

Cuatro hipótesis sobre el averroísmo

Claudio Aguayo

1.- Cuando saltamos de las definiciones clásicas del pensamiento a la teoría averroísta sobre el intelecto, nos encontramos con un profundo abismo. Percibimos que en ese aparato ruidoso al que llamamos “historia de la filosofía”, el problema mismo del pensamiento como estructura singular del modo de ser “humano” (o animal) no ha sido radicalizado en absoluto. Por ejemplo, Hegel: no tiene ninguna posibilidad de pensar la singularidad del pensamiento. Al definir al pensamiento como lo más universal lo que ha hecho, en el fondo, es subsumir la singularidad en el modo de la “determinación” (*Bestimmtheit*), de la “cualidad” de la sustancia plástica-estratificada del pensamiento-método que tiende a su auto-reconciliación. De este modo el pensamiento sucede en la totalidad de sus determinaciones que son a su vez negaciones. Todo está perfectamente ordenado: el *cogito* (los infinitos cogitos inconexos) ha explotado en mil pedazos para reunirse en el big-bang del espíritu absoluto. Por otro lado –y en la vereda contraria, para el spinozismo las cosas marchan claras: el pensamiento es un atributo de la sustancia –y un atributo material. Sin embargo, la forma de ese atributo, o más bien su relación con el problema mismo de la “forma” (de si posee o no forma, de cuál es su materialidad específica, ¿de qué está compuesto “el” pensamiento?, ¿de qué materiales está hecho, cuál es su densidad?) queda más o menos oscurecido. Lo que se propuso Averroes, justo en este campo, es investigar el compuesto mismo al que llamamos “pensamiento”. Es claro que lo hace siguiendo el difícil hilo de los textos aristotélicos, pero para “tomarlos por la espalda”, para agotarlos. Averroes deja “exhausto” a Aristóteles, interrogando las posibilidades que abre su propia complejidad teórica para la fundación de algo completamente nuevo, de una “imagen del pensamiento” que no es administrable para una singular dinámica que, desde la legislación romana, lleva el nombre de *autoridad*. El pensamiento no sería cuestión tutelar de la *auctoritas* (el lugar eminente donde más tarde podrá ser instalado el *cogito* y la voz del logos), sino de lo impropio, de lo que no es apropiable en el marco de la pasión de autor. Que esa pasión de autor haya sido desautorizada siguiendo la lógica del comentario, señala hasta qué punto el pensamiento de Averroes es fuertemente anárquico: el pensamiento está separado, es una “potencia oceánica” de la que ningún Leviatán podría surgir. Como señala Emanuele Coccia, “al entrar en el cuerpo mismo del texto y convertirse en el espacio entre los renglones y su interlineado al punto de hacerse inseparable de este y alcanzar su indistinguibilidad

paleográfica absoluta, un comentario parece hacer perder a un texto su forma y resolver su escritura en lo irreconocible” (Coccia 2008, 31).

Una anécdota controversial muestra cómo la tendencia averroísta a afirmar la impropiedad del pensamiento y lo que Coccia llama “indistinguibilidad” paleográfica se vuelve, por así decirlo, una “costumbre” entre los seguidores de Ibn Rushd. Hacia 1523, en Nápoles, el filósofo averroísta Agostino Nifo¹ publica “Der regnandi peritia”, una versión adaptada de El Príncipe de Maquiavelo. Se trata, a todas luces, de un plagio dedicado a limpiar su propio nombre de la signatura de Averroes, que le marcó 20 años antes. Como señala Sergio Bertelli, erudito del renacimiento italiano, el libro de Agostino consistía “no sólo en una traducción al latín que edulcoraba los puntos esenciales del mundo maquiaveliano”, haciendo desaparecer a Moisés de los dadores de leyes, convirtiendo a César Borgia en un ejemplo negativo y suprimiendo el capítulo sobre los principados eclesiásticos, sino en el “agregado de toda una parte final ‘positiva’ sobre los modos justos de reinar según los principios tomistas del *De regimina principum*” (Mestrangello 1990, 7). Antes de esta deriva tomista, Agostino Nifo pensó la naturaleza “infante” del averroísmo, preguntándose si el intelecto piensa los universales cuando los hombres duermen (o están borrachos, o son niños, agrega Coccia). El plagio, el robo de un pensamiento ajeno –aunque sea bajo la forma interdicta de una modificación superficial—muestra que “los hombres duermen” cuando el pensamiento está activo, cuando *es* su potencia de ser hurtado, redistribuido, *expropiado*. De este modo, el intento por rehabilitar su propio nombre del fantasma de Ibn Rushd, tiene en Agostino Nifo la forma singular de un “plagio”, forma que no hace más que confirmar que el intelecto material (el pensamiento) es también intelecto robado, que hurga en lo ajeno y huye del cogito.² Paradójicamente, y a pesar de su fuerte ligazón con Aristóteles, “el nombre Averroes” nos traslada desde la transparencia de los sistemas de pensamiento a la historicidad radical de los hurtos, las expropiaciones y las pulsiones comunistas que siembran la producción concreta de esos “modos” de relacionarse con las ideas (el concepto es de Pierre Macherey).

1 Agostino Nifo publica *De Intellectus* en 1503. Una de las primeras declaraciones del libro es, precisamente: “Quoniam eorum qui locuti sunt in quaestionibus rationalis animae nullus in tantum laboravit sicut Averroes, immo inter reliquos cum eo pugnare mihi honor erit” (II, 1, 5). Dado que nadie ha trabajado tanto las preguntas del alma racional como Averroes, en efecto, será un honor para mí pelear con él [junto a él] entre el resto.

2 Sintonía entre Averroes y Spinoza, en una bella cita de Gregorio Kaminsky: “Mi escritura singular me desconoce como identidad: recibe y da, es voz de autor, única pero interferida, resonante, propagada... Porque sabemos que no importa quién habla si no abrigamos o perseguimos la necesidad de una identidad de la voz proferida, o porque no auspiciamos el despotismo de una voz superior entre otras, incluso la propia, y que el yo o sí mismo es una misma voz de cada uno, voces *de/en* la mismidad interferida” (Kaminsky 2000, 213).

2.- “Desde hace un tiempo –dice Tomás de Aquino en su *Contra averroístas*, se ha desarrollado en muchos un error acerca del intelecto, que tiene su origen en lo que ha afirmado Averroes. En efecto, él sostuvo que el intelecto, que Aristóteles llamó posible y que él impropriamente llamó material, es cierta sustancia separada del cuerpo según el ser” (Tomás 2005, 73). A primera vista, esta cita gozaría de algún nivel de realismo, e inclusive, de cierta potestad materialista. Lo que está rechazando Tomás de Aquino es la idea según la cual “el intelecto posible” (o también *potencial*) que Averroes llama *material* sea una sustancia separada del cuerpo: devolver al pensamiento al cuerpo no sería una mala consigna, en este sentido, para rechazar las tentaciones idealistas. Sin embargo, al aquinate no le interesa una reivindicación del cuerpo. Lo que de hecho está rechazando Santo Tomás, es la posibilidad de que el pensamiento devenga un cuerpo, que el pensamiento *tome cuerpo* por fuera del cuerpo específicamente humano: es decir, que sea algo no-humano (una “corporalidad incorpórea”). Por tanto, una impropiedad, o lo que es lo mismo una *condición* del comunismo. La intervención tomista cumple así la función doble de expurgar al pensamiento de adquirir una “plasticidad” corporal propia y expulsar lo no-humano del campo propio del intelecto: el Comentador “expone torcidamente” que al intelecto le corresponde separarse de las partes del alma. El lugar de disputa es un hiato que separa y une a la vez a Tomás de Aquino y Averroes; Aristóteles no habría sostenido lo que dice el comentador torcido, sino más bien que “el intelecto es potencia del alma, que es acto del cuerpo” (Tomás 2005, 79). Contra la afirmación permanente de Averroes según la cual el intelecto no es cuerpo ni potencia o facultad en un cuerpo, Santo Tomás invocará la idea de que el intelecto es *potencia* del alma que es *acto* del cuerpo. Insistencia supina, una y otra vez, a lo largo del tratado, en esta idea del alma como *acto* del cuerpo. Reconstrucción y desmenuzamiento cuidadoso, dedicado, del argumento aristotélico para demostrar que (1) el intelecto es sin mezcla sólo en el sentido que “no es compuesto de todas las cosas como proponía Empédocles” y (2) que su separación sólo corresponde a su inorganicidad, a la falta de un órgano corporal o anatómico que soporte el intelecto.

La controversia tomista es una controversia sobre la separación. Lo que quiere Tomás es doble, y por eso es riesgoso. Su argumento está al borde de la debilidad, pendiendo de un hilo, asumiendo que el intelecto es separado, que hay efectivamente una sustracción del *pensamiento* al orden del *cuerpo*, pero que esa sustracción y esa separación son restringidas, y refieren a un caso singular del cuerpo, al órgano, al *organon* o al cúmulo corporal más

radicalizado –al momento del cuerpo que es inseparable de su materia: los fluidos, el tacto, la sangre, la viscosidad misma. Para negar el cuerpo del pensamiento el aquinate debe afirmar el cuerpo del órgano, y separar al pensamiento del órgano para afirmar el alma, el lugar al que el intelecto superior (agente y posible) deberá recurrir para alojarse: “Son separados [dichos intelectos] en cuanto no son acto de un órgano, y ciertamente no son separados en cuanto son una parte o una potencia del alma que es acto del cuerpo” (Tomás 2005, 96). Averroes, “corruptor de la filosofía peripatética”, ha sostenido erradamente que el pensamiento es una “sustancia separada” que se une “a mí o a ti por los fantasmas que están en mí o en ti” (Tomás 2005, 102). No hay sustancia separada, sino inscripción de lo impropio del intelecto en la propiedad del cuerpo: para Tomás, toda ética de sí será una ética de la soberanía y de la *potestas* privada del cuerpo sobre el pensamiento. La imaginación no es el procedimiento que efectúa una conjugación con la materialidad espectral colectiva *de* nadie, sino una facultad individual destinada al gobierno de la razón privada.

3.- De algún modo, la receptividad del intelecto material da cuenta de su fuerza composicional, de una potencia-de-mezcla para la que está hecho, que es a su vez una *potencia imaginal*. “Es imposible –señala Averroes, que el intelecto material tenga una forma en acto, dado que su naturaleza y sus sustancia consiste en recibir las formas en tanto que son formas”. El intelecto material, para la noética averroísta, tiene condiciones de posibilidad que son inaceptables para la ontología del *cogito*, porque su materialidad es al mismo tiempo ausencia de forma: pensar la materia sin forma, pensar la pura receptividad y por tanto la potencia en su grado máximo “spinozista” es de este modo, también cuestionar la posibilidad de que la materia del intelecto, o el intelecto-materia (desprovisto de la unidad sustancial entre forma y materia que supone la metafísica tradicional) pueda devenir ella misma un *sujeto*. Uno de los requisitos básicos del sistema hegeliano es que “lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel 2008, 15). La sustancia sujeto garantiza la unidad de sí a sí de su propio devenir, de su propio movimiento. Su virtud es la virtud de su desenvolvimiento: el cogito tomista ha explotado en el big-bang hegeliano precisamente por su capacidad inédita de fusionar esta pulsión constitutiva del sujeto moderno, aislado, que conjura y repulsa lo común (porque es siempre un *diferendo*), con la idea de una “sustancia” que totalice la variedad de todas las diferencias del mundo en una unidad indiferenciada. Averroes, en cambio, distingue al sujeto del intelecto material

en dos formas; como imágenes (fantasmas) y como ente separado en el mundo. El intelecto material es un proceso sin sujeto o, más bien, el sujeto del intelecto material es su propio proceso, que va de las intenciones imaginativas a los inteligibles del sujeto; un gesto que repite y conserva la idea averroísta de una democracia en la revelación (de Dios), porque la inteligencia, en tanto materialidad común *informe* y potencial debe constituirse en las imágenes que pululan como fantasmas de la plebe para iniciar su propio trabajo.

4.- Averroes es un teórico de la individuación. Su filosofía se basa en la idea de que una sustancia separada, con una materialidad específica, receptiva, incorpórea y que sin embargo constituye un gran “cuerpo común” potencial, pueda llegar a ser, en cada caso, afectada por la facultad imaginativa de cada hombre. El intelecto material es afectado, y sin embargo es “distinto de la forma, de la materia y de su compuesto” (Averroes 2003, 19). En efecto, este carácter informe y potencial, fantológico, es lo que permite al intelecto material recibir todas las formas; ser, en otros términos, una potencia estética. Finalmente, este intelecto material (o especulativo) es uno en todos los hombres, lo que a su vez prescribe la eternidad del mundo. La individuación averroísta difiere del modelo hegeliano en que mientras la sustancia-sujeto determina en cada caso, mediante una lógica universal, el “momento” y la “determinación” que actualmente soy, el intelecto material, la potencia común, sólo puede darse por medio de un intercambio con las imágenes que mi propio “intelecto eficiente”, mi propia *capacidad* de afectar y ser afectado, produce en el encuentro entre la imaginación y el intelecto material. “El averroísmo –señala Coccia, debe entenderse como la interrogación acerca del modo de ser del pensamiento una vez liberado de la relación de inherencia con el sujeto humano”: estamos “estupefactos” ante el pensamiento, porque el pensamiento, separado de nosotros, está fuera del cogito, fuera del tradicional “quicio” con el que acostumbramos a serenar las pasiones. Esta geometría interroga las formas de desconexión, difracción o “no coincidencia entre vida y pensamiento” (Coccia 2008, 145). Y es justamente por esta difracción *prescriptiva* que el pensamiento no es, en términos averroístas, una fuerza totalizable; cada vez que somos “en” el intelecto material de un modo complejo, diferido y *espectral*, somos algo distinto. Como decía Deleuze, lector de Lucrecio, “la somme des atomes est infinie, precisement parce qu’ils sont des elements qui ne se totalisent pas” (Deleuze 1961, 22).

Volviendo a Tomás, descubrimos entonces qué tipo de daño ha infringido Ibn Rushd sobre el campo de la *virtus* y el sujeto de la *phrónesis*. “El más grave de los errores –dice

Tomás de Aquino, es acerca del intelecto, ya que por él somos aptos para conocer la verdad, evitando los errores” (Tomás 2005, 73). La metáfora de la visión presta servicios a la deriva tomista, que confunde a Averroes con una especie de panoptismo (“muchos videntes pero con un único ojo”) en el que, por así decirlo, todos los gatos son negros. Indudablemente no se trata de un panoptismo, sino de una materialidad resistente al cuajamiento definitivo, de un *diferendo* que deviene múltiple, una “connexio rerum idearum” (como en Spinoza) imposible de totalizar. Esta conexión no-totalizable supone, para la reinterpretación tomista del intelecto material, que el pensamiento se convierte en un sujeto que hace por nosotros el bien y el mal, o en otros términos, en una especie de “astucia” especulativa universal. Si el intelecto es uno e indiviso en todos “no habría diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad sino que la voluntad sería la misma para todos [...] Todo esto contradice a la evidencia y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil que es natural a los hombres” (Tomás 2005, 114). Ya nos ha quedado claro: es inaceptable que haya una “sociedad civil” (o república) fundada en una muchedumbre sin voluntad, sin soberanía. Las distinciones entre lo bueno y lo malo, y entre lo correcto y lo incorrecto, se caerían de bruces, y con ello toda posibilidad de fundar la república en el ser-virtuoso del *polités*, así como en el mandato y la ética normativa de quienes detentan la auctoritas, *garantes* de determinado pacto en la medida que son *conocedores* de la verdad. “En muchas almas habrá muchas virtudes intelectuales que son llamadas intelectos –refuta Santo Tomás, pero de esto no se sigue que el intelecto sea una virtud material”: el intelecto, virtud de la forma del cuerpo a la que llamamos alma (otra *prioridad* de las formas distinta a la relación averroísta), es el lugar, el “hueco” que permite instalar algo así como la conciencia. Los averroístas podrían concluir que “Dios no puede hacer que los muertos resuciten o que los ciegos recuperen la vista” (Tomás 2005, 120). Los averroístas, en el fondo, no pueden admitir una lectura soberanista, interruptiva, *milagrosa* de la potencia divina: han abierto el paso a otra cosa, a un *jus sive potentia* que no totaliza la conexión intelectual de los humanos balbuceantes.