

Imaginación e intelección. Mecanismos de la construcción del conocimiento: un problema científico-filosófico recurrente¹

Imagination and intellection. Mechanisms for the construction of knowledge: an recurrent scientific and philosophical problem

ENRIC CASABAN MOYA*
MIGUEL CANDEL SANMARTÍN**

Resumen: En el presente artículo se trata un problema filosófico clásico: el camino epistémico entre la percepción y la formación de conceptos. Se propone una posición doctrinal que afirma que la cognición comienza sin lenguaje pero que gracias a él se asciende hasta la inteligencia humana. Se incluye una referencia a dos momentos de la historia de la gnoseología: la tradición aristotélica enriquecida por la filosofía andalusí y el debate filosófico sobre el tema dentro del empirismo inglés del siglo XVII. Se constata que el problema de «la imaginación y la intelección», o por decirlo de otro modo, «de la imagen percibida y la imagen mental» permanece vivo.

Palabras clave: percepción, intelección, Aristóteles, Averroes, Alejandro de Afrodisia, Locke, Berkeley.

Abstract: This paper addresses a classic philosophical problem: the epistemic pathway between perception and concept formation. It proposes a doctrinal position which claims that cognition begins without language but only through it we achieve human intelligence. It includes a reference to two moments in the history of Epistemology: the Aristotelian tradition enriched by the Andalusian Philosophy and the philosophical debate in the seventeenth century English empiricism about cognition. It is found that this problem on «the imagination and the intellection», or put another way, on «the perceived image and the mental image» remains alive.

Keywords: perception, intellection, Aristotle, Averroes, Alexander of Aphrodisias, Locke, Berkeley.

La moderna filosofía de la mente parte, a primera vista, de presupuestos muy diferentes de la tradicionalmente llamada «teoría del conocimiento». Para empezar, en la primera predomina claramente un enfoque que podríamos llamar «naturalista», a saber, el que considera los procesos mentales como no sustancialmente distintos de cualquier otro proceso observable en la naturaleza, mientras que la segunda da por supuesto (aunque no siempre lo

Fecha de recepción: 05/06/2012. Fecha de aceptación: 13/01/2013.

1 Este trabajo ha recibido ayuda de dos proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad: «Alternativas, creencia y acción, FFI 2009-09686, y «La tradición gnoseológica aristotélica y los orígenes de la filosofía de la mente», FFI 2009-11795 (subprograma FISO).

* *Universidad de Valencia, casaban@uv.es*

** *Universidad de Barcelona, candel@ub.edu*

explicita) que la mente posee, en todo caso, una naturaleza *sui generis* que la pone a cubierto de la mirada espontánea que dirigimos al mundo en general. Consecuencia de ello es que la moderna filosofía de la mente suele hacer profesión de fe *materialista*, lo que en este caso quiere decir, simplemente, que la mente está hecha de la misma «pasta» que el resto de la realidad y que, por tanto, es posible estudiarla con los mismos métodos que la ciencia aplica al estudio de cualquier otro objeto. El enfoque tradicional, en cambio, formulado con más o menos fortuna, viene a decir que hay una diferencia esencial entre la consideración de la mente y la consideración de los objetos que la mente considera. Estos segundos son propiamente *objetos*, mientras que la mente constituye eso que modernamente llamamos, con cierto deje enfático, un *sujeto*. Posición que se podría expresar poéticamente con los conocidos versos de Antonio Machado: «El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas, / es ojo porque te ve»². Diferencia sustancial, por tanto, entre «ver» y «ser visto», que no se disuelve por el hecho de que cada uno de los seres dotados de percepción puede, ciertamente, percibir y ser percibido. Pero no con arreglo al mismo criterio o «punto de vista»: en efecto, no somos percibidos en tanto que percibimos ni viceversa, pues es obvio que ambas situaciones pueden darse con total independencia mutua.

Pero si de la cuestión de la homogeneidad o heterogeneidad de lo mental con respecto al resto de lo real nos remontamos a la de homogeneidad o heterogeneidad entre los distintos tipos o niveles de conocimiento o de actividad mental³, encontramos, en las más antiguas concepciones de lo mental, una acusada distinción entre, de una parte, el llamado conocimiento *sensorial* y, de otra, el conocimiento *intelectual*. Contraposición que, en no pocos autores, da lugar a postular una metafísica *dualista*, según la cual cabe hablar de dos «mundos» o tipos de realidad con propiedades o características antitéticas. Ésta es la posición que, con más o menos justicia, suele atribuirse a René Descartes, cabeza de turco «oficial» de la mayoría de las corrientes contemporáneas en filosofía de la mente, que a la profesión de fe materialista suelen añadir la de una metafísica *monista*. Ahora bien, para ser justos conviene aclarar que, al margen del dualismo metafísico que contrapone *res extensa* a *res cogitans*, no hay en Descartes un dualismo epistemológico tan tajante como el que parece darse en Platón, por ejemplo, entre conocimiento sensorial y conocimiento intelectual⁴. Por el contrario, en las *Meditaciones metafísicas*, después de considerarse a sí mismo una *res cogitans*, se responde a la pregunta «¿Qué es una *res cogitans* (une chose qui pense)?» de este modo:

C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui *imagine* aussi, et qui *sent*. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois

2 Antonio Machado, *Proverbios y cantares* (a José Ortega y Gasset), I, publicado por primera vez en la *Revista de Occidente* n° III, septiembre de 1923.

3 Obviamente, no toda actividad mental es de índole cognoscitiva. Los apetitos, por ejemplo, se consideran, desde Aristóteles, constitutivos de otras «facultades» distintas de las propiamente cognitivas. Pero aquí nos ceñimos a estas últimas.

4 Los pasajes donde Platón establece esta contraposición son numerosos, pero destaca particularmente el final del libro VI de la *República*, con la conocida alegoría de la línea dividida en segmentos desiguales que representan, de un lado, el conocimiento sensorial (*aísthēsis*) y, del otro, el conocimiento intelectual (*nóēsis*), con sus grados respectivos (509d-511e).

certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui *imagine* beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en *sens* beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps?⁵

Para Descartes, pues, al igual que para la mayoría de los estudiosos actuales de la filosofía de la mente, lo mental forma un todo (a menudo llamado *conciencia*) perfectamente distinguible de lo no mental (reducido a la sola categoría de la *extensión*, que es tanto como decir lo compuesto de partes mutuamente excluyentes, no constitutivas de ningún tipo de unidad intrínseca), pero en el que tienen cabida por igual los tres niveles de cognición distinguidos por Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*: sensación, imaginación e intelección.

Ahora bien, el propio Aristóteles, a diferencia, parece, de Platón⁶, si bien distingue claramente entre intelección (y pensamiento racional en general) y sensación⁷, establece un fuerte vínculo entre intelección e imaginación, en pasajes como éstos:

Puesto que el inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto la imaginación (*phantasia*) como el juicio (*hypólēpsis*), nos ocuparemos de esto último una vez hayamos precisado lo relativo a la imaginación⁸.

El alma discursiva (*dianoētikêi*) se sirve de imágenes (*phantásmata*) a modo de sensaciones (*aisthēmata*). (...) He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen⁹.

La facultad intelectual (*noētikón*) entiende (*noēi*), por tanto, las formas (*eídē*) en las imágenes (*phantásmasi*)¹⁰.

De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente (*theōrêi*), se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos (*noēmátōn*). En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? O cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes¹¹.

5 Descartes, *Meditación segunda* (subrayados nuestros).

6 El grado mayor o menor de oposición entre las concepciones platónica y aristotélica de la diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento intelectual es actualmente objeto de debate, yendo a más la tendencia a ver entre ambas concepciones menos diferencias de las que la tradición ha dado por supuestas. Véase al respecto, por ejemplo: Miguel Candel, *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona, Idea Books, 2002, especialmente los capítulos III y V.

7 «Es evidente que percibir sensiblemente (*aisthánesthai*) y pensar (*phronēin*) no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir (*noēin*) (...) es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar (*dianoēisthai*) puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón (*lógos*).» (*De anima* III 3, 427b6-14, trad. de Tomás Calvo Martínez).

8 *Ibid.*, 427b27-29 (trad. de TCM modificada).

9 *Ibid.*, 431a14-17 (trad. de TCM modificada).

10 *Ibid.*, 431b2 (trad. de TCM).

11 *Ibid.*, 432a7-14 (trad. de TCM modificada).

A partir, pues, de Aristóteles surge la cuestión de la relación entre sensación e imaginación o, en terminología moderna, entre «imagen percibida» e «imagen mental», y el papel de cada una de ellas en los procesos cognitivos superiores, como el pensamiento abstracto, el razonamiento y la comprensión o intelección. Cuestión que autores modernos y contemporáneos retomarán haciendo abstracción, en muchos casos, del problema planteado por la distinción platónico-aristotélica entre conocimiento sensorial e intelectual.

John Locke (1632-1704), en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) tiene a las *ideas* (casi nunca habla de imágenes) como los auténticos vehículos del pensamiento. Las ideas son el elemento principal de su teoría de la cognición. Pero ¿cuál es la constitución de estas *ideas*? «Cualquier cosa que la mente pueda emplear para pensar» (*ibid.* II.X.5). Se diría, por tanto, que son algo muy parecido a lo que hoy llamamos «imágenes mentales».

Locke no se ocupa de investigar qué pueda constituir las ideas o las imágenes mentales; es decir, no analiza ningún mecanismo o acción que las produzca. Eso sí, afirma explícitamente que las ideas son como «las figuras que guían a nuestras mentes», e incluso establece una analogía entre la entrada de las ideas en la mente y la formación de imágenes dentro de una cámara oscura (*ibid.* II.XI.17). Pero deja muy claro que él se refiere tanto a *ideas* como a *imágenes*.

Es verdad que Locke explica que las ideas, cuando son visuales, son *semejantes* a las figuras; sin embargo, en absoluto identifica *ideas* con *figuras*; para él las ideas no son entidades mentales. Decir que conocemos los objetos mediante ideas es como decir que las conocemos mediante la percepción sensorial, que Locke llama también «un modo de experimentar», pero nada más. Este juicio sobre la posición de Locke en cuanto a ideas e imágenes es el que exegetas actuales como Yolton (1983)¹² y Lowe¹³ adoptan.

Por contra, Berkeley (1685-1753) afirmaba que para Locke, así como para él, las ideas son *representaciones internas* que, cuando son visuales, son como figuras, y que, por supuesto, son todas ellas entidades mentales. Es más, quedándonos ya en el propio Berkeley, éste afirma sin ambigüedades que las ideas son imágenes, imágenes mentales. Así, en *Los principios del conocimiento humano* (1734), donde, como sabemos, niega la posibilidad de las ideas abstractas. Todo cuanto podemos imaginar o pensar se obtiene mediante un procedimiento parecido al «recorta y pega» de los modernos procesadores de textos. Es decir, todo contenido de pensamiento es particular y concreto. No podemos tener ninguna idea del «triángulo en general».

Hemos de dejar clara la diferencia entre los vehículos de la cognición para ambos filósofos empiristas. Para Locke las ideas son algo mediante lo cual actúa la cognición, pero no son, en general, imágenes; mientras que para Berkeley el único vehículo de la cognición son las imágenes mentales («representaciones internas»). Esta diferencia básica ha de subrayarse, porque la discusión filosófica actual, bastante cuantiosa por cierto, ve en Locke —Dennett (1996)¹⁴ y

12 Yolton, J. W., *Locke: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1983.

13 Lowe, E. J., *Locke*, Londres, Routledge, 2005.

14 Dennett, D., *Contenido y conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Pylyshyn¹⁵ — o en Berkeley —Kosslyn¹⁶ y Shephard¹⁷— a sus santos patrones respectivos y antagonicos. Esta diferencia importante e irreconciliable queda plasmada en el diferente papel que entrambas corrientes de pensamiento otorgan al lenguaje en la cognición.

En verdad, los filósofos que asignan a las imágenes mentales un papel meramente secundario en la cognición no ven propiamente a Locke como un predecesor directo de sus posiciones filosóficas en lo que a este problema respecta, pero están con él en que en el pensamiento concurren, y tienen un papel central, muchos elementos ajenos a las imágenes. Por contra, aquellos otros para los que las imágenes mentales son el núcleo fundamental de la cognición entroncan directamente con la posición de Berkeley, por mucho que hayan podido reconocer la importancia del lenguaje en la cognición mediante el testimonio de una inmensa literatura.

El papel secundario de las imágenes en la cognición lo enunció en el siglo XX, sobre todo, Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein ataca la visión empirista (sobre todo de Berkeley) que ve en el pensamiento principalmente un juego de imágenes (mentales); no ve plausible que el lenguaje derive su semántica de imágenes primigenias y niega también que el principal papel del lenguaje sea comunicar (a otros) aquello que nuestros procesos mentales realizan.

Sea ello como fuere, la doctrina de Wittgenstein sobre el papel de las imágenes mentales en la cognición ha gozado de gran prestigio hasta nuestros días entre muchos estudiosos. Pero su éxito no ha sido total ni definitivo; la posición contraria sigue viva.

Antes de seguir adelante, hemos de hacer algunas precisiones aclaratorias sobre el concepto de «imagen mental». Ciertamente es que a la imagen meramente percibida podríamos llamarla también imagen mental, puesto que es en el cerebro donde se forma para nosotros. Pero en este trabajo la expresión «imagen mental» dejará fuera de su extensión las imágenes meramente percibidas y se referirá a otras cosas, no obstante, semejantes a ellas: a las experiencias conscientes de la visión u otros sentidos, a las representaciones mentales que vienen de dichas experiencias conscientes y que son figurativas *sensu stricto* y a cualesquiera representaciones internas, figurativas o no, que remitan a las experiencias conscientes antedichas. En terminología clásica, los objetos de la imaginación o fantasía, los aristotélicos *phantásmata*.

La línea de investigación que quiere ver en Berkeley un claro predecesor se basa, sobre todo, en resultados de la psicología experimental. Se ha constatado, por ejemplo, en la neurofisiología de la visión, que el nivel V1 de la corteza visual del cerebro (situada en la zona occipital y que es la primera en recibir los impulsos electroquímicos procedentes de la retina) se activa casi tanto ante la imagen percibida como ante la imagen mental. Que el informe proporcionado por un sujeto acerca de una imagen mental durante el experimento se obtiene más rápidamente ante características visuales bien marcadas o de mayor tamaño en cualquier objeto y, por el contrario, se vuelve más lento ante características más pequeñas.

15 Pylyshyn, Z. W., «The Imagery Debate: Analogue Media versus Tacit Knowledge», *Psychological Review* 88, 1981, pp. 16-45. «Mental Imagery: in search of a Theory», *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, pp. 157-182.

16 Kosslyn, S. M., *Image and Mind*, Cambridge (MS), Harvard University Press, 1980. *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*, Cambridge (MS), MIT Press, 1994.

17 Shephard, R. R., et al., *Mental Images and Their Transformations*, Cambridge (MS), MIT Press, 1982.

También, que el sujeto experimental puede rotar y escanear las imágenes mentales. Si el tamaño importa en las imágenes mentales y los movimientos mentales del sujeto en relación con ellas son hechos experimentales, bien pudiera ser que la cognición de los objetos contemplados tuviese a las figuras de éstos como elementos básicos. Arp¹⁸ postula lo que él llama «escenario de visualización», que, como el lenguaje, aparece exclusivamente en la especie humana y además es innato. Arp dice que la automanipulación interna de imágenes ha sido el principal factor en la creación de culturas y tecnologías por los humanos. Podemos apreciar que, pese a su actualidad, esta posición constituye un perfecto retorno al viejo Berkeley.

Las posiciones post-wittgensteinianas, que podrían ver en Locke a su predecesor clásico, son más numerosas que las berkeleyanas. Todas estas posiciones lockeanas ven en el lenguaje el elemento principal de la cognición y, como ya hemos referido, relegan las imágenes mentales a un papel secundario. Veremos que tampoco les faltan razones, sobre todo para atacar posiciones como las de Berkeley o Arp.

Pylyshyn (*vid.* nota 14 *supra*) ofrece una buena cantidad de datos experimentales, así como razones (de índole filosófica) en contra de que las imágenes mentales visuales puedan ser auténticos constituyentes de la cognición. Hemos seleccionado tres razones filosóficas de las dadas por Pylyshyn, dejando de lado argumentos basados únicamente en la experimentación.

Dice Pylyshyn que, si dibujamos dos paralelogramos iguales, uno encima del otro, bien pronto podremos imaginar sus vértices unidos por cuatro paralelas, de manera que se forme un paralelepípedo. Mentalmente, esta operación no ofrece demasiadas dificultades. En cambio, hagamos lo mismo sobre papel. Podremos comprobar que el paralelepípedo sobre el papel nos sale inclinado (única manera de evitar que las rectas que unen los vértices de los cuadriláteros iniciales se superpongan y dejen de ser visibles en su totalidad). La imagen mental del paralelepípedo no se corresponde con la que análogamente hemos dibujado. Es decir, hay claras diferencias entre lo que recordamos y lo que se puede dibujar.

Pylyshyn habla también de *penetrabilidad* e *impenetrabilidad* cognitivas. Un proceso cognitivo será *penetrable* si las creencias, objetivos, deseos, etc., del sujeto que lo encarna pueden alterar sus resultados, e *impenetrable* en el caso contrario. Todos sabemos, por ejemplo, cómo la proyección de un film puede resultarnos larga o corta según nuestro estado de ánimo, independientemente de lo que marque el reloj. La contemplación del film constituye un conjunto penetrable de actos cognitivos. Sin embargo, pensemos en el caso ya clásico planteado por Müller-Lyer: dos segmentos rectilíneos de idéntica longitud acabados en puntas de flecha, hacia dentro y hacia fuera respectivamente. Aunque no queramos, el segmento acabado en flechas hacia dentro nos parecerá siempre más corto que el acabado en flechas hacia fuera. Es decir, el cerebro, durante la percepción, impone reglas extra para constituir la imagen mental.

Pylyshyn elige un argumento esgrimido también por otros filósofos y psicólogos. Rechaza este autor la contribución a la cognición de aquello que se ha convenido en llamar «el ojo de la mente», ya que su simple postulación desemboca inexorablemente en la

18 Arp, R., *Scenari Visualization: An Evolutionary Account of Creative Problem Solving*, Cambridge (MS), MIT Press, 2008.

falacia del «homúnculo». En el fondo de la posición berkeleyana subyace la metáfora de la *tabula rasa* o, para berkeleyanos más modernos, la del monitor del ordenador o la pantalla de televisión. Pero ¿qué ojo mira dentro del cerebro esa pantalla? Los ojos están fuera del cerebro, no dentro de él.

Todo esto surge de la comparación y confusión entre imágenes percibidas e imágenes mentales. El problema, abordado desde la ciencia y desde la filosofía, sigue hoy tan pendiente de solución como en el siglo XVII lo estaba para Locke y Berkeley. Estamos, por lo tanto, ante un problema típicamente filosófico, irresoluble desde planteamientos científicos estándar, pues afecta a objetos de conocimiento que son ellos mismos condiciones del conocimiento, lo que hace inevitable un cierto tipo de *paradoja de autorreferencia* y el recurso casi exclusivo a razonamientos por analogía. Mecanismo por cierto, este último, que parece constituir el núcleo mismo de todo proceso cognitivo de rango superior, es decir, de la *intelección*.

En un trabajo anterior¹⁹ hemos tocado tangencialmente este problema al comentar las teorías de Jeff Hawkins²⁰ y Dedre Gentner²¹. Según lo allí expuesto, los elementos conceptuales que hay que tener en cuenta son: el mecanismo cortical de comparación de patrones de información (*inputs*), la memoria o almacenamiento de estos *inputs* y la predicción de nuevos *inputs*. Los *inputs* corticales se asocian unos con otros según el grado de similitud física y se conservan así en la memoria, mientras el mecanismo cortical de analogía sigue haciendo de manera incesante esta función.

Naturalmente, los primeros *inputs* aparecen en el infante antes de que éste posea ningún tipo de lenguaje. Dicha teoría no casa, pues, con el innatismo lingüístico; ahora bien, el infante, entre sus capacidades innatas, tendrá las siguientes: sentido del tiempo, sentido del espacio, sentido de la regularidad de los acontecimientos y sentido de la identidad y la diferencia entre objetos (raíces, todos ellos, de la lógica y constitutivos, igualmente, del *a priori* kantiano). Por lo tanto, en los momentos iniciales de la cognición, el lenguaje ni interviene ni puede intervenir.

Las primeras analogías se establecen entre la representación de un dominio llamado *fuelle* y otro dominio cognitivo llamado *diana*. Hacemos la siguiente hipótesis: que cada elemento del dominio fuente se aplica a un solo elemento del dominio diana. Así, cualquier sistema de relaciones que se establece entre los objetos del dominio fuente se establece también entre los objetos del dominio diana, y ambos dominios son representaciones. Éste es el camino por el que las relaciones entre características comunes se independizan de los objetos particulares que las soportan y permiten y potencian la abstracción. Esta función es clave para la cognición de orden superior, la *intelección*.

Es central, por lo tanto, la analogía relacional, que compara representaciones de objetos con representaciones de representaciones y también representaciones de representaciones entre sí. Así creemos que surgen los conceptos. Recordemos que para esta explicación estamos empleando una imagen genética de la cognición. Al inicio no hay lenguaje, sólo repre-

19 Casaban, E., «La analogía como mecanismo casi único de la cognición», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2009, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 7-18.

20 Hawkins, J. & Blakeslee, S., *On Intelligence*, Nueva York, Times Books, 2004.

21 Gentner, D., Loewenstein, J., Thompson, L., «Learning and Transfer: A general role for analogical encoding», *Journal of Educational Psychology*, 95(2), 2003, pp. 393-408.

sentaciones mentales, muchas de las cuales deberán ser figurativas. Después el desarrollo del cerebro permite la analogía relacional de varios órdenes. De este modo el mecanismo analógico adquiere el lenguaje y genera la inteligencia humana.

Nuestra posición es, pues, híbrida respecto de Locke y Berkeley. Al principio, nuestras imágenes mentales no son lingüísticas, sino figurativas, es decir, estrechamente relacionadas con imágenes percibidas, siempre concretas, vinculadas a una experiencia particular y, por ende, no susceptibles de aplicación general o *universal*. Pero con el desarrollo biológico y social del ser humano, y gracias al lenguaje, el mecanismo de analogía adquiere, por iteración, un potencial generalizador que desemboca en lo que llamamos propiamente *inteligencia*. Empezamos berkeleyanos y terminamos por hacernos lockeanos.

Este planteamiento es significativamente concordante con algunas de las ideas adelantadas hace muchos siglos por los continuadores antiguos y medievales de la gnoseología aristotélica. Lugar destacado merece, entre ellos, el gran Muhammad Ibn Rushd, nuestro Averroes (1126-1198). Este jurista y médico andalusí, filósofo de ocasión y casi por encargo²², recupera frente a autores anteriores, como Avicena, el fundamental papel de la imaginación en los procesos de conocimiento intelectual. Con ello no sólo se hace eco de pasajes aristotélicos como los citados más arriba, sino que da solución a un problema que el propio Aristóteles, con su insuficiente desarrollo del tema, había dejado planteado y que increíblemente, como hemos visto, seguirá sin resolver prácticamente hasta nuestros días, en gran parte por ignorancia de la solución aportada por Averroes.

Aristóteles había distinguido en la inteligencia, intelecto o entendimiento, suprema facultad cognitiva humana, dos aspectos, funciones o elementos²³: uno pasivo o receptivo (tradicionalmente llamado *entendimiento paciente*) y otro activo o productivo (tradicionalmente llamado *entendimiento agente*). El primero es, sencillamente, el receptor o «registrador» de los llamados *inteligibles* (lo que nosotros llamaríamos *ideas* o *conceptos*²⁴). Avicena consideraba que este entendimiento era, por así decir, el ápice del alma humana individual, su facultad más excelsa. Pero, tal como su nombre indica, es en todo caso una potencia pasiva, en la que los conceptos, por así decir, se «imprimen», sin que ella contribuya en absoluto a su formación o creación. En esa concepción, lo inteligible viene a ser algo perfectamente análogo a lo sensible, pasivamente registrado a la manera como los sentidos registran los estímulos que los impresionan, sólo que de una misteriosa naturaleza *sui generis*, no producida por los seres materiales que producen los estímulos sensibles. Nada tiene de extraño que, vista así la naturaleza de lo inteligible, Avicena lo haga proceder de un entendimiento trascendente, activo en contraposición con el pasivo entendimiento humano. Dicho entendimiento activo o agente, como ya dice Aristóteles²⁵, está siempre «en acto», sin que quepa suponer en su actividad pausa alguna, pues en tal caso, dado que Aristóteles no concibe la

22 Escribió, en efecto, la mayor parte de sus textos filosóficos, otros tantos comentarios a la obra de Aristóteles, a petición del califa de Córdoba, interesado en la obra del Estagirita, cuya lectura directa le resultaba de difícil comprensión.

23 La ontología del intelecto (¿entidad, potencia, disposición...?) será una de las cuestiones que más dividirán a las distintas posiciones dentro de la tradición gnoseológica aristotélica.

24 En el sentido ordinario dado hoy a estos vocablos como sinónimos de «noción general», prescindiendo de las acepciones técnicas mucho más precisas que han recibido, por ejemplo, en autores como Kant o Hegel.

25 *De anima* III 5.

posibilidad de que algo inactivo entre por sí mismo en actividad, necesitaría de otro entendimiento agente que lo activara, y así al infinito. El entendimiento paciente, en cambio, carece por completo, como hemos visto, de iniciativa.

El problema radica, entonces, en explicar cómo es posible que nosotros, humanos, unas veces realicemos actividad intelectual y otras veces no. En efecto, el entendimiento pasivo (el que propiamente nos pertenece como individuos, según Avicena) estaría de por sí siempre en estado potencial, mientras que el activo, al actuar siempre, debería estar haciéndonos pensar de manera permanente. Obsérvese que, en el fondo, este dilema es el mismo que se les plantea a los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII, que por esa razón se dividen en dos bandos antagónicos: empiristas y racionalistas. Los primeros reducen prácticamente el conocimiento a la pasiva recepción de impresiones sensoriales más o menos complejas; los segundos postulan contenidos cognitivos no sensibles que, al no proceder de los sentidos, sólo pueden considerarse innatos (Avicena diría que se reciben directamente del entendimiento agente, común para todos los seres humanos, sin pasar en absoluto por los sentidos).

Pues bien, la filosofía moderna podría haberse ahorrado ese conflicto si hubiera conocido y admitido la solución averroísta. Según Averroes, en efecto, lo específico del individuo humano como ser inteligente es la imaginación (llamada, por él y otros autores islámicos, facultad *cogitativa*)²⁶. En su concepción queda muy difuminada la distinción aristotélica entre entendimiento paciente y agente: el entendimiento propiamente dicho es el agente, común ciertamente a todos los seres humanos; dicho entendimiento actúa siempre, sin descanso. En cambio, la imaginación humana es, como observamos cada día, discontinua y aleatoria. Pues bien, es ella, al entrar en «conjunción»²⁷ con el entendimiento agente, la que desencadena, *para nosotros*, el proceso de intelección. Por eso unas veces tenemos actividad intelectual y otras veces no. Quiere eso decir, obviamente, que los *fantasmas*, es decir, los contenidos de la fantasía o imaginación, las *imágenes mentales*, en suma, forman parte sustancial del conocimiento intelectual. No como meras imágenes mentales espacio-temporalmente individualizadas, claro está, sino transformadas en cierto sentido, por el entendimiento, en conceptos o formas inteligibles.

El intelecto no legisla sino sobre la imagen de la cosa, y la imaginación no toma esta entidad sino del sentido. Por este motivo, quien no percibe un género de sensibles por el sentido, no lo puede conocer, ni puede, en absoluto, adquirir a partir de él un inteligible. (...) Las primeras premisas²⁸, de las cuales no sabemos cuándo estamos determinados a experimentarlas, son adquiridas necesariamente a partir de los sentidos, aunque no sepamos en qué momento han sido adquiridas por nosotros de esta manera. Por eso, si bien estas premisas no son imaginaciones, no las adquirimos sino con imágenes²⁹.

26 Averroes desarrolla estas ideas, fundamentalmente, en sus comentarios al *De anima* aristotélico. Véanse las citas que siguen al final del presente párrafo.

27 Todo el misterio de la cognición se reduce, pues, en Averroes, a entender en qué consiste dicha «conjunción».

28 «Premisa» en el sentido genérico de «punto de partida», no en el sentido técnico (lógico) de antecedente en una inferencia.

29 Averroes, *Comentario medio al «De anima» de Aristóteles*, 137 Ivry (trad. de Andrés Martínez Llorca, retocada, en: Averroes, *Sobre el intelecto*, Madrid, Trotta, 2004).

El alma racional necesita considerar las entidades que están en la facultad imaginativa, así como el sentido necesita mirar los sensibles³⁰.

El alma no piensa nada sin la imaginación, de la misma manera que los sentidos no perciben nada sin la presencia de lo sensible. Pues si las intenciones³¹ que el intelecto capta de las formas imaginadas fuesen eternas, entonces las intenciones de las facultades imaginativas serían eternas. Y si éstas fuesen eternas, las sensaciones serían eternas; las sensaciones, en efecto, son respecto de esta facultad [imaginativa] como las intenciones imaginables respecto de la facultad racional³².

Las intenciones imaginativas mueven el intelecto, no son movidas [por él]. Se muestra, en efecto, que son aquello cuya relación con la facultad racional distintiva es como la relación del sensible con la facultad sensitiva³³.

De modo que cabría decir, aplicando el esquema hilemórfico del propio Aristóteles, que la intelección consiste en la formación de un concepto universal a partir del material particular suministrado por la fantasía. Se da, pues, en la concepción averroísta, un perfecto maridaje entre empirismo y racionalismo: la imaginación proporciona un contenido empírico (sensible) que es transformado en contenido racional (inteligible) por el entendimiento. A diferencia de Avicena y de ciertos racionalistas modernos, Averroes insiste en que sólo podemos formar conceptos a partir de imágenes de la fantasía, por mucho que el concepto, dado su carácter general (universal), vaya más allá de la particularidad de cada imagen utilizada. Podría, pues, ponerse en boca del filósofo andalusí el viejo adagio «empirista»: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, pero no menos que la matización leibniziana: *nisi intellectus ipse*.

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente ese *intellectus ipse* o, en otras palabras, cuál es la función específica del entendimiento? Para Avicena y muchos racionalistas el intelecto agente (o la Razón), suprahumano y eterno, extrae de sí mismo los conceptos (los «inteligibles») y los «imprime» en el intelecto paciente, individual y también imperecedero³⁴, pero reducido a receptor pasivo de las formas impresas en él por el intelecto agente. La imaginación no interviene directamente en este proceso, sino sólo como ejercicio preparatorio del alma para que se haga más receptiva de los inteligibles. Pero si admitimos, con Averroes, la necesidad de la imaginación como soporte «material» de la acción del intelecto (incluso como «motor» desencadenante de la actividad intelectual humana), ¿qué función específica le atribuiremos al intelecto en el proceso cognitivo? Dicho de otra manera, ¿qué es lo que distingue al objeto de la intelección del objeto de la percepción sensible, siendo así que el primero no «cae del cielo» intelectualivo», sino que surge del segundo?

30 Id., *Gran comentario al «De anima» de Aristóteles*, 384 Crawford (id.).

31 Léase: «nociones».

32 *Ibid.*, 391 Crawford (trad. Martínez Llorca retocada).

33 *Ibid.*, 398 Crawford (id.).

34 En el aristotelismo musulmán, como en el propio Aristóteles (aunque esto último no está claro, dada la parquedad del Estagirita al respecto), no siempre se considera imperecedero (inmortal) el entendimiento paciente. Alfarabi y Averroes, por ejemplo, parecen condicionar su pervivencia más allá de la muerte corporal al grado de unión que el individuo haya alcanzado en vida con el entendimiento agente.

La respuesta viene dada implícitamente por el adjetivo que caracteriza con más propiedad al entendimiento: *agente* o, con mayor fidelidad al término griego empleado por Aristóteles, *productivo*³⁵. En otras palabras: el entendimiento es, ni más ni menos, una *operación*, consistente en realizar determinadas manipulaciones sobre el material sensible aportado por la fantasía. En consecuencia, lo inteligible no es más que el resultado de dicha operación. Por ejemplo, la noción de *triángulo*, prototipo de entidad inteligible desde la época de Platón, es el resultado de practicar, sobre la infinita variedad de imágenes triangulares que podemos observar o recrear mentalmente con la imaginación, una serie de «reducciones» representadas fundamentalmente por el operador lógico «negación», a saber: de la figura de un triángulo plano cualquiera eliminamos (negamos) el tamaño, el color, el valor exacto de cada uno de sus ángulos, y nos quedamos únicamente con el hecho de tener tres lados y de que la suma de sus ángulos interiores vale 180 grados. Semejante triángulo es, por supuesto, irrepresentable, pues toda figura triangular representable (en la mente o en un papel, pizarra o pantalla de ordenador) ha de tener un tamaño, un color y un determinado valor en cada uno de sus ángulos. Ha dejado, por tanto, de ser una imagen pese a que es el resultado de operar sobre una imagen. Cierto que, a partir de cierto punto, el lenguaje permite saltarse, en parte al menos, el trámite de la imaginación, y podemos concebir, por ejemplo, sin soporte representacional alguno, un espacio de n dimensiones en que $n > 3$. O, si se quiere un ejemplo más radical aún, ahí tenemos el concepto de *nada*, apoteosis de la operación lógica de negación³⁶. Pero sigue siendo cierto que en el principio de la cognición, a diferencia de lo que afirma el evangelio de San Juan respecto de la creación, no está el Verbo, sino la Imagen.

El carácter operativo («productivo») del intelecto y el hecho de que la forma inteligible sea resultado de su operación es lo que permite explicar y dar verosimilitud a un texto capital de la tradición aristotélica, como es el capítulo *De intellectu (Perì noû)* del «suplemento» (*mantissa*) al *De anima* de Alejandro de Afrodísia (finales del siglo II – primer tercio del siglo III d. C.), donde se afirma:

También éste [el intelecto productivo], pues, es intelecto; pues *la forma inmaterial [áylon]*, que es precisamente lo único inteligible por su propia naturaleza, *es intelecto (...)* Ciertamente, *el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida*, de modo que también cada una de aquellas [formas] que no son inteligibles sin más [las imbuidas en la materia] se convierten en intelecto cuando son inteligidas. En efecto, así como el saber en acto es idéntico a lo sabido en acto y el sentido en acto es idéntico a lo sensible en acto, así también *el intelecto en acto es idéntico a lo inteligible en acto, y lo inteligible en acto, al intelecto en acto*.³⁷

35 *Poiētikós*, de *poiēsis*, literalmente: producción de algo (a partir de materiales previos).

36 En otros términos, este proceso es el mismo que más arriba hemos denominado *analogía*. Pero induce a error la manera como Locke (y también el mismo Aristóteles, en un célebre pasaje del final de los *Analíticos segundos*) parece querer explicarlo, como si fuera el resultado de una superposición de imágenes similares. Esa superposición tiene forzosamente que dar paso, en algún punto, a un salto cualitativo en que, al intervenir la lógica, el material figurativo o icónico se transforma en mera fórmula *relacional* en que se hace *abstracción* de todo contenido imaginativo. De ser literal la «superposición» de imágenes, el resultado que obtendríamos no sería la claridad del concepto, sino la confusión total de una mancha informe, como ocurre cuando en una película fotográfica se superponen varias tomas...

37 Alejandro de Afrodísia, *De anima II (mantissa)*, 108.2-3, 7-13. Ed. I. Bruns, Berlín, Reimer, 1887 (trad. propia).

Donde dice «forma inmaterial» léase «concepto abstracto» y tendremos en este texto la capital afirmación siguiente, expresada en vocabulario actual:

Los conceptos no son sino operaciones lógicas (con o sin contenido «material» —léase «sensorial»— directo —indirecto, siempre—), en las que desaparece la distinción entre acción y resultado, pues cualquier concepto no es más que el *acto* de despojar una determinada imagen o estructura figurativa particular de ciertos rasgos particulares, hasta reducirla a un esquema general no figurativo (a lo sumo, lingüístico); o bien la construcción de un esquema general complejo a partir de esquemas generales más simples. Hay, por tanto, identidad estricta entre *concepto* y *conceptualización*, debiéndose la apariencia en sentido contrario (a saber, que el concepto es un derivado de la conceptualización, separable de ésta) a la habitual confusión entre concepto y representación simbólica (v.g.: lingüística) del mismo.

Queda por aclarar un punto esencial: la prioridad del aspecto *objetivo* de la intelección (lo *inteligible*) respecto del aspecto *subjetivo* (el *intelecto*), prioridad reiteradamente defendida por el Afrodisiense y, más tarde, por autores neoplatónicos como Proclo.

En efecto, como hemos visto, la exposición de Alejandro se articula, no en torno a la afirmación «el intelecto es inteligible», sino en torno a su inversa: «lo inteligible es intelecto». Ello excluye una interpretación puramente «constructivista» de los conceptos. Éstos, para la gnoseología aristotélico-alejandrina (y en continuidad con lo esencial de la teoría platónica de las ideas), son estructuras *reales* en sentido fuerte, cuyo impacto sobre el sujeto inteligente genera propiamente la inteligencia, no al revés. Por eso Alejandro insiste en que el entendimiento, precisamente en tanto que agente o productivo, «viene de fuera» y es «eterno». Esto, dado el contexto, no admite, creemos, otra interpretación que la siguiente: la realidad como tal posee una estructura intrínsecamente inteligible, es decir, homóloga a nuestra capacidad cognitiva (que, al fin y al cabo, es parte ella misma de la realidad). Es, pues, la realidad que «está ahí fuera» la que genera en nosotros, a través de los estímulos sensoriales externos y su reelaboración interna (la imaginación), el mencionado proceso de selección por *analogía*, núcleo central de la actividad del entendimiento y sus operaciones abstractivas, cuya plasmación son los conceptos. Así, por ejemplo, cuando «construimos», por negaciones sucesivas, el concepto «puro» de triángulo plano como «figura cerrada limitada por tres segmentos de recta cuyos ángulos interiores suman 180 grados», nos hemos limitado a retener los solos rasgos comunes a todas las posibles imágenes triangulares suministradas por el entorno que impacta sobre nuestra sensibilidad. Previamente —repetimos— la imaginación ha convertido las imágenes percibidas en imágenes mentales, fruto de una primera elaboración en virtud de la cual se obtuvo una imagen ya no reductible a ninguna imagen percibida³⁸, pero todavía particular y concreta.

Sigue habiendo aquí, de todos modos, una cuestión por resolver. Cuando hablamos de «rasgos comunes» a diversas imágenes, ¿qué queremos decir? «Común» sólo puede querer decir aquí, como ya vio Platón, «idéntico»: el *mismo* rasgo en *distintas* imágenes. Y ¿cómo puede darse esa aparente contradicción: que cosas distintas, sin dejar de serlo, alberguen

38 Véase más arriba el ejemplo del paralelepípedo obtenido por enlace de dos rectángulos.

exactamente el mismo elemento? De nada sirve matizar que el rasgo en cuestión es el mismo *formalmente*, pero no *materialmente*. El problema se desplaza entonces al terreno de lo formal, pero sigue ahí, al menos desde el punto de vista epistemológico: ¿cómo pueden actos cognitivos distintos (la percepción de distintas imágenes) tener exactamente el mismo contenido (la estructura común o idéntica para todas esas imágenes, es decir, la vieja, recurrente o, más bien, recalcitrante forma *universal*)? En otras palabras, la explicación genética de los universales a partir de la identificación de estructuras recurrentes en una pluralidad de imágenes incurre en una patente (aunque a muchos suele pasar inadvertida) petición de principio: para explicar la función universalizadora del intelecto hay que presuponerla de entrada, pues sólo desde ella es posible el «reconocimiento» de rasgos comunes como tales.

En realidad, esta dificultad no hace sino reforzar la idea aristotélico-alejandrina (y de la tradición aristotélica árabe y también, en parte, latina) según la cual el intelecto «viene de fuera». Según nuestra interpretación, obviando teorías que identifican el intelecto agente con la mente divina, como parece pretender Alejandro y, *mutatis mutandis*, el iluminismo agustiniano, ese «de fuera» debe situarse en la estructura misma de la realidad, que da forma a esa parte de la realidad que son nuestros actos cognitivos. Idea, ésta, que aparece reiteradamente ya en la filosofía griega antigua (piénsese en el *lógos* heracliteo o estoico) y revive en el Siglo de las Luces con la postulación de la estructura racional de lo real, remachada contundentemente por Hegel.

De modo que, en último término, deberíamos admitir que el germen de lo inteligible (es decir, de la estructura única reconocible por igual en múltiples casos particulares sin reducirse a ninguno de ellos) se halla ya en la más primaria imagen percibida, se refuerza en la imagen mental y se libera finalmente de los últimos restos de la placenta sensorial en que se ha gestado al formular el concepto o noción general. Lo cual, lejos de justificar la postulación de un mundo ideal de formas puras *à la platonicienne*, refuerza una vez más la certeza de que todo proceso de intelección sólo va más allá de la actividad imaginativa en la medida en que se incoa ya en la misma percepción de imágenes externas y se ahonda en el trabajo de la fantasía con los contenidos icónicos derivados de aquéllas.

Resumiendo, pues, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse, id est, res ipsae*³⁹. La última aposición, añadida por nosotros, del adagio leibniziano, pretende expresar la tesis aristotélico-alejandrina que identifica el entendimiento con lo entendido y, en último término, con la realidad objetiva. Ésta es, seguramente, la tesis más fuerte de la gnoseología clásica, progresivamente invertida por aquellas corrientes de la filosofía moderna que, a partir de Descartes, imprimen progresivamente a la tesis de la identidad razón-realidad una deriva idealista que culmina, más que en el idealismo decimonónico, en el fenomenismo y otras corrientes análogas del siglo XX y de la que no escapan tampoco ciertas tendencias actuales en filosofía de la mente (por ejemplo, algunas versiones del funcionalismo), mientras otras parecen querer resolver la paradoja que encierra aquella identidad suprimiendo de hecho su primer miembro al reducir el conocimiento a un mero proceso mecánico describible enteramente en tercera persona. Ciertamente, la moderna filosofía de la mente ha hecho enormes avances en el estudio, con métodos científicos estándar,

39 «Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos, salvo el intelecto mismo, esto es, las cosas mismas».

de los procesos mentales en todo aquello que es observable desde fuera. La gnoseología clásica, sin entrar en contradicción con los hallazgos de la ciencia cognitiva, puede, en cualquier caso, aportar claridad conceptual y, sobre todo, la necesaria cautela para no incurrir en reduccionismos ontológicos que vayan más allá del inevitable reduccionismo metodológico.