la sensibilidad de los sentidos «externos», o «de cara al exterior»—, no implica que el lugar donde acontezca este proceso esté ubicado en el hombre.

En cambio, como hemos visto, es estrictamente el campo separado del *intelecto en potencia*, el medio trascendental donde se verifica tanto la abstracción del inteligible puro, que deviene cognoscibilidad pura, obtenida por el *intelecto agente*, como asimismo, donde el pensamiento se vuelve *forma*, o ente *sensible* (visible internamente), por la operación de una imagen. Hablamos de *intelecto* de hecho allí donde se articula una idea completa, no sólo donde se da el concepto puro, ascépticamente, en el sentido, por ejemplo, de las categorías kantianas. Por algo Averroes, como los autores a los que comenta, hablan todos ellos de *formas*. Esto remite a una idea sensible (visible), no sólo al algoritmo para formar las ideas; no son las «condiciones de posibilidad del pensamiento», sino el pensamiento mismo, lo que se verifica en el campo trascendental, o metafísico, del *intelecto material*.

La idea se conforma en este plano metafísico del espacio, o del campo del intelecto potencial. No se produce en el *pneuma* o psiquis del alma. Éste es sólo un receptor biológico (fisiológico), o de estímulos materiales en la tierra, pero la sensibilidad del pensamiento de las formas puras se produce en otro lugar, en un *tópos uranos*, o metafísico, que es el campo del *intelecto potencial*. La situación del alma en el cuerpo es condición biológica para la producción de la imagen, pero no es la condición metafísica. Tenemos que ver ahora que esta condición metafísica es su pertenencia a un campo de *luz imaginal* que corresponde al plano de aquello que la tradición del pensamiento *iṣrāqī* denominó la *Imaginación Activa*. La tradición que elabora los contenidos de esta teoría (de la imaginación activa) reúne a un conjunto de pensadores que pertenecen a distintas corrientes de la filosofía mística en el Islam. Abarca la filosofía oriental desde Avicena, el misticismo de Ibn Arabi, y a partir de Suhrawardi también la importante línea —particularizada en función de elementos *ṣī'itas*— de los escritores iraníes del *irfān*, hasta el siglo XIX.

6. IMAGINACIÓN ACTIVA E INTELECTO

La condición de una *imaginación activa* no ha sido desarrollada, por lo común, en el cuerpo de conocimiento de la filosofía occidental. Esto ha dificultado, como advierte Corbin, la concepción de la imaginación como una instancia gnoseológica necesaria, a la par con el intelecto. Respecto de este punto, Corbin sostiene lo siguiente: «Hace mucho tiempo que la filosofía occidental, la filosofía «oficial», digamos, arrastrada al campo de las ciencias positivas, no admite más que dos fuentes de Conocimiento. Por un lado, existe la percepción sensible, que aporta los datos llamados empíricos, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. Es evidente que la fenomenología ha modificado y superado esta gnoseología simplificadora. Pero

también es cierto que, entre las percepciones sensibles y las intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó a los poetas lo que hubiera podido situarse entre unas y otras, y que por otra parte ocupaba ya este lugar intermedio, es decir, la Imaginación activa. El que esta Imaginación activa en el hombre tenga su función noética o cognitiva propia, es decir, que nos permita acceder a una región y realidad del ser que sin ella queda cerrada y prohibida, esto es lo que una filosofía científica racional y razonable no podía considerar. De acuerdo con ella, de la Imaginación sólo puede proceder lo imaginario, es decir, lo irreal, lo mítico, lo maravilloso, la ficción, etc.» (Corbin, 1996: 20).

Este pasaje forma parte de los estudios de Corbin sobre la filosofía *isrāqī*. Lo que sugiere, particularmente, es que, en el marco de esta filosofía, la *Imaginación activa* se presenta asimismo, al igual que el *Intelecto* en la *falāsifa*, dotado de una *función noética propia*. El hecho que nos permita acceder a una región especial del ser, significa que alude además a un ámbito ontológico en sí mismo. Corbin agrega: «Lo que caracteriza la posición de los *isrāqīyyūn* (...) es un esquema de los mundos que contrasta radicalmente con el dualismo al que nos acabamos de referir. Este contraste se debe esencialmente al hecho de que, su gnoseología, ajena a este dualismo, da paso, como potencia mediadora necesaria, al poder imaginativo, a esta Imaginación agente que es “imaginadora”. Es una facultad cognoscitiva de pleno derecho. Es ante todo una potencia mediana y mediadora, del mismo modo que el universo en el que se integra y al que da acceso es un universo mediano y mediador, un intermundo entre lo sensible y lo inteligible, un intermundo sin el cual la articulación entre lo sensible y lo inteligible queda íntegramente bloqueada» (Corbin, 1996: 21).

Este intermundo al que se hace referencia al final del párrafo es precisamente el mundo de las formas imaginales, el *mundus imaginalis*. Es el campo metafísico de la *imaginación activa*, lo mismo que el *intelecto material* es el campo donde se ubican los inteligibles abstraídos por el *intelecto agente* y se realiza, propiamente, el pensamiento. Así tenemos la concepción de la imaginación como un *tópos uranos*, en igualdad con el intelecto. Estos antecedentes describen la intrínseca relación que existe entre las concepciones del intelecto y de la Imaginación en la «filosofía» y en la «mística» respectivamente. La función de este *intermundo* es precisamente mediar; es un medio, o un campo trascendental, al igual que el *intelecto en potencia*¹⁰.

7. LA CONDICIÓN LUMINOSA DEL 'ĀLAM AL-MITĀL COMO REQUISITO DEL ACTO INTELECTIVO

La explicación del acto del intelecto plantea exactamente los términos en los que se integran por un lado, la teoría del intelecto posible (en potencia), y por el otro, la teoría de la imagen. Desde un punto de vista puramente gnoseológico-

¹⁰ La diferencia es que uno opera sobre las imágenes, y el otro sobre el pensamiento.

co la mecánica del pensamiento ha quedado esclarecida por la actuación convergente del *intelecto agente* y de la *imaginación activa*. El acto esencial del conocimiento no tiene nada de humano, y cuando lo enfocamos desde esta perspectiva (sólo interesados en su aspecto gnoseológico) debemos atenernos a esta condición. La teoría kantiana había solucionado, o había creído solucionar el problema del conocimiento poniendo al descubierto la actuación del *esquema* como condición última de la sensibilización de los conceptos puros. Ésta (o su equivalente), como hemos visto, constituye sólo una de las partes condicionantes del conocimiento, mientras que la totalidad de su comprensión requiere necesariamente de la actuación de la *imaginación activa*. El *intelecto agente*, como hemos explicado, abstrae al inteligible de su base aparente, o sensible, de la materia. Pero la imaginación debe aportar propiamente la posibilidad para el ente de alcanzar una forma, en un estado humano y, por tanto, la sensibilización propiamente del concepto puro que Kant solo había planteado en el esquema del «tiempo».

La explicitación definitiva del papel de la imagen sólo se obtiene con el estudio de las cuestiones tratadas por el *tasāwwaf iṣrāqī* en relación a la *imaginación activa*. La *imaginación activa* se despliega en el campo trascendental del *mundus imaginalis*. Bajo la influencia decisiva de la gnosis *akbarī*¹¹, y de la filosofía iluminativa de Sohrawardi, este mundo es concebido —por la mística— como un campo (espacio) de sustancia lumínica. «El mundo o plano del ser intermedio que corresponde a la función mediadora de la imaginación, es designado en la “cosmografía” mística como mundo luminoso de las ideas-imágenes, de las “figuras de aparición” (*'ālam mithāl nūrānī*)» (Corbin, 1993: 7). Dentro del marco del *tasāwwaf iṣrāqī* podemos encontrar numerosas referencias explícitas a la naturaleza lumínica del *'ālam al-mithāl 'ālam mithāl nūrānī*. Así, Dā'ūd Qaysarī afirma: «Debes saber que el *mundus imaginalis* (*al-'ālam al-mithāl 'ālam mithāl nūrānī*, mundo de las formas imaginales) es un universo espiritual de sustancia luminosa; por una parte, tiene afinidad con la sustancia material, porque es objeto de percepción y está dotado de extensión; por otra parte, tiene afinidad con la sustancia inteligible separada porque su naturaleza es pura luz»¹². Asimismo, Muhsin Fayd Kāšānī sostiene que el mundo de las formas imaginales «es un universo espiritual (...). se puede equiparar con la pura sustancia inteligible porque está constituido por pura luz»¹³.

Todo indica que esta luz es la misma que es referida en las analogías presentadas por los *falāsifa* —que toman de Aristóteles—, para mostrar la actuación del *intelecto agente* como una instancia que ilumina a los inteligibles realizando con ello el procedimiento intelectual. En el ámbito de la *falāsifa*, no obstante, no se aclara completamente la necesidad ni la función específica de la imaginación. Esto se debe en parte a que la *falāsifa* mantiene implícita —al

¹¹ La palabra *akbarī* significa el más grande. La *gnosis akbarī* se refiere a la gnosis de Ibn Árabí, considerado el *ṣeij* «más grande», o el más grande maestro.

¹² QAYSARĪ, Comentario al *Fusūs al-Hikam*. Extracto citado en Corbin, 1993: 169.

¹³ FAYD KĀŠĀNĪ, *Kalimāt Maknūna*. Extracto citado en Corbin, 1993: 201.

menos en su examen exterior del intelecto— la idea aristotélica de la imaginación como originada en los sentidos corporales (la idea que las imágenes sensibles son todas suministradas por el cuerpo). La posición del *tasāwwaf* es distinta. En cuanto concibe una *imaginación activa* la gnosis aclara, en cambio, el fundamento último de la función de la imaginación. Esta aclaración está en consonancia, de todos modos, con la concepción ontológica del intelecto realizada por la *falāsifa*, y esta es la base para mantener la continuidad, y el perfeccionamiento de esta concepción particular en la obra del *tasāwwaf*.

Los escritos de los místicos muestran que la concepción de la imagen como un ámbito de luz tiene un sentido bastante concreto. Donde sea que esté o se produzca el pensamiento; ya sea en el alma corporal del hombre o bien en otro lugar, debe haber alguna forma de luminosidad que origine el espacio interno de tal manera que puedan tener lugar en él las imágenes. La constatación de este hecho es bastante sencilla. La experiencia interna que tenemos de las imágenes es una experiencia de visión (visual); no es olfativa, ni auditiva, ni táctil. Esta condición, en relación con los entes concebidos por el entendimiento, hace prevalecer el carácter visual, estrictamente imaginativo, de estos entes, siendo menos importante, en cambio, la cuestión de su volumen o su materialidad física como prueba para la sensibilidad táctil¹⁴. Esto nos remite a una *física de las ideas* que como ya hemos explicado no corresponde a la física humana, o de naturaleza *hýlica*. Es así que la condición última de la aparición de las imágenes es la de una suerte de espacio generado por un campo luminoso.

En suma, la posibilidad efectiva de manifestación de las imágenes necesita de la apertura de un espacio donde los entes se muestren; necesita de un *espacio visual*. La cuestión de donde se encuentre este espacio es secundaria, desde un punto de vista gnoseológico, en relación a la necesidad de esa luz que es, propiamente, la que permite la emergencia de este espacio. Dicho de otro modo; la cuestión de donde se produzca esta iluminación, o el acto del conocimiento, no es lo decisivo cuando buscamos determinar la condición fundamental de su posibilidad como conocimiento. Lo verdaderamente importante, el punto crítico, es que al ser con propiedad imágenes, o visiones, necesitan aparecer en un espacio, y el espacio efectivamente cuando es sólo visual, no táctil, aparece cuando se ilumina una región. En lo oscuro no hay espacio ninguno para la visión y no hay por tanto imágenes de nada. Los entes internos que aparecen a la imaginación, necesitan aparecer dentro de un campo de luz.

Naturalmente que este espacio interno —o que nosotros experimentamos como *interno*—, no tiene un volumen físico en el sentido de la materialidad terrestre sino que pertenece a otra física. La sensibilidad interna, por tanto, está dada por imágenes que necesitan de una luz, pero ésta es una luminosidad espiritual (no física, *hýlica*). La cuestión del lugar de este campo de luz; si está en el interior del hombre (en el alma), o en algún otro sitio conduce a evaluar el problema desde un punto de vista más amplio, que complementa el dilema de la gno-

¹⁴ No esperamos de hecho que la concepción mental de la silla conserve intactas las proporciones reales de esta silla física.

sis (del conocimiento) en el sentido de la escatología. La complejidad que adquiere nuestro asunto en relación con este planteamiento, esto es, las especificaciones más particulares como por ejemplo; si la luz descrita está sólo en el interior del hombre, o si lo que está en el interior del hombre es una luz que participa de un espacio luminoso externo, en un *tópos uranos* separado, así como la especificación concreta del grado y consistencia de esta separación, son aspectos — todos ellos— que se plantean en relación con la ontología del hombre, y su destino. Para el caso del problema estrictamente gnoseológico basta con ver la condición de la luz como el esquema abstracto (en términos kantianos) de la sensibilidad imaginativa. En este punto la sistematización final de la *falāsifa* acerca del problema del conocimiento se completa con la teoría de la imaginación aportada por el *tasāwwuf* de los místicos. La obra de Sohrawardi, de 'Ibn Arabi, y en general de la corriente iṣraqī, y la sistematización *ṣī'ūta* del *'irfān*, establecen los fundamentos para la articulación teórica definitiva entre el papel noético de la *imaginación* propuesto en el marco general de la teoría de Averroes —del intelecto en potencia—, y su sentido ontológico como *imaginación activa*.

Una vez completada, no obstante, la explicitación de los elementos netamente gnoseológicos de la teoría del intelecto, ya no es posible desvincularla de la problemática existencial del hombre¹⁵. La ontología es puesta así por la mística en relación fundamental con el conocimiento escatológico.

8. LA LECTURA PARCIAL DE AVERROES EN EL CATOLICISMO. EL PSEUDO-PROBLEMA DE LA NEGACIÓN DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Es necesario entender que la doctrina planteada por Averroes del intelecto en potencia como un ente separado del hombre, no implica la negación de la inmortalidad del alma. Los pensadores latinos que, fundados en este punto, rechazaron la teoría averroísta del intelecto, efectuaron una lectura sesgada de su pensamiento. Probablemente, se hallaron influidos en esto, por el prejuicio de asociar el pensamiento de Averroes a una filosofía profana. Pero una lectura correcta, no sólo de Averroes, sino ya de toda la sistematización del conocimiento aportado por la *falāsifa*, no puede desestimar, en cambio, la unidad intrínseca del pensamiento islámico. Como ya hemos descrito, existe una tendencia, al interior del Islam, hacia la construcción integrada, o la búsqueda constante de una Ciencia única para el conocimiento, o *Hikmāt*. Es conocida la tentativa sintética de los conocimientos realizada por la *falāsifa*. No se debe, por tanto, perder de vista el sentido último de este propósito al interior del pensamiento propiamente islámico, al cual pertenecen los mismos *falāsifa*.

El rechazo a la hipótesis del intelecto separado se funda en una referencia permanente a la concepción biologicista del alma que Aristóteles presenta en el

¹⁵ Como sí podía hacerlo, en cambio, una teoría pura y estricta sobre el conocimiento, como es el caso del sistema kantiano.

De Anima. Aquí se suscribe que el alma opera en conjunción con el cuerpo, lo que implica una necesidad de existencia recíproca. Luego, si es verdad que el intelecto no forma parte del alma del hombre, habrá que concluir que cuando éste muere, el alma muere con el cuerpo.

La polémica posterior sobre este punto se origina en la ambivalencia misma de la obra aristotélica, que en otros pasajes del *De Anima*, así como en otras de sus obras, sugiere que el alma podría ser divisible, o constituirse por partes, una de las cuales, el *intelecto*, sí permanece tras la muerte del cuerpo¹⁶. Santo Tomás asumió sobre esta base que el *intelecto agente* estaba en los hombres, con lo cual salvaba la inmortalidad del hombre, en el sentido que lo concebía como un espíritu o alma intelectual, esencialmente. Pero Averroes planteaba la separación del intelecto. Así, de esto, se pensó equivocadamente que la doctrina averroísta implicaba la negación del alma.

Está en lo cierto López Farjat cuando sostiene que los temas de la inmortalidad del alma y la separabilidad del intelecto constituyen problemas distintos. La alternativa a la concepción tomista no es la negación de la inmortalidad del alma sino más bien una teoría integrada más completa de la cual la obra averroísta es una parte. El discernimiento de la articulación interna del pensamiento islámico descubre la continuidad y la integración de la doctrina del intelecto en potencia de Averroes, con la concepción de la gnosis, sobre el *'ālam al-mithāl*.

Cuando el sincretismo del *'irfān šī'īta* elaboró su concepción escatológica, estableció los principios para una teoría de conjunto de los contenidos del *tasāwwuf* sobre el *'ālam al-mithāl*, y la teoría del intelecto en potencia como separado. Debemos explicar ahora las particularidades de esta integración.

9. LA CONSTITUCIÓN FÍSICA DEL ALMA Y EL «ACTO DE EXISTIR»

En el *Kitāb al-Hikma al-'aršīyya* («Libro de la Teosofía del Trono») Mulla Sādra despliega una serie de argumentos para explicar la condición ontológica de las imágenes en su relación esencial con la ontología del hombre y de sus actos. «Todo lo que el hombre se imagina —dice— todo lo que percibe en realidad, sea cual fuere esta percepción, inteligible o sensible, en este mundo o en el más allá, todo ello constituye otras tantas cosas inseparables, indisociables de su yo esencial. Mejor dicho, lo que es para él objeto de percepción es algo que existe en sí

¹⁶ En *Metafísica* XII, 1070^a22-25, dice Aristóteles: «En cuanto a si, además, permanece algo después, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento» (Aristóteles, 1998: 475). Asimismo en *Sobre el alma* II,1, 413^a3-10: «Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada de opone, si embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno». Citado por López Farjat, quien observa que en este pasaje, aunque Aristóteles no lo asegura, admite al menos la posibilidad de que el intelecto, en cuanto no es entelequia de cuerpo alguno, pueda estar separado (López Farjat, 2005: 588).

mismo, y no en algo ajeno a él». La explicación de Sādra se dirige aquí a mostrar que la percepción que nosotros tenemos de los objetos materiales de este mundo, constituye nada más una percepción accidental, o representativa de una forma que está presente en la percepción que experimenta el alma, como una forma imaginal en el *Malakūt*¹⁷. En este sentido es que «de todas las realidades que el hombre ve y contempla», tanto en el más allá como en este mundo, «no hay ninguna que sea extrínseca a él mismo, a la esencia de su alma, ninguna que sea distinta o se pueda separar de su propio acto de existir». El punto de atención en este pasaje debe centrarse en la condición que enuncia Mulla Sādra como el «acto de existir». El «acto de existir» no se refiere primeramente a la consciencia, o a la experiencia subjetiva, sino precisamente a los actos, a la conducta del hombre. Es esto lo que en definitiva nos pertenece, y lo que constituye en realidad nuestra existencia. No es la experiencia que tenemos de nuestra propia existencia, fundada en pensamientos, o bien en imágenes.

La serie completa de los actos de la existencia repercute, para el individuo, en la forma que adquiere su alma, a la cual propiamente modelan. El requisito de esta modelación es una determinada *constitución física* del alma. El alma, en la concepción del *tasāwwuf* iluminativo es una forma de luz en estado fluido (luz-ser en estado fluido, *nūr wuḥūdī dā'ib*), pero esto no implica ni a las imágenes ni al pensamiento en sí mismos. Esto comporta una disgregación aparente entre el alma y el pensamiento. La dificultad que está implícita en el enfoque que presenta Mulla Sādra parece radicar en el mismo problema que motivó, y nutrió históricamente, los ataques contra el averroísmo, en el supuesto que la separación ontológica del intelecto implicaba la negación de la inmortalidad del hombre. En este contexto, en particular, la cuestión consiste en determinar donde está el hombre, si en el alma, como sustancia de luz incorporada en el cuerpo, o bien —en cambio— está en su pensamiento, y experiencia imaginal, en el *Malakūt*, donde verifica propiamente el *acto de su existencia*.

La comprensión profunda del contenido del *'irfān* que desarrolla sus contenidos en la línea de Mulla Sādra, puede mostrar en qué sentido se trata esto sólo de un problema aparente. Se puede mantener todavía la independencia ontológica del *intelecto en potencia*, y asimismo la inmortalidad del alma, entendiendo simplemente que estamos frente a una disgregación temporal (*sui generis*) de los elementos del ser. La comprensión de estas condiciones requiere de una explicación más o menos extensa, que debemos desarrollar a continuación.

Concentrémonos, en principio, en las condiciones esenciales del alma. Esta es una sustancia de luz-ser fluida. El territorio del *Malakūt* constituye la totalidad de este compuesto pues corresponde al campo *físico* de las almas. En las condiciones terrestres, en las que concebimos al hombre como un compuesto de alma y cuerpo, encontramos entonces la luz del *Malakūt* (el alma) ubicada también al interior de nuestro cuerpo. La parte que nos corresponde de la totalidad de ese campo (de luz-ser o del *Malakūt*) es tan sólo la porción de sustan-

¹⁷ El *Malakūt* representa la región del *mundus imaginalis* reservada a las imágenes puras.

cia que constituye nuestra alma. Esta es como una gota respecto de su Océano (*Malakūt*). Así, al momento de la muerte, liberada del cuerpo, se puede expandir ella precisamente como alma-sustancia de luz líquida que se absorbe en un Océano que está compuesto de su misma sustancia, o que constituye su *totalidad física*.

La analogía del alma humana como una gota que se funde en el Océano, es una metáfora extensamente utilizada en la mística judía e islámica para referirse a la *unio mystica* del alma con el *Todo Divino* al cual pertenece (Idel, 2006: 110)¹⁸. La metáfora es referida tanto para expresar la experiencia extática del místico (concebida como una extinción), como la condición del alma tras la muerte. La concepción que trae implícita es la de una fusión *física* entre el alma y su propia sustancia. La totalidad de esta sustancia anímica se encuentra en una tierra específica que forma parte del *mundo imaginal*. El *mundo imaginal*, como ya hemos advertido, es un *tópos uranos*, que puede identificarse, en cuanto medio trascendental, con el *intelecto en potencia*. Luego la física constatada en esta tierra es otra «física», una *física de las ideas*, que es *meta-física*, propiamente, respecto de la *física material* de la vida terrestre (*hýlica*).

La escatología del *'irfān* desarrolla esta concepción sobre la «física del alma», y la pone en relación con la del cuerpo de resurrección. Asimismo se refiere al estado de la corporalidad humana en la vida intermedia, entre la muerte en la tierra y la reincorporación de los cuerpos tras el Juicio. Examinemos estos desarrollos en dos integrantes más del *'irfān*; Karīm Jān Kirmānī y el *šayj* Ahmad Ašā'ī.

En su *Kitāb Isrād al-'āwāmm*, Karīm Jān Kirmānī (1288, †1870) explica que el cuerpo esencial, o arquetipo (*ýism asli*) del hombre, constituye la propia naturaleza —la propia física— de su mundo de ultratumba. El paraíso del creyente es su propio cuerpo, expandido y sutilizado, así como el infierno es propiamente el cuerpo del impío. Las comprobaciones de esta condición las expresa Kirmānī del siguiente modo en varios pasajes de su obra. «Este cuerpo que ves ahora, con sus dimensiones materiales exiguas, es el cuerpo accidental y no puede de ninguna manera ser parte integrante del cuerpo esencial. El cuerpo esencial o arquetipo, el de Zayd, por ejemplo, es proporcional a la amplitud de su conocimiento, de su aptitud para comprender, de su conciencia espiritual, de su comportamiento moral. Cuanto más desarrollada está su conciencia espiritual y cuanto más elevado sea su comportamiento moral, más sutil será también su cuerpo esencial. Ahora bien, cuanto más sutil se vuelve este cuerpo, más amplias son también sus dimensiones. En este sentido se dice que las dimensiones del

¹⁸ Las citas recogidas por Idel de textos de la cábala muestran la evidente semejanza de las expresiones de la mística judía con las de la mística islámica. «Conceptos referentes a la unión con entidades celestiales (...) como la noción de unión intelectual de Averroes, eran muy conocidos y reaparecen frecuentemente en los tratados cabalísticos» (Idel, 2006: 102). Esta constatación respalda la idea que la vinculación —o la familiaridad— entre la concepción del *'ālam al-mithāl* y el intelecto en potencia constituye una intuición que no es única de la mística islámica.

paraíso de los fieles creyentes están en función de su conocimiento, de su conciencia espiritual y de su comportamiento moral. Cuanto más 'gnósticos', fieles y perfectos son, más amplio es su paraíso y más crece su cuerpo (...) cada uno se crea una morada proporcional a la capacidad de su energía espiritual. (...) Por todo ello, el cuerpo esencial o arquetipo de los fieles creyentes es la misma Tierra de su paraíso, del mismo modo que el cuerpo esencial del impío es la Tierra misma de su tormento. La estrechez del lugar, su sórdida suciedad, su densidad tenebrosa, el sufrimiento que soporta, son proporcionales a su impiedad y a su alejamiento de lo Único. Espero que se comprenda bien lo que quiero decir. El tema es sumamente sutil: nadie puede escapar de sí mismo, salir de sí mismo; nadie se convierte en otro que no sea él mismo; ninguna cosa se transforma en algo distinto a sí misma»¹⁹.

Los argumentos pueden ser elaborados para su plena explicitación si traemos aquí también la expresión planteada por Mulla Sādra como el *acto de existir*. Cuando Kirmānī explica que ningún hombre puede, en verdad, salir de sí mismo, hace alusión al *acto de existir* (de ser) en relación a un lugar. El hombre nunca sale de sí mismo, pero esto se refiere al acto de existir. Es respecto de éste que se encuentra cautivo, no de su cuerpo directamente. La implicación del cuerpo, en estas condiciones, es cambiante, según sus estadios escatológicos. El fundador de la escuela *ṣayjī*; el *ṣayj* Ahmad Aṣṣā'ī (1241, †1826) realiza un análisis de la corporalidad humana post-mortem, que nos permite integrar la exposición de Kirmānī en el marco de la concepción presentada por Sadra bajo la idea particular del *acto de existir*.

En su *Kitāb Šarh al-Ziyārāt*, Aṣṣā'ī establece una diferencia entre los conceptos de *yāsad* y *yism* a partir de la revisión del uso semántico de los dos vocablos, en el empleo corriente, y en la filosofía. Concluye así que el concepto de *yāsad* subsume la idea de la sustancia material de la que se compone el volumen, mientras que el concepto de *yism* define al cuerpo en la forma, o la virtualidad, de su volumen. Luego sobre esta base Aṣṣā'ī plantea una duplicación conceptual dentro de cada uno de los mismos vocablos de *yism* o cuerpo de carne, y *yāsad* o volumen corporal. Denomina *yāsad A* al cuerpo de carne de materia *hýlica*. Este cuerpo no forma parte de la esencia del sujeto, y efectivamente se pierde con la muerte física, reintegrándose la totalidad de su compuesto en el ámbito más vasto de la composición terrestre. Su parte de arcilla regresa a ser tierra. Asimismo sus elementos aéreos se reabsorben en el aire (atmósfera), los ígneos en el fuego, y los líquidos en el agua. Este cuerpo no representa la esencia del sujeto porque no se identifica con los *actos de su existencia*. No es Zayd el rebelde, en el sentido que no tiene nada que ver con su rebeldía. Cuando el sujeto muere se despoja de este cuerpo como quien se quita un vestido. El cuerpo que sobrevive a este estado es el cuerpo sutil, o *yism A*, cuya sustancia es la ya descrita forma del alma, como *luz-ser*²⁰ Esta se reabsorbe en el *Malakūt* de las almas de

¹⁹ Kirmānī, citado por Corbin (1996: 245, 246).

²⁰ Nótese que este *yism A*, así definido, equivale —en la concepción de Mulla Sādra— al *yo esencial*, y al *alma*.

la misma forma que una gota, como ya hemos señalado, se funde en el Océano. Aṣḥā'ī no lo menciona, pero resulta plausible que «la reunión de las almas» de la que hablan Al-Fārābī y otros filósofos, se deba identificar con esta situación específica que se verifica en la tierra de las formas imaginales. En el marco de la geografía imaginal, efectivamente, el territorio de las imágenes, o *Malakūt* es concebido como territorio de las almas.

Se entiende entonces que el *ḡism A* constituye con propiedad el *ism asli* (cuerpo esencial) del que hablaba Kirmānī; es el cuerpo que se expande con su mayor sutileza, producto del tipo de su existencia, y del cual está formado el paraíso de cada quién, o bien su infierno. Por último, el *ḡism B* constituye la carne de naturaleza celeste, el *caro spiritualis*, que «sobrevive en la tumba», y en el cual se reintegra el *ḡism A* en el momento de la resurrección última, con el segundo tañido de la trompeta de Serafiel. El *ḡism B* es el cuerpo compuesto de esta carne sutil; es, digamos, el *ḡism A*, como espíritu, en el *ḡāsad B* (o introyectado en el *ḡāsad B*).

La dificultad, como se puede ver -al intercalar el contenido de estos textos-, se presenta en relación con la conservación de la identidad personal en el estado intermedio del alma, cuando se encuentra sin el cuerpo de carne; ni material ni espiritual (ni el *ḡāsad A*, ni el *ḡāsad B*). El problema ontológico que extenuó la indagación y la especulación de los medievales latinos, se encuentra encerrado en este problema de la escatología. Los latinos no concebían que fuera posible que el alma sobreviviera a la disgregación de su ser en el estado *post-mortem*. Por esto mantuvieron que el alma poseía el *intelecto agente*, o que el *intelecto agente* se encontraba en el alma. El pensamiento averroísta, como hemos visto, sintetizó la posición de la *falāsifa* en el modo sistematizado de la comprensión opuesta, en que el intelecto en potencia está separado, y constituye una sustancia ontológica propia, mientras que el *intelecto agente* participa en el hombre mediante esta sustancia. Tal como se verificó la recepción de esta sistemática en el ámbito de la gnosis islámica, el problema se completó también en sus términos escatológicos propios, confirmando la explicación averroísta. Aquí es donde la concepción de una *física de las ideas*, implicada en el averroísmo, obtiene asimismo un significado escatológico relacionado con la sustancialidad luminosa del alma.

El *ḡism A* describe propiamente la corporalidad del alma en cuanto separada de toda carne, ya sea ésta hýlica (corruptible, *ḡāsad A*), o celeste (eterna, *ḡāsad B*). Aṣḥā'ī sostiene que el *ḡism A* «es el cuerpo con el que los humanos resucitan, y con el que entran en el Paraíso o en el Infierno»²¹. Esta es la prueba que equivale al concepto de cuerpo esencial —*ḡism asli*— definido por Kirmānī, al que describe en los mismos términos, al menos para el periodo anterior a la resurrección. El cuerpo esencial, o cuerpo de luz es el alma en el estado de luz-ser, de modo que tras la muerte se funde en el *Malakūt* de la misma forma que una gota en el Océano. No obstante, la situación del alma en este estado, esto

²¹ Aṣḥā'ī. Citado por Corbin (1996: 209).

es; como un cuerpo absorbido, a su vez, en la luz de su campo ontológico total (*Malakūt*), es exclusivamente la condición de la vida *post-mortem*. Sólo en el *Barzāj*²² es donde se presenta el problema aparente de la conservación de la identidad personal. La situación es distinta, en cambio, tras el acontecimiento del Juicio. Esto significa que la condición del hombre en el estado intermedio es físicamente distinta de la forma de su vida eterna, posterior a su resurrección. La concepción de esta diferencia es la que despeja el aparente problema de la conservación de la identidad. En las condiciones de la resurrección última, tras el día del Juicio, el sujeto recupera su individualidad física que de alguna manera había quedado suprimida durante el lapso de su vida en el mundo intermedio. En su tránsito por el *Barzāj*, en el paraíso o el infierno terrestre, la sustancia del alma, como luz-ser, se absorbe en la sustancia de su campo absoluto, o *Malakūt*, como en un Océano de esta luz. Esto no implica, no obstante, que se extinga la individualidad, sino sólo que cambia su estado. El estado físico en el que se conserva durante este lapso es precisamente un estado virtual, o imaginal. Lo que se conserva es la forma del alma, el *ʿiṣm A* (cuerpo esencial) desprovisto de toda carne, tanto material como celeste. También la psiquis subjetiva se ha disgregado aquí fundiéndose en el intelecto material. Así y todo, no obstante toda esta disgregación del ser, esto no implica que el sujeto pierda su identidad consciente²³. Habría que decir que aquello que pierde, propiamente, es su *acto de existir*, y esto sólo en el sentido concreto, que sus actos ya no registran, o bien no imprimen su propia esencia en la forma de su *ʿiṣm B* (cuerpo eterno de resurrección). La comprensión completa de esta circunstancia tenemos que explicarla ahora. Pero véase que la resurrección del individuo en su conformación corporal completa, tras el acontecimiento del Juicio, deroga el problema de la «identidad perdida», o al menos lo reduce al esclarecimiento de las condiciones fenomenológicas de la antropología humana en el *Barzāj*.

10. LAS IMPLICANCIAS ESCATOLÓGICAS DEL 'IRFĀN EN EL MARCO DE LA CONCEPCIÓN AVERROÍSTA DEL INTELECTO EN POTENCIA

En la constelación del *'irfān*, sobre todo en el pensamiento —y bajo la influencia— de Mulla Sādra, el acto de existencia no es descrito fundamentalmente como un hecho mental. El acto de existencia se identifica, en rigor, con los actos del hombre más que con el fenómeno de su conciencia psíquica, en cada momento. La existencia del hombre está constituida efectivamente por sus intenciones,

²² El *Barzāj* se concibe como el territorio que acoge la vida intermedia, entre la muerte terrestre y la resurrección definitiva el día del Juicio.

²³ La única diferencia es que esta mentalidad individual ya no está en un cuerpo individual, el alma participa de todo el mar del conocimiento, de la luz, reunida con las otras almas, manteniéndose como individual sólo su virtualidad. Veremos que en el cielo (*Malakūt*), según Sadrā, la virtualidad precede al acto.

y meditaciones, así como por sus comportamientos. La naturaleza de estos actos, en su conjunto, determina las condiciones individuales de la resurrección, puesto que imprimen ellos su forma en el alma. Mulla Sādra lo explica en los siguientes términos. «(...) respecto a la manera en que los actos pueden tomar cuerpo y las intenciones adquirir forma el día de la resurrección, debes saber lo siguiente, a modo de indicación sobre la materia de sus formas. Cada forma externa tiene un modo de aparición propio en la morada del alma. Recíprocamente, cada forma interna, cada forma psíquica, cada comportamiento o habitus arraigado en el alma tiene un determinado modo de existencia extramental (...). Entonces ya no te sorprendas si la cólera, que es una modalidad psíquica, cuando aparece adoptando la forma de una existencia extramental, se convierte en un fuego devorador, ni si el conocimiento, que es asimismo una manera de ser del alma, se convierte en un manantial llamado *Salsabīl* (un manantial del Paraíso, Corán, 76:18) cuando adopta la forma de una existencia extramental; tampoco te sorprendas si el bien del huérfano que alguno ha devorado injustamente se convierte en el más allá en un fuego que le tortura las entrañas, ni si el amor de este mundo, es decir, las bajas pasiones y las ambiciones posesivas que son enfermedades del alma, se transforman en escorpiones que pican, en serpientes que muerden»²⁴.

Este pasaje muestra como determinados comportamientos, o maneras de ser del alma «suponen la aparición, el día de la resurrección, de efectos externos que le son propios».

El *acto de existir*, desde esta perspectiva, sería esta *forma de ser* del alma. En la medida que el hombre *actúa* en la *existencia* terrestre moldea, o configura la forma de su alma. Esta alma es una sustancia de luz-ser que al ingresar en el *Barzāj* tras la muerte se absorbe, o queda inmersa, como tal sustancia, en el ámbito mayor de su propia totalidad (*Malakūt* de las almas, Océano de luz). En ese momento cesa la condición de la *existencia* propiamente tal del hombre, en el sentido que sus actos de existencia ya no pueden operar más en la configuración definitiva que tendrá el alma; no pueden ya moldearla. Expliquemos esto con más detención.

La vida intermedia es una vida virtual, en primera instancia, porque el sujeto ya no tiene un cuerpo individual de carne. El sujeto mantiene su individualidad, y su consciencia personal de una manera *sui generis*, inmersa en el pensamiento total del intelecto y en la visión total de la imagen, o en su reunión con la totalidad de las almas. Esto significa que la manera en que el sujeto conserva su individualidad se limita sólo, por una parte, a algún modo de su experiencia, y por otra, a la retención de su forma como imagen, esto es; su *virtualidad*. La sustancia de su cuerpo, como luz-ser, es parte ahora de la sustancia del campo total de la luz imaginal. No hay entonces, propiamente, una individuación carnal, o de una sustancia distinta de su propio campo o atmósfera que le rodea. Dicho con rigor: la sustancia que compone su alma (luz-ser) está inmer-

²⁴ Sadrā. Citado por Corbin (1996: 192, 193).

sa en un campo mayor (espacio, atmósfera) compuesto de su propia sustancia. En estas condiciones su fisonomía subsiste, pero sólo virtualmente²⁵.

Esta falta de corporalidad carnal (de carne tanto material como celeste) se identifica con la indeterminación del *acto de existir*. El individuo en tanto alma es allí —en el *Barzāj*— sólo forma; se le ha restado la propiedad significativa de los actos, porque el sentido trascendente, productivo, de esta actuación era precisamente moldear con ella su alma. Mulla Sādra explica que en el cielo (*Malakūt*) la virtualidad precede al acto, mientras que en la tierra sucede lo contrario; «Allí (en el cielo) la virtualidad es ontológica y ópticamente anterior al acto. Aquí (en la tierra) el acto es más noble que la virtualidad porque es su culminación. Allí (cielo) la virtualidad es más noble que el acto porque es ella quien lo produce» (Sādra, Teosofía del Trono)²⁶. Este pasaje nos puede dar la clave que necesitamos. La actuación en la tierra; el comportamiento, y las intenciones del hombre, constituyen en efecto, la forma de ser, o de existir del alma. Esta conducta se imprime en la forma del alma. Es así como la va modelando (en el *Malakūt*), y configura su fisonomía. A esto se refiere Sādra, que aquí en la tierra el acto determina la forma (virtualidad). Cuando el alma, no obstante, ingresa en el *Barzāj*, tras la muerte del cuerpo terrestre (*yāsad A*), ha quedado ya moldeada. El individuo ha perdido entonces su *acto de existir* en el pleno sentido que le confería la existencia terrestre de moldear su alma. Su vida en el *Barzāj*, en cambio, es una vida sólo de espera. El resultado de su vida ya está hecho.

En cuanto el alma ya no tiene un cuerpo de carne, el alma no puede seguir modelando ningún cuerpo, ni por tanto puede formar su cuerpo de resurrección; el alma ha quedado modelada ya en cuanto individualidad, y ahora se encuentra inmersa en un todo, que es un mar de su propia sustancia. Este es el *Malakūt*; por eso se dice que durante su vida terrestre, los actos del hombre se imprimen en su alma, formando ésta misma su propio cuerpo de resurrección, como Tierra de resurrección. Esta tierra está hecha de la propia alma (*yism A*) que en su estado en el *Malakūt*, va imprimiendo su propia forma también al todo en el cual se reabsorbe, tal como una gota que conservando su virtualidad, amplía su volumen y su contenido hasta los más vastos límites, en cuanto se une con el Océano de luz (*Malakūt*, campo imaginal) y forma uno con éste.

En este preciso momento es cuando ocurre el hecho más importante —y propiamente metafísico— de la existencia humana. Este es el llamado a los hombres a *comparecer ante Dios*. Es el día decisivo, que el Corán anuncia como un día trascendente. En este estadio, la consciencia y el sentimiento personal (mantenidos virtualmente en el *yism A*) resucitan individualizados —o son introyectados— en

²⁵ No es difícil imaginar esta situación. Un cuerpo de aire en el aire no es nada sólido, o separado, individual y efectivamente, a menos que virtualmente podamos ver su forma tal como podemos por ejemplo dibujar una imagen de aire en el aire separándola con nuestra imaginación de la imagen indefinida del espacio total. Lo mismo pasa con un cuerpo de agua en el agua, o con cualquier elemento inmerso en un campo de su propia sustancia. En estos casos la existencia de la forma, de la fisonomía, es sólo virtual.

²⁶ Citado por Corbin (1996: 191).

el cuerpo de carne celeste, o *yāsad B*, constituyendo y dando origen así al *yīsm B*, o cuerpo definitivo de resurrección. Aquí aparece recuperada plenamente la consciencia subjetiva *en* una carne, ahora espiritual, o celeste (*yīsm B*). Se realiza el Juicio, y de acuerdo con su resultado, el sujeto es hecho resucitar en el Paraíso, o bien en el Infierno celeste, que está hecho de su propia sustancia, y por su propia forma. En este estado el hombre permanece por la eternidad.

Es importante insistir, en este punto, en las palabras de Kirmānī, que la tierra de resurrección es el propio cuerpo del hombre. Éste no es, por cierto, el cuerpo de carne terrena, ni tampoco el de carne celeste, sino el cuerpo virtual, o el alma —el *yīsm A*—, que había fundido su sustancia —durante su tránsito por el *Barzāj*— con el campo completo del *Malakūt*, manteniendo su propia forma (silueta humana) sólo como virtualidad. Así es como el alma del hombre es su propia tierra de resurrección. Su propia sustancia, como luz-ser, aparece tras la resurrección como el lugar —o la morada eterna— que tiene que habitar. Este *locus* adquiere precisamente, como sustancia, la forma de sus actos, pues se formó a partir de ellos.

En cuanto a la silueta humana, ésta se realiza ahora en el cuerpo de resurrección, o *yīsm B*, producto que el *yīsm A* (la virtualidad, la consciencia, y el sentimiento) *se introyecta* en el *yāsad B*. Así es posible, tal como dice Kirmānī, que la tierra de resurrección del hombre —su paraíso o su infierno—, no sean en verdad más que su propio cuerpo, y asimismo mantener al mismo tiempo que estos son lugares, espacios y tierras reales, en los que el ser humano, con su propio cuerpo de carne, se encuentra. De otro modo no se entendería que siendo estos sitios su propio cuerpo, los pudiera experimentar el hombre con su propio cuerpo «humano», como lugares. El hombre mismo ha creado estos lugares, su propio lugar eterno, en la tierra, transmutando aquí sus actos en la virtualidad de una forma anímica. Luego, cuando ya no puede propiamente hacer nada, la sustancia del alma —luz-ser— imprime esta forma —a su vez— en la sustancia absoluta, de tal manera que crea su propio mar con todo ese territorio, o magnitud física (mayor o menor dependiendo de su energía espiritual). Cuando la virtualidad es llamada a despertar con el tañido de *Serafiel*, se introduce en el cuerpo de carne celeste, o cuerpo de resurrección, con el cual entra en ese territorio formado según la forma —y compuesto de la sustancia—, de su propia alma. El sujeto, por decir así, ingresa finalmente con su cuerpo individual dentro de un territorio formado por su propia alma individual (por su propia física).

Toda esta secuencia para explicar la serie de los estados escatológicos por los que atraviesa el hombre hasta su resurrección, están en perfecta armonía con los párrafos enunciados en el texto coránico a este respecto. El *acto de existir* determina las condiciones de la resurrección y el estado de la vida eterna. El *acto de existir* registró su impronta en el alma (cuerpo sutil, *yīsm A*). Esto es, ya se operó el registro (escritura) por los ángeles, de los actos del hombre. El tiempo del hombre expiró, tanto para hacer obras buenas como deplorables. Tras la muerte, el alma mantiene su forma, pero sólo como virtualidad. Producto de esto, en el estado intermedio, pierde asimismo la capacidad de registrar los actos.

Pierde propiamente la condición existencial, de «formar» su alma; el *acto de existir*. Luego cuando resucita el día trascendente —del último llamado—, el hombre obtiene una nueva carne (celeste) que lleva la impronta del registro de su vida terrestre.

CONCLUSIÓN GENERAL

El examen realizado, de la concepción del *mundus imaginalis* desarrollada en el ámbito de la filosofía *isrāqī*, permite completar, en una visión integrada, la concepción ontológica del *intelecto en potencia*, sostenida por Averroes.

El *intelecto en potencia*, precisamente, puede identificarse con el *mundus imaginalis*. Se trata, en ambos casos, de un medio trascendental donde actúan, con propiedad, tanto el *intelecto*, como la *imaginación agente* (activas). La comprensión más particularizada de la actuación que compete a cada cual de estas instancias dentro de la estructura de este medio trascendental común —*intelecto en potencia, mundus imaginalis*—, pone al descubierto que este último se trata de un campo asimismo *existencial* y *escatológico* para el hombre, y no sólo *gnoseológico*, y que las instancias activas por tanto —*intelecto e imaginación*— comparten esta función ontológica.

Es el carácter ontológico, y separado, por tanto, del intelecto, el fundamento que permite esta vinculación teórica de la filosofía averroísta y de la mística *isrāqī*. Desde el punto de vista histórico, esta integración sugiere que hay que rechazar la asociación fácil, y tan frecuentada que se hace del pensamiento de Averroes, y en general del espíritu de la *falāsifa* con un especie de filosofía racionalista divorciada, supuestamente, de la concepción propiamente islámica (religiosa), o peor aún, puesta en oposición a ella.

El examen ha mostrado que las objeciones existenciales que se plantearon a la concepción averroísta del intelecto separado, como la negación hipotética de la inmortalidad del alma, desaparecen cuando enfocamos esta concepción en el marco de la escatología elaborada sintéticamente por el *'irfān šī'īta*, en particular en la línea desarrollada por Mulla Sadra.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ARISTÓTELES (1998): *Metafísica*, Madrid, Gredos.

AVERROES (2004): *Sobre el Intelecto*, Madrid, Trotta.

COCCIA, EMANUELE (2007): *Filosofía de la Imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, S.A.

CORBIN, HENRY (1996): *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid, Siruela.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR (1980): *La política como única ciencia religiosa en Al-Fārābī*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

HEIDEGGER, MARTÍN (1973): *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.

IDEL, MOSHE (2006): *Cábala. Nuevas perspectivas*, México, Siruela, FCE.

KANT, IMANUEL (1984): *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Losada.

RAMÓN GUERRERO, RAFAEL (2004): *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, Ed. Síntesis.

Artículos

LÓPEZ FARJAT, LUIS XAVIER (2005): «La inmortalidad de alma en la Teología pseudoaristotélica y su papel en la filosofía de Al-Farabi», en: México, Revista *Estudios de Asia y África*, septiembre-diciembre, vol. XL, n.º 003.

Introducción de libros

MARTÍNEZ LORCA, ANDRÉS (2004): «Introducción en Averroes», en: *Sobre el Intelecto*, Madrid, Trotta.

Recursos electrónicos

CORBIN, HENRY (1993): *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi* (fragmentos), imacomundi.com.br

Universidad de Valparaíso
cmedina@uc.cl

CARLOS I. MEDINA LABAYRU

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]