

**DOSSIER****“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL  
PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”****Constanza Serratore***Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo***ARTÍCULOS****Roberto Esposito***Vida biológica y vida política (Bilingüe)***Marcelo Antonelli***La deriva deleuziana de Roberto Esposito***Sandro Chignola***Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)***Jacopo D'Alonzo***El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben***Luciano Carniglia***Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea***Vinicius Nicastro Honesko***Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)***Dario Gentili***Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)***Rodrigo Karmy Bolton***La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad***RESEÑA****Jannia Gómez González***Iván Ávila Gaitán. De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.***ENTREVISTAS****Laura Gioscia  
Gabriel Delacoste***On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown***Diego Sazo***Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)*

# LA POTENCIA DE AVERROES

## PARA UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO DE LO COMÚN EN LA MODERNIDAD\*

RODRIGO KARMY BOLTON\*\*  
UNIVERSIDAD DE CHILE  
CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

### RESUMEN

El presente ensayo desarrolla las siguientes tres tesis. En primer lugar, que la expulsión del averroísmo de la Universidad de París en el año 1277 constituye el acontecimiento que privará a la modernidad occidental de poder articular un pensamiento de lo común; en segundo lugar que, no obstante dicha expulsión, el averroísmo no cesará de retornar con diferentes nombres para situar a la potencia del pensamiento como el reducto en el que se juega la in-fancia del hombre; en tercer lugar, que el último de esos retornos se habría dado en base al disfraz de lo que la actual normalización académica denomina “filosofía contemporánea” y que comportaría a todo aquél pensamiento que, antes que concebir al hombre como aquél viviente que *habla*, suscribe la tesis de que el hombre *puede* hablar, deteniéndose en la irreductibilidad de su in-fancia. Así, el retorno del averroísmo interpela nuevamente la relación entre hombre y comunidad, entre la vida y la política.

**PALABRAS CLAVE:** Averroísmo, potencia del pensamiento, persona, in-fancia.

### AVERROE'S POTENTIALITY. TO A GENEALOGY OF THE COMUNITARIAN THOUGHT IN MODERNITY

---

\* Artículo recibido el 31 de agosto y aceptado incondicionalmente el 29 de septiembre.

El presente texto se inscribe al interior del proyecto FONDECYT “Angelología islámica. Elementos para una genealogía teológica de la gubernamentalidad en el islam”. Número 11110024.

\*\* Rodrigo Karmy Bolton Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile, profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y CAIP. Sus líneas de investigación incluyen angelología y la gubernamentalidad en el islam y en el cristianismo, los *falasifa* árabe medieval y la filosofía contemporánea (Agamben, Foucault, Schmitt). Recientemente ha publicado *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (Santiago de Chile, Ed. Escaparate, 2011), Colaborador y miembro de la revista [www.hojaderuta.org](http://www.hojaderuta.org). E mail: [rkarmy@gmail.com](mailto:rkarmy@gmail.com)

## LA POTENCIA DE AVERROES

This essay develops three thesis. First, that the expel of averroism from the University of Paris at 1277 constitutes the decisive event that will deprive from western modernity the possibility for a comuntarian thought; second, although this expel, averroism will come back with different names to stablish the potenciality of thought as the place were something like an *in-fantia* take place; third, the last of those returns has been by the name of what we call the “contemporary philosophy” that assumes the thesis that man is not the animal *who speak*, but the one *who can speak*. That’s why the return of averroism supose a new interpellation of the relationship between man and community, life and politics.

**KEY WORDS:** Averroism, potenciality of thought, person, in-fantia.

1.- Una genealogía siempre es oscura. Una exploración de aquello que nos constituye, pero que nos es extraño. El trazo de una historia que sobrevive a su propia invisibilidad y que hoy se pregunta por una genealogía del pensamiento de lo común que, a la modernidad, le habría sido cercenado.

Si una genealogía abre el terreno de lo oscuro es porque la cuestión a la que apela –el problema del origen– no constituye el “centro” en el que tiene lugar esa *creatio ex-nihilo* de la que un cierto discurso teológico aún puede gozar, sino más bien a ese áspero campo en el que las luchas han podido disipar a todo origen pleno que pueda adoptar la forma de una identidad o coherencia perfecta. Ni identidad ni coherencia preconstituidas, la genealogía rastrea los restos que no se han dejado subsumir en el nuevo orden.

A “contrapelo” de la historia, la genealogía ingresa en sus fisuras, desmantela la gloria de su continuidad, hace trizas la pretensión de coherencia y denuncia al teólogo –vestido ahora de historiador– que aún pretende situar a Dios en el origen del mundo. A “contrapelo”, la genealogía traza una historia sin Dios, en la que los restos que habían sido condenados al olvido vuelven súbitamente para interpelar a nuestro presente.

Y si los restos vuelven, entonces la concepción del tiempo se transfigura. La genealogía no trabaja con un tiempo cronológico, sino más bien con un tiempo contraído sobre sí mismo, en el que, según Walter Benjamin, el pasado y el presente se articulan en un solo instante de inteligibilidad<sup>1</sup>. Así, el tiempo histórico no se enmarca en una solución de continuidad, sino que se deja abrir en los desgarros de sus propias ruinas, en los lugares propiamente heterotópicos, donde la sombra del mundo queda a contrapelo del avance de la luz<sup>2</sup>.

A su vez, si la oscuridad es la auténtica materia de una genealogía, lo es porque su exigencia consiste en indicar el punto de fuga de aquello que hoy, en este *Dossier*, se plantea bajo el nombre de “pensamiento italiano”. Donde el nombre “pensamiento italiano” dispersa sus límites, exhibe sus

1 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de Historia* (Santiago de Chile: Lom, 1996).

2 Michel Foucault, *Las heterotopías*. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010).

luchas y se vuelve opaco, comienza el riesgo de toda genealogía. Porque un pensamiento así no encontraría jamás el origen en sí mismo, sino mas bien se difuminará siempre en lo otro de sí. Por eso, una genealogía del mentado “pensamiento italiano” tensa las fibras acomodaticias en las que se ha podido identificar una cierta coherencia, para abrir la fuerza de un origen cuyos ecos nos retrotraen a la lejana Córdoba de la época de *Al Andalus*, bajo el nombre árabe de *Ibn Rushd*.

Nombre extraño tanto para los árabes como para los europeos, Ibn Rushd, traducido al latín como Averroes, será el signo de un peligro que tendrá como núcleo una singular doctrina que afirmará resueltamente que la potencia racional será una y eterna para todos los hombres. El pensamiento –y, con ello, el poderoso intento de los *falasifa* por legitimar la filosofía frente a la ley divina<sup>3</sup>– constituirá un peligro en el islam donde los *mutakallimun* (teólogos asharíes) y los místicos (sufíes) no dejarán de acusar a la filosofía de ateísmo<sup>4</sup>; pero también será un peligro para el cristianismo, donde a pesar que los comentarios de Averroes sobre Aristóteles serán conocidos y permanentemente utilizados durante el desarrollo de la escolástica del siglo XIII, el obispo Tempier expulsará a los mentados “averroístas latinos” de la Universidad de París en el año de 1277.

Como un *paria* frente a los saberes instituidos, como un *resto* que no se acomoda nunca a la institucionalidad religiosa, dicha doctrina será conocida en el mundo latino bajo el escandaloso nombre de “averroísmo”. Una doctrina que consistirá en una singular lectura del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles –interpretación que ya había tenido lugar desde hace más de dos siglos en la tradición de los *falasifa* árabe-islámicos (siglo IX al XIII)– y que tendrá como punto de partida la lectura del oscuro pasaje 430<sup>a</sup>, 10-25 al que el averroísmo leerá desde la figura de la potencia del pensamiento que es común a todos los hombres<sup>5</sup>: la potencia del pensamiento no habitará en

3 Leo Strauss, “Como iniciar el estudio de la filosofía medieval”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 295-316. Véase también: Averroes, “Fasl Al Maqal, Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre revelación y la ciencia”, en *Teología de Averroes* (Madrid: Maestre, 1947), 149-200.

4 Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al Muqaddimah)* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997).

5 Aristóteles escribe: “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia –también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así, pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y

los “individuos”, sino más bien en la “especie”<sup>6</sup>; pero, a pesar de estar separada de los hombres singulares, no tendrá un carácter trascendente<sup>7</sup>.

Frente a esta potencia del pensamiento, la teología –tanto la teología asharita en el islam como la teología tomista en el cristianismo– se escandalizará, más aún, cuando ésta constituya la clave de una *noesis* en la que el individuo singular será concebido no como aquél que *piensa* sino que *puede pensar* y que además, dada la separación del pensamiento único para todos los hombres respecto del individuo singular, ello implicará situar al alma individual como absolutamente corruptible<sup>8</sup>. Respecto de este último punto, no sólo la potencia del pensamiento gozará del lugar de la eternidad y de la incorruptibilidad, sino que, además, la tesis de la corruptibilidad del alma del individuo singular desactivará la pretensión gubernamental de toda teología; la cual, como se sabe, orienta su máquina a juzgar la vida de los individuos en relación a los premios y castigos que podrá recibir en un “más allá”<sup>9</sup>.

En este sentido, una genealogía para un pensamiento de lo común habría que buscarla más allá de cualquier reducto identitario de una “esencia” preconstituida e indagar en los infinitos laberintos de su infancia. Como una experiencia irreductible a los saberes institucionalizados, la infancia será el lugar donde se asomará *la potencia de Averroes*, esto es, el lugar a través del cual la imbricación ontológica entre hombre y pensamiento o, si se quiere, entre vida y política –que es precisamente el foco de este *Dossier*–, interpelará a las formas contemporáneas de gubernamentalidad exactamente como ayer el averroísmo lo hizo frente a la teología.

A esta luz, nuestro escrito plantea tres tesis fundamentales:

1.- Que la expulsión del averroísmo de la Universidad de París en el año 1277 constituye el acontecimiento que privará a la modernidad occidental de poder articular un pensamiento de lo común;

---

únicamente eso es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”. Aristóteles, 430, 10-25 en *Tratado sobre el alma* (Madrid: Gredos, 2003), 234.

6 Massimo Campanini escribe: “Y bien, es quizás posible explorar el trazo del **commitment** almohade de Averroes (no la identidad entre la filosofía averroísta y el almohadismo) también a través de su posición con la que confronta a Aristóteles, que me induce mas bien a hablar de una lectura “política” del filósofo griego de parte del pensador árabe.” En: Massimo Campanini, *Averroé* (Bologna: Il Mulino, 2007), 42. (traducción del autor de este artículo). Asimismo, debo a la profesora Olga Lizzini quien, en sus conferencias dictadas en Chile durante el mes de Agosto del año 2013 en el Centro de Estudios Árabes, puso el énfasis en que los *falasifa* habrían leído el *Tratado sobre el alma* de Aristóteles desde el registro de la “especie”. Véase Olga Lizzini, *Fluxus (fayd)*. *Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicena* (Bari: Edizioni Di Pagina, 2011).

7 Augusto Illuminati, *Averroé e l' intelecto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. (Roma: Manifesto libri, 1996).

8 *Ibidem*.

9 Antonio Gagliardi, *Tommaso D' Aquino e Averroé. La visione di Dio* (Catanzaro: Rubbettino, 2002).

2.- Que, no obstante dicha expulsión, el averroísmo no cesará de retornar con diferentes nombres para situar a la potencia del pensamiento como el reducto en el que no dejará de jugarse la in-fancia del hombre;

3.- Que el último de esos retornos se habría dado en base al disfraz de lo que la actual normalización académica denomina “filosofía contemporánea” y que comportaría a todo aquél pensamiento que, antes que concebir al hombre como aquél viviente que *habla*, suscribe la tesis de que el hombre *puede* hablar, deteniéndose en la irreductibilidad de su infancia y descentrando así al sujeto respecto del pensamiento.

2.- La dimensión residual en la que sobrevivió el averroísmo habría hecho de éste un pensamiento sin inscripción institucional que, sin embargo, habría dejado como legado una verdadera teoría de la recepción o, lo que es igual, una doctrina de la potencia del pensamiento que, en la historia de la naciente Europa moderna, se traspasará clandestinamente desde los averroístas latinos (Siger de Brabante, Dante Alighieri) hasta Spinoza y Marx<sup>10</sup>. Un pensamiento exento de dicha inscripción reclama una genealogía porque la complejidad de su transmisión –una transmisión necesariamente camuflada, enmascarada, desplegada como una “formación de compromiso”– cambia enteramente el horizonte de nuestras preguntas y, en tanto disloca la soberanía del sujeto como centro del pensamiento en favor del carácter transindividual de la potencia del pensar, amenaza con desmantelar a la antropología de la persona inaugurada por la tradición cristiana en la que aún se asienta nuestro presente.

La oscuridad a la que apela toda genealogía pasa por entender que el averroísmo se articula como otra forma del ejercicio filosófico. En efecto, una doctrina que problematice la centralidad del sujeto no podrá plantearse al interior de una domesticada “historia de la filosofía”. Si esta historia establece coherencias y continuidades, el averroísmo será precisamente el lugar de sus fracturas. Por ello, en cuanto no cabe en la universalidad de una tal “historia”, el averroísmo tendrá que ser visto como un “hilo secreto” a la tradición<sup>11</sup>, un punto de fuga en que se juega otra manera de legitimación filosófica que no está en la creación *ex nihilo* de un nuevo sistema de pensamiento por parte de “alguien” (entiéndase por parte de un sujeto, un autor), sino mas bien en la práctica del comentario en la cual, precisamente, el autor experimentará una singular descomposición.

---

10 “Un terreno sorprendentemente favorable para una relectura actual del monopsiquismo es aquél ofrecido por un eminente secuaz moderno del aristotelismo, Karl Marx”. *Illuminati, Averroé e l intelletto*, 94. (Traducción del autor de este artículo).

11 Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia” en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville* (Valencia: Pre-textos, 2001), 95-136.

Sin embargo, comentar no es cualquier cosa. Porque si en nuestra cultura solo es “[...] genuinamente transmisible sólo el texto que ya no puede ser creado [...]”<sup>12</sup> es porque ésta sitúa a la figura del *auctor* como el punto de origen de todo texto, después del cual un *scriptor* tendrá la tarea de su transmisión. Una perfecta circularidad entre *auctor* y *scriptor* se resuelve en que el primero es elevado con la luz de un cierto origen y el segundo condenado a la oscuridad del comentador.

Más, ello presupone algo que el averroísmo pondrá en tela de juicio: si acaso, el pensamiento pertenece a un *auctor*. Porque si, como veremos, el pensamiento en potencia tiene un carácter único para todos los hombres, significa que éste no constituye una propiedad que un individuo singular (un *auctor*) puede reivindicar. Con ello, la misma *noesis* averroísta, se despoja de la figura del *auctor*, y le ofrece al comentador una dignidad enteramente filosófica. Y, precisamente, el comentario –que Ibn Rushd ejercita desde el modelo jurídico del *tafsir*– hace imposible la separación entre *auctor* y *scriptor* en la que nuestra tradición insiste, situando un ejercicio que, en vez de separar los dos momentos antedichos, los *junta* irremediamente<sup>13</sup>.

La práctica del comentario comportará un ejercicio en el que la diferencia entre el *auctor* y el *scriptor* se desvanece suspendiendo el tiempo cronológico en una con-temporaneidad en la que el pasado y el presente se unifican<sup>14</sup>. A esta luz, la forma del comentario hace posible una “[...] originalidad interpretativa, negada en la misma innovación [...]”<sup>15</sup> que, sin embargo, permitirá legitimar al discurso filosófico respecto de la misma tradición religiosa.

Pero, que esta “originalidad” carezca del sello de *auctor* implicará que no sólo la forma comentario será investida de la dignidad filosófica, sino que también la filosofía dejará de apelar a un *auctor*. Quebrar la circularidad que tiene lugar entre el *auctor* y *scriptor* a partir del “comentario” como su dispositivo privilegiado, significará *juntar* aquello que la tradición *separa*, así como abandonar la idea de un sujeto propietario del pensamiento y abrirse a la potencia del pensamiento común a todos los hombres. En este sentido, abordar al averroísmo como el lugar en el que aún se juega nuestro presente significará trazar una historia de lo que fue expulsado de la historia, pensar lo que fue excluido de toda filosofía y escuchar a un “comentario” silenciado por el peso de una tradición.

---

12 Giorgio Agamben, “Estudio Preliminar” en Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 8.

13 *Ibid.*, 12-13.

14 Walter Benjamin escribe: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”. Benjamin, *Sobre el concepto*, 51.

15 Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 56.

## I. LA POTENCIA

1.1.- “Pero, –escribe Averroes en La exposición de la República de Platón– como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial”<sup>16</sup>. En el libro II del *Tratado sobre el alma*, Aristóteles había explicado su teoría de los colores en base a la idea de que entre el sentido de la vista y el objeto de la visión existe un “término medio” denominado *diaphanós* que da origen a los colores: cuando la luz penetra en él, éste pasa al acto, y, entonces, se ven los colores. Pero cuando se retira la luz, entonces el *diaphanós* queda en potencia<sup>17</sup>. Sin embargo, la pregunta que habrá que despejar es ¿cómo podemos ver algo (la oscuridad) que, en rigor, no es?<sup>18</sup> La clave aquí es que la potencia del *diaphanós* no quedará reducida a una simple nada, sino más bien a la existencia de la *oscuridad*: “ver” la oscuridad significa ver la potencia del *diaphanós*: “Y se asemeja esto –escribe Averroes refiriéndose a la potencia del pensamiento– lo diáfano, que recibe al mismo tiempo color y la luz; y la luz es lo que produce el color”<sup>19</sup>. Como una imagen que permite mostrar en qué consiste el carácter “potencial” del pensamiento, la noética averroísta lo asimilará al *diaphanós* indicado por Aristóteles en su teoría de los colores, según la cual, la luz indica el momento en que éste pasa al acto, y la oscuridad aquél en que permanece en potencia (que no es una inexistencia).

En este horizonte, el planteamiento averroísta ofrece un estatuto ontológico a la potencia del pensamiento definiéndolo como: “[...] algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo”<sup>20</sup>. Si la potencia del pensamiento “no experimenta cambio” es porque su “existencia” no se define más que por una receptividad<sup>21</sup>. Sin embargo, esa capacidad de recibir formas funciona como un espejo que, por serlo, sobrevive a las múltiples formas que recibe. Deviene las formas que recibe pero, sin embargo, no se convierte en ellas. Así, la grandeza del averroísmo reside, en esencia, en configurarse como una verdadera teoría de la recepción que sitúa a la potencia del pensamiento como “[...] una pasividad que no implica ya transformación”<sup>22</sup>. Recepción sin transformación es la fórmula que muestra cómo es que la potencia del pensamiento *resta* una

---

16 Averroes, *La exposición de la República de Platón* (Madrid: Tecnos, 2011), 91.

17 Aristóteles, *Tratado sobre el alma* 418 b, 10.

18 Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 351-368.

19 Averroes, “Gran Comentario”, en Abu-l-Walid-Ibn Rushd, *Sobre el intelecto* (Madrid: Trotta, 2004), 158.

20 *Ibid.*, 115.

21 Emmanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007).

22 *Ibid.*, 176.



y otra vez de las múltiples formas que recibe<sup>23</sup>. Restar de esas formas que, sin embargo, él mismo recibe, es la razón por la cual Averroes puede decir que ésta “no experimenta cambio” y, a su vez, negar la posibilidad de asimilarla a “un cuerpo” o a una “potencia en un cuerpo”: si la potencia del pensamiento no es más que un receptor absoluto significa que, por serlo, no puede constituir ya una “forma” preconstituida precisamente porque está destinada a recibir toda forma y no una forma individual como ocurre en el cuerpo o en la “potencia de un cuerpo”:

Debes saber –escribe Averroes– que esto se deduce necesariamente porque es una sustancia y que el que recibe las formas de las cosas materiales o las formas materiales no tiene en sí forma material, es decir, compuesta de forma y materia. [...] Es, pues, [el intelecto material] un ente distinto de la forma, de la materia y de su compuesto<sup>24</sup>.

Así, en cuanto la potencia del pensamiento (el “intelecto material”) recibe “formas materiales”, ella misma no puede ser una “forma material” y, por lo tanto, no puede ser un cuerpo (el compuesto entre forma y materia, según la perspectiva aristotélica).

Siendo diferente de un cuerpo o de una potencia en un cuerpo, el “Comentador” define la potencia del pensamiento como una “potencia separada” exenta de toda “forma material” precisamente porque su ser receptor absoluto sobrevive a las formas que recibe, por lo cual: “[...] no es pasivo, pues lo pasivo, es decir, lo sujeto a cambio, es como las formas materiales [...]”<sup>25</sup>. Los cuerpos son corruptibles y, por lo tanto, son “pasivos” como todo aquello impregnado de materia, sin embargo, la potencia del pensamiento “no experimenta cambio”, traduciéndose en una “pasividad” que paradójicamente se define por la actividad de recibir. En esta perspectiva cobra sentido la comparación que propone Averroes entre la potencia del pensamiento y la mano: del mismo modo –plantea el cordobés– que la “[...] mano es instrumento de todos los instrumentos [...]”<sup>26</sup> en la medida en que puede usarlos todos, así también la potencia del pensar se presenta como “[...] el lugar de todas las formas [...]”<sup>27</sup>. Así, la mano es al pensamiento en potencia, como los múltiples instrumentos son a las múltiples formas que la potencia del pensamiento recibe.

A la luz de su carácter “incorruptible”, la potencia del pensamiento –como la hacía la imagen ofrecida por Aristóteles de la tablilla de cera sin inscripción alguna– no es más que una entidad exenta de toda

---

23 *Ibidem*.

24 Averroes, *Gran Comentario*, 118.

25 *Ibid.*, 118-119.

26 Averroes, *Comentario medio*, 109.

27 *Ibidem*.

forma: “Aquello del alma que llamamos intelecto material no tiene otra naturaleza y esencia por la cual se constituya en cuanto que es material, sino la naturaleza de la posibilidad, al estar despojado de todas las formas materiales e inteligibles”<sup>28</sup>. Despojada de toda forma (ya sea material o intelectual) la potencia del pensamiento podrá ser vista como un receptor de carácter “absoluto” precisamente porque su naturaleza no se define más que por la “posibilidad”. A la inversa, el carácter absoluto define el ser pura posibilidad de este singular receptor de todas las formas: “El intelecto material –sigue Averroes– se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales [...]”<sup>29</sup>. Si podemos imaginar un cuerpo en particular, una mesa por ejemplo, podríamos decir que constituye una “forma sensible individual” en la que la forma se ha impreso sobre la materia, sin embargo, la forma “mesa” en su dimensión inteligible recibe la potencia del pensamiento como una forma propiamente universal en la medida en que puede recibir una todas las “formas universales” de la “mesa” y no sólo esta mesa concreta<sup>30</sup>.

1.2.- Pero si, según lo que hemos visto, la potencia del pensamiento es un pensamiento que prescinde de un hombre singular y, a su vez, el hombre singular se presenta como exento del pensamiento (un in-fante). Pero, que el hombre sea un in-fante no significa que esté completamente excluido del pensamiento, sino que más bien éste mantiene una relación potencial con él: en vez de la fórmula de que el hombre *piensa*, el averroísmo se inclinará por aquella que plantea que el hombre *puede pensar*. Por esta razón, el averroísmo dirigirá sus esfuerzos a buscar el modo en que el hombre singular piensa, precisamente porque éste es concebido como un in-fante. A esta luz, cobra sentido preguntarse, no tanto cómo es que se pasa del “no-pensamiento al pensamiento”, sino más bien ¿cómo es que el pensamiento en potencia que, según hemos visto, tiene una cierta forma de existencia, puede recibir una determinación al punto de poder ser atribuido a un hombre en singular?<sup>31</sup> Si la potencia del pensamiento es “[...] una potencia carente de determinación”<sup>32</sup>, entonces, ¿cómo es que ésta puede llegar a determinarse?

“Digamos –escribe el Comentador– que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la conjunción con él del inteligible en acto”<sup>33</sup>. Así, de lo que se trata será de explicar el proceso por el cual se

28 Averroes, *Gran Comentario*, 119.

29 *Ibid.*, 119-120.

30 Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 62.

31 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 237.

32 *Ibidem*.

33 Averroes, *Gran Comentario*, 133.

## LA POTENCIA DE AVERROES

producirá la conjunción en la que un inteligible (una forma) llega al acto (su determinación). Para ello, será necesario “preparar a los inteligibles” en función de que éstos puedan unirse al hombre singular y hacer que efectivamente piense. En la perspectiva averroísta, dicha preparación tendrá lugar en la imaginación que será concebida como el verdadero motor del proceso cognoscitivo:

La preparación de los inteligibles que está en la facultad imaginativa es semejante a las preparaciones que están en las otras facultades del alma [...] Se diferencian en esto, que una es la preparación en el motor para que sea motor, es decir, la preparación está en las intenciones imaginativas [...] <sup>34</sup>.

Y, más adelante escribe:

Por esto hay que admitir, como ya se nos mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora, cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente, que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan el intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia [...] <sup>35</sup>.

Así, la “facultad imaginativa” será el “motor” en la medida que produce inteligibles que, a través del pensamiento en acto (o agente), se volverán inteligibles en un hombre singular. Sin imaginación sería imposible el pensar porque sólo la imaginación –que, como insistía Henry Corbin, jamás habría que confundir con lo “imaginario”– ocupa el lugar intermedio entre lo sensible y lo inteligible <sup>36</sup>. A esta luz, la imaginación podrá “preparar los inteligibles” lo cual hará posible conducir a lo corporal (la forma material individual) hacia lo intelectual (la forma material universal) y vice versa <sup>37</sup>. Así, el legado más radical del averroísmo será el haber planteado que la imagen –el “motor” propiamente noético– constituye el verdadero “[...] operador de individualización del intelecto [...]” <sup>38</sup> que permitirá que la transparencia radical de la potencia del pensamiento devenga pensamiento de algo, sin por eso agotarse como tal potencia. Así, la relación cognoscitiva entre el pensamiento en potencia único y para todos los hombres encuentra su determinación en la corruptible alma del hombre singular.

---

34 *Ibid.*, 134.

35 *Ibidem*.

36 Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi* (Barcelona, Ed. Destinos, 1993).

37 Emanuele Coccia, *La vida sensible* (Buenos Aires, Ed. Marea, 2011), 39.

38 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 274.

1.3.- Que la potencia del pensamiento funcione como un espejo significa que ésta queda intacta después de recibir las formas. Se confunde, se vuelve las formas que recibe, pero finalmente se sustrae y sobrevive a ellas. La potencia del pensamiento “no experimenta cambio” precisamente porque no remite al lugar de una comunicación sino más bien al de una comunicabilidad, esto es, el de una potencia o “competencia lingüística” propiamente tal<sup>39</sup>. Así, desde el averroísmo, el hombre no es *constitutivamente*, sino *potencialmente*, pensante.

Porque, si al hombre singular no le está dado el pensamiento, sino que, a través de un proceso de despersonalización en el que funciona a través de la imaginación, el hombre singular debe salir de sí mismo para pensar y llevar a cabo la conjunción, significa que pensar es algo radicalmente inhumano. El pensamiento es algo que no le pertenece al hombre *constitutivamente*, sino que le viene de afuera *potencialmente*. Así, el nombre de Ibn Rushd “[...] cancela todo antropomorfismo [...]”<sup>40</sup> puesto que la potencia del pensamiento es una “potencia separada” que, en base a un paradigma enteramente cosmológico, el cordobés concebirá en base a una semejanza con las almas de los cuerpos celestes<sup>41</sup>.

A esta luz, la tesis última del averroísmo afirma la existencia de una incoincidencia constitutiva entre hombre y pensamiento que, en algún momento, le valdrá ser acusado por Tomás de Aquino como aquél que ha podido atentar contra “[...] los principios de la filosofía moral”<sup>42</sup>. Acaso Tomás tenga razón: el averroísmo atenta contra la filosofía moral, precisamente porque desde la incoincidencia constitutiva entre hombre y pensamiento será imposible plantear la concepción antropológica de la “persona”. Pero, más aún, si entre hombre y pensamiento habita la incommensurabilidad de un hiato, lo que llamamos vida “humana” tendrá que quedar entre paréntesis. Justamente, la desactivación de cualquier antropología desnuda la dimensión propiamente in-humana de la vida humana: la in-fancia.

El in-fante es precisamente aquél que está fuera de todo pensamiento y, a su vez, es quien mantiene una relación con él. En este sentido, tal como ha indicado Coccia, quizás el averroísmo sea: “[...] la reflexión más profunda que la filosofía haya realizado jamás sobre la naturaleza infantil de la humanidad”<sup>43</sup>. Si el costo de dicha reflexión fue la expulsión de la Universidad en 1277, su sobrevivencia se perpetuó en el campo de la

39 Illuminati, *Averroé e l intelletto*.

40 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 69.

41 Illuminati escribe: “[...] el intelecto hylico in-existente en el alma humana, así la inteligencia separada, concebida en modo estrictamente físico, es la fuerza con un cuerpo, también el intelecto activo respecto al cielo de la Luna [...]” En: Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 69.

42 Tomás de Aquino, *Sobre la Unidad del intelecto. Contra averroístas*. (Navarra: Pamplona, 2005), 108.

43 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 134.

poesía medieval. Debemos, pues, a Antonio Gagliardi la tesis según la cual la expulsión del averroísmo de la Universidad (París y Bolonia) habría tenido como efecto inmediato el sublimar a la filosofía a través del léxico de la poesía<sup>44</sup>. A esta luz, la “poesía de la cortesía” devendría “poesía de la inteligencia” allí donde el canto poético a la mujer será la traducción de lo que la especulación filosófica había desarrollado respecto del pensamiento<sup>45</sup>.

1.4.- Si el hombre singular es constitutivamente un infante es porque la potencia del pensamiento no es más que una potencia común “a todos los hombres” que sólo algunos pueden actualizar (para Averroes, el hombre por excelencia capaz de actualizar dicha potencia será el filósofo)<sup>46</sup>. Así, el carácter inmortal y unívoco del pensamiento será propio de la “especie”, a diferencia de Tomás, quien no dejará de insistir en que la inmortalidad del pensamiento se da en el “individuo” considerado como “persona” que, por serlo, es capaz de pensar desde el momento de nacer<sup>47</sup>. Es como si el averroísmo, al traer a la luz la infancia del hombre, no sólo insistiera en lo difícil que es pensar, sino que más bien destacara el lugar del olvido, el error y la locura, antes que el recuerdo, la certeza y la coherencia especulativa. El hombre no nace naturalmente como un “animal racional” sino como un infante que *puede* pensar, mas que no piensa natural ni necesariamente<sup>48</sup>.

Como indicamos mas arriba, la desconexión entre hombre y pensamiento supone que, desde el punto de vista averroísta, el alma individual es corruptible y, por eso, no es posible juzgarla en el más allá respecto de sus actos. Por esta razón, Averroes comenta: “[...] cuando respecto de un individuo se corrompe alguno de los primeros inteligibles por la corrupción del sujeto mediante el cual está unido a nosotros y es

---

44 Antonio Gagliardi, *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*. (Catanzaro: Rubbetino, 2007). Una vía similar ya había indicado Giorgio Agamben en su monumental trabajo de 1977 *Estancias*. Véase: Giorgio Agamben *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. (Valencia, Ed. Pre-textos, 2003).

45 Gagliardi, *La donna mia*, 10-11.

46 Illuminati escribe: “La potencia [...] debe llegar al acto estadísticamente en al menos uno individuo de la especie [...]”. Este individuo será, para Averroes, el filósofo que será capaz de actualizar una potencia. Sin embargo, como veremos, la recepción averroísta en Dante o Siger de Brabante radicalizará dicha tesis extendiendo esa actualización posible no sólo al filósofo sino a toda la “especie”. En: Illuminati, *Averroes e l' intelletto*, 74.

47 Que la “persona” implique la presencia interior de un pensamiento desde el momento de nacer expresa el carácter teológico y jurídico de dicho término, en la medida que desde el Concilio de Nicea celebrado en el 325 Cristo será concebido como “persona” que, por serlo, posee una doble naturaleza, espiritual y material unida sin confusión, sin mezcla en una sola unidad hipostática de carácter originario. Así, el cristianismo desplegaría una cristología encarnada que dará como resultado la articulación de una antropología de la persona. Véase: Rodrigo Karmy Bolton, *Políticas de la Ex-carnación. Una genealogía teológica de la biopolítica*, en Prensa (Buenos Aires: Universidad Pedagógica, 2013).

48 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 97.

verdadero, ese inteligible necesariamente es incorruptible en sentido absoluto, pero corruptible respecto a cada uno de los individuos<sup>49</sup>.

Así, el averroísmo interroga la relación entre gnoseología (la ciencia del conocimiento) y la antropología (la ciencia del hombre) en la medida en que no coinciden y, más bien, el averroísmo insistirá en lo irreductible de su separación. Porque considerar los inteligibles (las formas que recibe el pensamiento en potencia) en “sentido absoluto” y no “respecto de un individuo” significa subrayar su carácter eterno, en cuanto el pensamiento pertenece a la esfera de la “especie” y no de los hombres singulares. Por eso, Averroes nos ha señalado: “[...] el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna [...] es necesario concluir que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana [...]”<sup>50</sup>.

Como tal, la potencia del pensamiento (el intelecto material) no puede sino ser eterno pues “no experimenta cambio”. Sólo cambia y es corruptible aquel pensamiento que, producto de la conjunción, se ha podido apoyar en un hombre singular. Pero el pensamiento en general (aquel en potencia y en acto) es eterno porque constituye una verdadera sustancia común a la “especie” en que la imaginación constituirá el “motor” a partir del cual dicha conjunción podrá tener lugar.

Ahora bien, si hubiera un problema que la noética averroísta ha propuesto como su pilar fundamental este es el de concebir una ontología de la potencia a partir de la cual puede volver a pensarse la relación entre comunidad y hombre, entre la unicidad y la multiplicidad. Así, si es cierto que el averroísmo se ha planteado como aquella doctrina que ha indagado en torno a la infancia del hombre como ninguna otra, es precisamente porque nos ha ofrecido una *noesis* de carácter eminentemente “común” en la que se condensan varios aspectos ya presentes en Al Farabi, pero que pondrá en tela de juicio la idea –cara a la especulación tomista– de que el pensamiento tiene la forma de una conciencia individual<sup>51</sup>.

Como ha visto Coccia, el averroísmo se articuló como una tradición que, precisamente por la singularidad de su noética, ponía en tela de juicio el lugar del *auctor* haciendo imposible algo así como un “yo trascendental” que preceda al sujeto que habla. Así, asistimos a la puesta en juego de un no-sujeto en el que el sujeto del enunciado queda exento de un sujeto de la enunciación<sup>52</sup>. Acaso, esto hace que la noética averroísta haga imposible la identificación entre sujeto y pensamiento. No habrá un “quién” del

49 Averroes, *Gran Comentario*, 136.

50 *Ibidem*.

51 Kamal Cumsille, *Al Farabi, pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la gubernamentalidad*, Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía (Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2013).

52 Coccia, *Filosofía de la imaginación*.

pensamiento, pues, se podrá decir que: “[...] el ‘hablo’ funciona como a contrapelo del ‘pienso’”<sup>53</sup>.

El averroísmo pone en juego a la in-fancia del hombre. Pues ésta no es más que un *archi-acontecimiento* que define a una “no persona” o un “no sujeto” que precede ontológicamente al hombre y que lo separa irremediamente del pensamiento<sup>54</sup>. La fisura constitutiva entre hombre y pensamiento indica que el yo no está donde piensa, precisamente porque la impersonal consistencia del pensamiento no pertenece a la interioridad de un yo<sup>55</sup>. Que no haya un sujeto “previo” al pensamiento indica la característica más decisiva de la potencia del pensamiento: que lo “común” no tiene la forma de un sujeto, sino que más bien, de un impersonal cuya unicidad se actualiza a través de la imaginación, en la multiplicidad de los hombres singulares.

Así, en la perspectiva averroísta el pensamiento en potencia que es “único y para todos los hombres” es lo que nos une, pero que, a la vez, no nos pertenece. De modo más preciso: el “en-común” de la potencia del pensamiento sólo podrá ser tal sólo si se ofrece como una “potencia separada” del hombre en singular. Así, la impersonalidad define a la potencia del pensamiento que, en su carácter absoluto, será sombra de aquello que recibe, luz de aquello que ofrece.

## II. LA REACCIÓN

2.1.- La penetración averroísta en el naciente Occidente produce sus efectos. Estos no serán anodinos cuando lo que el averroísmo interpelará será a una de sus instituciones más importantes: la Iglesia Católica. La mutación averroísta trastorna el panorama filosófico en el punto exacto en que éste reclama la posibilidad no sólo de un pensamiento separado, sino también de un pensamiento único y para todos los hombres que, por serlo, escombra una potencia que toma el carácter de lo “en-común” y que de ningún modo habría que confundirlo con una “esencia” de lo común<sup>56</sup>.

La reacción no tarda en llegar a través de la figura de Tomás de Aquino. Pero esta reacción implicará una inédita mutación –al interior del cristianismo occidental– de la relación entre filosofía y teología. Si bien es cierto que el cristianismo nunca prescindió de la filosofía como parte de su *corpus* institucional (por la influencia de Filón de Alejandrina, pasando por Orígenes hasta los concilios) la inflexión que tiene lugar con la entrada

53 Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (Valencia: Pre-textos, 2004), 13.

54 Giorgio Agamben, *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003).

55 Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

56 Illuminati, *Averroé e l intelletto*.

de Tomás en la escena es que será la primera vez que la teología se haga cargo directamente de la filosofía peripatética desde ella misma<sup>57</sup>. Así, la irrupción del “Comentador” en el seno de la Edad Media latina presionará a la teología católica a medirse directamente con la filosofía.

En efecto, ya en el primer libro de la *Suma teológica* Tomás pregunta si acaso la doctrina sagrada (la teología) puede o no ser calificada como “ciencia”. Frente a ello responde:

La doctrina sagrada es ciencia [...] se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios<sup>58</sup>.

Si bien es cierto que, según recordaba Leo Strauss, Tomás defiende aquí a la teología frente al tribunal de la filosofía, no es menor el que esa defensa termine con la legitimación de la teología como un saber “superior” a la propia filosofía<sup>59</sup>. Porque la legitimación racional de la teología a la luz de la filosofía implica la puesta en juego de una decisiva estrategia a través de la cual la filosofía –y no cualquier filosofía, sino precisamente la filosofía peripatética– comienza a funcionar como un verdadero dispositivo *ideológico* en favor de la Iglesia católica: el ejercicio tomista constituye una operación de apropiación de la filosofía de Aristóteles para, a partir de allí, conjurar la interpretación que había hecho la noética averroísta<sup>60</sup>.

Así, la operación tomista ejerce un doble movimiento: por un lado se apropia de la filosofía aristotélica para legitimar a la teología como “ciencia superior” y, por otro, desprende a dicha filosofía de la lectura proveída por el “Comentador”<sup>61</sup>. Operación de inmunización de la Iglesia a través de la razón filosófica en contra del averroísmo y, a la vez, ejercicio de purificación de la propia razón filosófica en favor de la legitimación de la teología puesta en el sitial de la “ciencia superior”. Colocando a la filosofía en contra de la filosofía, Tomás garantizaba el triunfo de la teología. Se trata,

---

57 Véase Maurice Sachot, *La invención de Cristo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009) y también: Rowan Williams, *Arrio* (Salamanca: Sígueme, 2010).

58 Tomás de Aquino, *Suma Teológica Parte I*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 86-87.

59 Strauss, *Como estudiar*, 312.

60 Gagliardi, *Tommaso de Aquino e Averroé*, 213.

61 Gagliardi escribe: “Se trata de una operación que intenta separar un Aristóteles auténtico de aquél árabe y refundar una lectura adecuada sólo a una hermenéutica no desviada. La recuperación del Aristóteles griego también, si no puede comportar una refundación lingüística, ofrece una alternativa posible y una confrontación para superar la identidad entre Aristóteles y el Comentador”. *Ibid.*, 213.



pues, de construir con los materiales de la filosofía el insondable edificio de la teología. Se consuma la reacción estableciendo la diferencia entre un Aristóteles verdadero que legitima el lugar de la “ciencia superior”, y uno falso que sucumbe ante la *noesis* averroísta.

Ahora bien, si los teólogos musulmanes que se habían encontrado con los *falasifa* excluían a la filosofía para despotenciar sus efectos, los teólogos cristianos de la Edad Media latina funcionarán exactamente al revés<sup>62</sup>: la operación tomista consistirá en buscar a la filosofía para encontrar en ella un discurso de legitimación racional y así producir como efecto la subsunción del discurso filosófico al interior del discurso teológico o, lo que es igual, la “domesticación” de Aristóteles al interior de la Iglesia Católica para inmunizarla respecto de la “perversa deformación” averroísta<sup>63</sup>.

Con la subsunción de la filosofía por parte de la teología o, lo que es igual, la conversión de la razón en sierva de la fe, Tomás será el nombre de una estrategia del poder destinada a gobernar las almas en función de producir efectos de subjetivación de corte individualizante: se trata de transformar el problema de la conjunción de la potencia del pensamiento para con el hombre singular, que el averroísmo había resuelto desde la imaginación, por el dogma teológico de la unidad sustancial entre alma y cuerpo. Así, el hombre infantil del averroísmo será sustituido por el hombre personalizado del tomismo<sup>64</sup>. Con ello, al posibilitar la institucionalización de la filosofía en una deriva “profesional”, garantizando así la vigilancia eclesiástica sobre el pensamiento, el pensamiento mismo –a través del concepto latino de *fides*– se constituirá en el medio a través del cual se ejerza la dominación.

La inmunización de la Iglesia respecto de la afrenta averroísta debía producir una subjetivación precisa articulada bajo el dispositivo “persona” porque tal concepto no es más que el dispositivo teológico y jurídico capaz de suturar la infancia descubierta por el averroísmo. Así, siguiendo a Coccia, podemos ver cómo es que la “persona” designará a la “unidad sintética *a priori*” entre vida y pensamiento que, como tal, podrá ser considerada bajo la forma de una sustancia individual<sup>65</sup>. Por eso, frente a la infancia inaugurada por la noética averroísta, Tomás opta por colmar su vacío con la unidad sintética de la persona. Y, precisamente, éste será el problema que Tomás abordará explícitamente en uno de sus más polémicos libros dirigidos contra el averroísmo: *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas*<sup>66</sup>.

62 Strauss, *Como estudiar*.

63 Tomás de Aquino escribe: “También es claro que Averroes cita perversamente el pensamiento de Temistio y de Teofrasto sobre el intelecto posible y el agente. Por ello arriba dijimos de él con razón que es el perverso deformador de la filosofía peripatética.” En: Tomás de Aquino, *Sobre la Unidad*, 129.

64 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 397.

65 *Ibid.*, 388.

66 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*.

2.2.- Dirigido esencialmente contra la radicalización del averroísmo puesta en juego por Siger de Brabante, en este texto Tomás de Aquino objeta dos puntos centrales de la doctrina atribuida al “Comentador”. En primer lugar, la tesis de que el pensamiento es sustancia separada del cuerpo; en segundo lugar, la que el pensamiento es uno para todos los hombres. Las dos objeciones se desarrollarán a partir de una delicada y, a la vez, enteramente poderosa estrategia argumental que, paradójicamente, funcionará subsumiendo al discurso filosófico para confirmar desde allí al discurso teológico. El argumento tomista echará mano a *El Tratado sobre el alma* de Aristóteles precisamente por constituir la raíz sobre la que se estaba desplegando la totalidad de la noética averroísta.

El núcleo de la objeción tomista se articula en si acaso el alma está o no separada del cuerpo. Tomás plantea su negativa a partir de una singular lectura que el teólogo hace desde Aristóteles en el mentado *Tratado sobre el alma*: “[...] la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”<sup>67</sup>. En esta perspectiva, el argumento de Tomás es que el alma se separa del cuerpo sólo como un “modo de obrar”, pero no de manera “sustancial”. Así, el alma se presenta como la “entelequia” que, por serlo, da forma a un cuerpo, resultando así inseparable de él. Según Tomás –acaso siguiendo el dogma niceno de la Encarnación– el pensamiento sería *con* el cuerpo toda vez que le da forma y le permite funcionar, pero obra *sin* el cuerpo puesto que carece de un órgano específicamente destinado al pensamiento: “Es esencial al alma, por cierto, estar unida a un cuerpo. Pero esto se impide por accidente, no por parte suya, sino por parte del cuerpo que se corrompe [...]”<sup>68</sup>. En su perspectiva, la separación del alma respecto del cuerpo se da por “accidente”, como un simple modo de obrar, pero no sería algo “sustancial”, dado que, citando a Aristóteles, el alma será la “entelequia” misma de un cuerpo a través de la cual será posible pensar en la persona como una “unidad sintética” *a priori* entre vida y pensamiento.

Sin embargo, ello no significa que una vez corrompido el cuerpo se corrompa el alma: “Así como el ser del alma ciertamente está en el cuerpo en cuanto forma del cuerpo y no es anterior a él, no obstante destruido e] cuerpo aún permanece el alma en su [propio] ser”<sup>69</sup>. Para Tomás, el alma sobrevive al cuerpo. Se desprende como su sustancia propiamente inmaterial porque sólo a ella le está reservada la eternidad. Así, la lectura tomista de la felicidad –que el averroísmo situaba en la tierra bajo el alero de la filosofía– queda remitida al “más allá” en el que el hombre podrá ser juzgado por sus pecados<sup>70</sup>. Así, el argumento de Tomás es que si el alma es forma de un cuerpo y, a su vez, el pensamiento es la modalidad racional

67 Aristóteles, 412 b 5, 168-169.

68 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 92.

69 *Ibid.*, 119.

70 Gagliardi, *La visione di Dio*.

del alma, entonces, el pensamiento no se presentará como una “potencia separada”, como pretendía el averroísmo, sino más bien como una potencia que habita desde el principio, al interior de la unidad personal del hombre.

Respecto del origen del pensamiento, Tomás escribe: “[...] el alma intelectual procede sólo de Dios”<sup>71</sup>. Y que el pensamiento proceda de Dios significa que éste constituye el lugar desde el cual la estrategia tomista producirá su efecto de subjetivación al transformar a la infancia del hombre en la unidad sintética de la persona, en la medida que el pensamiento “interiorizado” en la forma persona convertirá al pensamiento en el lugar a través del cual se ejercerá la dominación eclesiástica. Con ello, pensar significará pensar correctamente, según los preceptos estipulados por la “doctrina superior”.

Por esta razón, la amenaza más inmediata que el averroísmo entraña para Tomás es de talante ético y político: “[...] si su posición fuera la correcta se destruirían los principios de la filosofía moral, ya que se ha quitado lo que depende de nosotros”<sup>72</sup>. La reacción tomista contra el averroísmo advierte sobre la “destrucción de los principios de la filosofía moral” – entendiéndose de la Ley proveída por el magisterio de la Iglesia– puesto que asumir un pensamiento que tenga la forma de una potencia común y separada implicaría abdicar de la propia voluntad personal que, según escribe Tomás en la *Suma Teológica*, se rige por el concepto del bien que ésta encuentra en la razón<sup>73</sup>. Así, la razón tomista no será más que una facultad de mando que, al proponer un “concepto” del bien a la voluntad, no sólo produce un efecto subjetivante en el que al hombre se le sutura su infancia por la unidad sintética de la persona; sino que, además, dicha operación permitirá la implementación de la racionalidad pastoral en función de la conducción de las almas<sup>74</sup>: “La exégesis del fragmento del *Contra averroístas* [escribe Emanuele Coccia] nos permite añadir que la ley no se caracteriza simplemente por un espacio y tiempo específicos: ésta presupone una forma de vida precisa, un tipo de hombre, una humanidad específica, o quizás la crea, la produce, la hace ser”<sup>75</sup>.

Así, el *Contra averroístas* habría que verlo como un dispositivo de subjetivación pastoral a través del cual se produce una “forma de vida precisa” que muestra cómo es que el problema noético, que el averroísmo instalaba a la luz de la infancia y que la reacción tomista intentará individualizar en la forma persona, se presenta, pues, como un problema verdaderamente político.

71 Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Parte I*, 985.

72 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 107.

73 Tomás de Aquino *Suma Teológica, Parte I*, 749.

74 Coccia escribe: “La razón misma viene a ser concebida, pues, como la facultad del mando o de la prohibición [...] del imperar y del obedecer”. Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 379.

75 *Ibid.*, 392.

Dicho problema se advierte nítidamente cuando otra vez Tomás insiste: “Si entonces el intelecto no es algo de este hombre –o sea, si el pensamiento fuera una “potencia separada” como indicaba la noética averroísta– de tal modo que sea verdaderamente uno con él, sino que se uniera a él sólo por el fantasma” –alusión directa al problema de la “conjunción” operada por la “imaginación” en Averroes– continúa Tomás:

[...] o como motor, la voluntad no estaría en este hombre particular sino en el intelecto separado. Y así este hombre particular no sería señor de sus actos y ninguno de sus actos sería loable o repudiable. Lo cual implica despedazar los principios de la filosofía moral. Ahora bien, [termina Tomás] como esto es absurdo y contrario a la vida humana (pues no sería necesario aconsejar ni promulgar leyes), se sigue que el intelecto se une a nosotros de tal manera que se forme algo uno a partir de él y de nosotros<sup>76</sup>.

Como si hubiéramos llegado al centro de la aporía en que la que el léxico filosófico parece resistir a aquél de corte teológico, Tomás debe interpretar a Aristóteles para conjurar a Averroes y subjetivar al hombre en la forma persona que, a partir de la compenetración entre razón y voluntad, se configure como un sujeto causa de la acción y que impida “despedazar los principios de la filosofía moral”<sup>77</sup>.

La exigencia tomista de que el pensamiento sea “verdaderamente uno con él” habría que leerla precisamente en este registro: la única manera de hacer pervivir la normativa eclesial será configurar una *noesis* que conjure enteramente la posibilidad de un pensamiento concebido como una “potencia separada”. Al contrario, se trata de que el pensamiento deba necesariamente ser “uno con él” al modo de un movimiento de interiorización de dicho pensamiento que surte como efecto la subjetivación del hombre en la forma persona. De ahí que Tomás descarte la existencia de un pensamiento “separado” del hombre porque, si así fuera, el hombre singular carecería de voluntad, es decir, el hombre dejaría de ser aquél sujeto individual “dueño” y “señor” de sus actos. Así, frente a la impersonalidad averroísta, se abre camino la personalidad tomista. Si la impersonalidad definía a una potencia común, la personalidad individualizará enteramente al sujeto en una unidad sintética.

Y si en el averroísmo el lugar más alto era la razón, puesto que, incluso para el mismo Averroes, ésta estaba prescrita por la ley divina, para Tomás ahora será la fe (*fides*); esto es, una relación de obediencia a una Ley. Pero la singularidad de dicha Ley consiste en estar exenta de todo fundamento racional, pues, en último análisis, apela a la revelación. Por eso, para Tomás

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 107-108.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 379.

la “doctrina sagrada” de la teología será superior a la filosofía, precisamente porque se trata de instalar a la fe, en cuanto relación de obediencia, sobre la razón<sup>78</sup>. Y para ello, será decisivo suturar el abismo infantil descubierto por el averroísmo, por la unidad sintética de la persona a través de la cual el pensamiento podrá configurarse como una verdadera “facultad de mando” que se rige por la “doctrina superior” de la teología y la fe como su dispositivo propiamente gubernamental.

Así, la objeción a la separación del alma y el cuerpo se trueca en la objeción tomista a la segunda tesis planteada por el averroísmo, según la cual la potencia del pensamiento es única para todos: “Habiendo considerado estos argumentos que sostienen que el intelecto no es alma, que a su vez es forma de nuestro cuerpo, ni parte del mismo, sino algo separado según la sustancia –esta sería la tesis averroísta–; queda considerar sobre esto lo que dicen: el intelecto posible es uno en todos”<sup>79</sup>.

Sin pronunciarse acerca del lugar en que se ubicaría el pensamiento en acto, para Tomás resulta decisivo objetar la premisa averroísta de la potencia del pensamiento como un pensamiento que es “uno en todos” puesto que el carácter común de la potencia del pensamiento constituye, pues, el puntal que amenaza a la consistencia “personal” del nuevo hombre: “[...] sea lo que fuera el intelecto agente, se ve por muchas razones que es imposible decir que el intelecto posible es uno para todos los hombres”<sup>80</sup>. Y Tomás sigue:

[...] si el intelecto fuera uno para todos, se seguiría necesariamente que habría uno que entendería y, consecuentemente, uno sólo que desearía, y uno sólo que utilizaría a favor de su voluntad el arbitrio de todas las facultades del alma y de las partes del cuerpo por las cuales los hombres se diferencian entre ellos. Y de estos últimos se seguiría que no habría ninguna diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad sino que la voluntad sería la misma para todos, si es que el intelecto es uno e indiviso en todos<sup>81</sup>.

La defensa de la individualidad pasa por la objeción del carácter “común” de la potencia del pensamiento puesto que, según formula Tomás, si un individuo pensara, necesariamente deberían todos pensar lo mismo; exactamente como que, si uno deseara, necesariamente todos los hombres deberían desear lo mismo. Así, frente al desafío averroísta que salvaguardaba la imaginación sobre el saber y a la infancia sobre la persona, lo común sobre el individuo, la reacción tomista desarrollada en *Contra averroístas* se consumará siete años más tarde en el edicto del 7 de marzo

78 Tomás de Aquino, *Suma Teológica Parte I*, 94.

79 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 110.

80 *Ibidem*.

81 *Ibid.*, 112.

de 1277, cuando el obispo Tempier expulsa al averroísmo de la misma Universidad de París<sup>82</sup>.

2.3.- El averroísmo no fue expulsado del *lógos* sin resistencia. Siger de Brabante –contra quién estaba dirigida la reacción tomista– escribe, entre otros textos, el *Tratado acerca del alma intelectual*; a través del cual critica el argumento de Tomás acerca de la relación sustancial entre alma y cuerpo y, en consecuencia, el de la imposibilidad de un pensamiento único y para todos los hombres esgrimido en *Contra averroístas*: “[...] si la sustancia del alma intelectual tuviese el ser unido a la materia de modo tal que le otorgara el ser, entonces, dado que el entender pertenece a la sustancia del alma intelectual, el intelecto residiría en alguna parte del cuerpo –como la visión en el ojo- o en todo el cuerpo. Y el Filósofo lo niega”<sup>83</sup>.

Siger defiende la idea de que el pensamiento no está unido al cuerpo porque si lo estuviera, simplemente éste remitiría a un órgano del cuerpo; cosa que, según el propio Aristóteles, no existe. Lejos de la “unidad sintética” en la que se articula una relación sustancial entre alma y cuerpo defendida por Tomás, para Siger se trata de recuperar la dimensión común del pensamiento al discutir el núcleo del problema: si acaso el Filósofo plantea o no que el alma intelectual está unida al cuerpo.

A partir de ahí, el argumento sigerista recupera la in-fancia visibilizada por el averroísmo al insistir en que el pensamiento constituye una “potencia separada”<sup>84</sup> y absolutamente “en común”. Volcarse sobre la in-fancia sobre la que había insistido el “Comentador” y restituir así la apuesta del “Filósofo”, pone en juego una estrategia que intentará legitimar al discurso filosófico respecto del discurso teológico, insistiendo en su diferencia y no en su identidad como había hecho la reacción tomista cuando utilizaba a Aristóteles en favor de la teología. Por eso Siger separa los ámbitos: si el “Filósofo” tiene conclusiones que van en contra de la “santa fe católica”, entonces es preciso creer, pero prescindir, sin embargo, de la subsunción de la filosofía al dispositivo teológico. Así, recuperando un argumento que el propio Averroes había esgrimido en el *Tratado decisivo* en contra de los teólogos asharitas<sup>85</sup>, la defensa de la autonomía del discurso filosófico

82 Illuminati escribe: “La solución averroísta alude a la labilidad del sujeto y niega explícitamente cada forma de experiencia privada, interior, auténtica, del acto de conocer y del querer garantizado por la iluminación divina”. Se entiende, entonces, la diferencia central con Tomás: si para este dicha experiencia es “auténtica” precisamente porque está garantizada por Dios de modo *a priori*, para Averroes, ésta es un efecto de la conjunción del hombre singular con la potencia del pensamiento que, como hemos visto es inmediatamente común. Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 93.

83 Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectual*. (Pamplona: Eunsa, 2005), 143.

84 Siger escribe: “[...] el Filósofo aquí dice que nada de la misma operación del intelecto se comunica a la operación corporal, pues es algo divino y proviene desde afuera”. *Ibid.*, 168

85 Averroes escribe: “Lo que no admiten los filósofos es que Dios conozca las cosas particulares según el modo humano del conocer; y no solamente niegan que conozca así los particulares,

respecto del teológico, así como también, la insistencia de que alma y cuerpo están separados, implicaba dismantelar al dispositivo gubernamental que Tomás había instituido.

En la misma vía Dante Alighieri, como Siger, recuperará la noética averroísta bajo el prisma de la “especie” para pensar explícitamente el problema de la monarquía; esto es, un asunto de talante político: “Y como esta fuerza no puede ser convertida en acto totalmente por un hombre, ni por ninguna de las comunidades ante expresadas, es necesario que haya en el género humano una multitud por cuyo intermedio toda esa potencia se actuada [...] Y esta sentencia concuerda con Averroes, en su comentario de los libros sobre el Alma”<sup>86</sup>.

El gesto de Dante radicaliza la tesis averroísta acerca de la potencia separada y común. Su radicalización consiste en extender la competencia filosófica –que en Averroes estaba reservada sólo para el filósofo<sup>87</sup>– a todos los hombres y, así, la conjunción con el pensamiento en acto tendría lugar a través de la “[...] cooperación de los individuos considerados dentro de la especie”<sup>88</sup>. Así, la potencia del pensamiento aparece en Dante como una verdadera “potencia social”<sup>89</sup> que la “multitud” estará destinada a actualizar incesantemente: “[...] lo propio de la operación del género humano, considerado en su totalidad, es siempre convertir en acto la potencia del pensamiento posible [...]”<sup>90</sup>. Así, la operación de Dante consistirá en radicalizar levemente el elemento “en común” que ya habíamos advertido en el “Comentador” deslizando la figura del filósofo por aquella de la multitud destinada a actualizar incesantemente a la potencia del pensar.

### III. PENSAR LO COMÚN

#### 3.1.- Ninguna reacción deja intacto a aquello que protege. Toda reacción

---

sino también los universales, porque los universales que nosotros conocemos son también efectos de la naturaleza del ser, mientras que en la ciencia divina la cosa es al revés”. Es decir, para Averroes la filosofía apunta a conocer el mundo y, si bien ésta se halla prescrita por la ley divina (pues, según Averroes, está legitimada en determinadas aleyas del Qurán), es una ciencia diferente a la ciencia teológica puesto que se orienta exclusivamente a los universales de la naturaleza. En cambio, la ciencia de la teología ve los efectos y los universales, pero de corte divino. En: Averroes, *Doctrina decisiva*, 174.

86 Dante Alighieri, *De la monarquía* (Buenos Aires: Losada, 2005), 44.

87 De este modo, si Averroes había pensado la realización de la filosofía por parte de un hombre singular, Dante desliza el mismo esquema hacia la: “[...] constitución evolutiva de una unidad asintótica del género humano como multitud”. Con ello, la noética averroísta se resuelve como un pensamiento enteramente común.

88 Illuminati, *Averroé e l'intelletto*, 80.

89 Giorgio Agamben, “Forma-de-vida”, en *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (Valencia: Pretextos, 2001), 19.

90 Dante, *De la monarquía*, 45.

lleva consigo insospechadas consecuencias que funcionarán como síntomas de una época que habrá tenido lugar a partir de un acontecimiento: la expulsión del averroísmo de la Universidad de París. Un acontecimiento cuya violencia sólo podrá filtrarse históricamente a la luz de los diferentes modos de “formación de compromiso” desde los que será posible identificar el retorno de una doctrina que funcionó como espectro para toda una época que intentó conjurarla.

Siguiendo muy de cerca el trabajo de Coccia, sostenemos que si hubiera un acontecimiento que inaugura a la modernidad europea, éste sería el de la expulsión del averroísmo de la Universidad<sup>91</sup>. Proscrito, acusado de “perverso”, condenado al circuito de los infiernos y catalogado como el más insolente error de la filosofía, el averroísmo sobrevivió como un pensamiento *paria* en el cual lo común no era ninguna “persona” en particular, sino sólo una potencia del pensar. Un pensamiento *paria* que ponía en tela de juicio la consistencia personalista del cristianismo y que, por eso, amenazaba a toda la institucionalidad filosófica y política de su tiempo.

Así, como un resto que la Europa latina medieval no pudo asimilar, como un residuo que la racionalidad filosófica nunca pudo soportar, el averroísmo se mantuvo en los márgenes de la ciudad; allí donde habitaban la locura, el olvido y la imaginación. Porque, salvo durante la corta estancia en la que Averroes compartió con los Almohades en *Al Andalus*, donde la filosofía pudo tener un lugar en la corte del califa Abu Yusuf Ta'qub Al Mansur (1184-1199), todo lo demás fue marginalidad para una doctrina que, paradójicamente, hacía posible un pensamiento de lo común<sup>92</sup>. Un pensamiento *paria* que recorría los laberintos de la clandestinidad y que hizo del término “averroísmo” el objeto de una persecución infinita que atravesará a la filosofía moderna hasta alcanzar la misma historiografía decimonónica<sup>93</sup>.

91 Coccia, *Filosofía de la imaginación*.

92 Campanini, *Averroé*.

93 En el Prefacio de su libro *Averroes y el averroísmo*, el historiador Ernst Renan replicará la condena que otrora había ejercido la teología tomista sobre el averroísmo: “Soy el primero en reconocer que tenemos nada o muy poco que aprender de Averroes, de los árabes y en general de la Edad Media [...] No es a la raza semítica a la que debemos pedir lecciones de filosofía. Por un destino extraño, esta raza, que ha sabido imprimir a sus creaciones religiosas un alto carácter de poder, no ha producido el más pequeño ensayo de filosofía que le sea propio. La filosofía entre los semitas no ha sido nunca más que un plagio puramente exterior [...]”. Es interesante no sólo que la historiografía asume el lugar de la teología en la modernidad, sino que además, el problema que ésta identifica al averroísmo refiera a la cuestión del “autor”, a la “propiedad” y a la denuncia del “plagio” de la filosofía griega. La clave es que, precisamente, en el mismo Renan advertimos como su reverso, el núcleo del averroísmo: un pensamiento de lo común y que, por tanto, pone en cuestión a lo “propio” no sólo en su noética sino también en su extraña forma de transmisión. Así, Renán critica de Averroes y de la filosofía árabe en general su falta de pureza cuando precisamente eso sintetiza el carácter *paria* o, si se quiere, *marrano* de lo que llamamos “averroísmo”. En: Ernst Renan, *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)* (Madrid: Hiperión, 1992), 17-18.



Pero el efecto inmediato de la expulsión del averroísmo de la Universidad en Occidente habría sido el haber privado a la modernidad de un pensamiento de lo común. Porque, si bien es cierto que el siglo xvii se contraponen filosóficamente a los siglos precedentes cuando los nombres de Descartes y de Hobbes introducen el mecanicismo en contra de la teleología de la filosofía peripatética que había dado curso al desarrollo de la escolástica medieval, éstos seguirán en el horizonte filosófico de Tomás de Aquino cuando condenaba al averroísmo en favor de la “unidad sintética” de corte personal.

Porque si en Descartes el *cogito* se funda sólo gracias a la expulsión de la imaginación que había sido el “motor” de la noética averroísta<sup>94</sup>, en Hobbes la fundación del Estado supondrá la neutralización de la “guerra civil”<sup>95</sup>. Tanto la “imaginación” (Descartes) como la “guerra civil” (Hobbes) constituirán formas residuales de la infancia del hombre descubierta por el averroísmo: en el juicio dirigido contra la “falsedad” a la que conduce la “imaginación” (Descartes) como en el peligro entrevisto por la “guerra civil” (Hobbes), lo común siempre aparecerá como una amenaza frente a la propia consistencia del sujeto personal. De esta forma, Descartes podrá fundar el *cogito* sólo si elimina a la imaginación como umbral del pensamiento y Hobbes podrá fundar el Estado sólo si excluye de él a la propia guerra civil. Así, la modernidad será condenada a ser la época en que reine un pensar exento de imaginación y un vivir escindido de comunidad.

Por esta razón, la modernidad europea –con toda su onto-teología– quizás encuentre su condición de posibilidad en la expulsión del averroísmo. Ella olvida el resto del cual proviene y produce así un pensamiento del sujeto soberano a partir del cual se hizo imposible pensar en lo común. Porque, si la noética averroísta había dado al mundo un

94 Descartes escribe: “Además, tenía yo ideas de varias cosas sensibles y corporales, pues aún suponiendo que soñaba y que todo cuanto veía e imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento”. En medio de la duda hiperbólica emerge los sentidos como la imaginación como una “falsedad” respecto de la certeza que fundará el *cogito*. En este sentido, Descartes sigue en el horizonte tomista, a pesar –o precisamente por esto mismo– que invierte completamente su concepción, allí donde funda un sujeto del pensamiento y excluye, a su vez, a la imaginación como el lazo que, según el averroísmo, unía al singular con lo común. Más aún, habrá que recordar que la inauguración del sujeto del pensamiento implicará revitalizar la mentada tesis del innatismo cognitivo que, como se advierte, nada tendrá que ver con la tesis averroísta en la que el hombre no es más un infante. En: René Descartes, *Discurso del método* (Madrid: ESPASA-Calpe, 1991), 70.

95 Hobbes escribe: “La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos en la cual cada uno está gobernado por su propia razón [...]”. Por eso, frente a dicha condición, podrá erigirse un “poder común” que, en la forma de una persona, podrá garantizar la protección de cada uno. Así, para Hobbes, el “poder común” sólo podrá concebirse en la forma de un sujeto, no obstante pueda ser hecho por un hombre o una asamblea de hombres. Lo relevante es, sin embargo, que existe un poder común previo a ése y que sólo aparece en su versión mortífera como “guerra civil”. En: Thomas Hobbes, *El Leviatán*, cap. xiv, (Madrid: Tecnos, 1996), 128.

pensamiento de lo común exento de sujeto, la modernidad –replicando la estrategia desplegada por Tomás– habría instituido al sujeto como punto de apropiación de lo común. Así, el averroísmo será un pensamiento que no cabe en el pensamiento, un resto que podrá perpetuarse sólo a la luz de formaciones extrañas que, ahora, la propia filosofía moderna tendrá que conjurar, inaugurando así la soberanía del sujeto: la potencia común se reemplaza por el sujeto personal<sup>96</sup>. La condena cartesiana a la falsedad de la “imaginación” en Descartes y la apelación a la protección frente al peligro de la “guerra civil” en Hobbes serían, en este sentido, un residuo vago, un eco apenas identificable, una contención que confirma lo que ella misma pretende combatir; esto es, aquella oscura doctrina que, siendo condenada, una vez planteó a la infancia del hombre como el lugar a través del cual podía articularse un pensamiento de lo común.

3.2.- En un pequeño artículo publicado en 1993, Agamben escribe: “Por esto, la filosofía moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theorétikós*, una actividad separada y solitaria [...] sino sólo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres [...]”<sup>97</sup>.

Si la filosofía moderna comienza con el averroísmo –Siger y Dante entre otros– será en razón de la articulación de un pensamiento que se sostiene en la precariedad de la experiencia del hombre singular, en favor de una potencia común “a todos los hombres” que, muchos años más tarde, un atento lector de Aristóteles como Marx podrá calificar bajo el término *General Intellect*.

La afirmación agambeniana habría que leerla en base a la idea de que el averroísmo –y toda la tradición de los *falasifa*– habría hecho posible a Occidente volver a pensar en la *pólis* más allá del dominio de la Iglesia. Pero más aún: Agamben nos plantea cómo es que el averroísmo constituye una otra modernidad. Una modernidad clandestina a la modernidad “teológica”

96 En un notable ensayo el filósofo argentino León Rozitchner ha analizado las Confesiones de San Agustín en su libro *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*. Su tesis es que la constitución del sujeto capitalista se articularía en base a las Confesiones de Agustín de Hipona como su paradigma que consistirá en un proceso en que la madre como potencia material es negada por el hijo para instituir sobre ella a la cruz del Padre espiritual: “El cristianismo, en cambio, ha desmaterializado la vida, la ha **morti**-ficado, ha matado el cuerpo de la madre e el interior del hijo como ninguna religión lo había hecho nunca hasta entonces. Ha destruido el lugar más íntimo y personal de la resistencia; ha logrado que el hijo acepte rendir y sacrificar lo más amado”. En último término, la tesis rozitchneriana resulta central para nuestra apuesta: la desmaterialización de la vida no es más que lo que nosotros hemos indicado como la exclusión del averroísmo. Si este último había puesto en juego la materialidad de la infancia del hombre y todas las posibilidades de un pensamiento de lo común, ha sido la égida tomista que se extiende a través de la modernidad filosófica, la que habría reivindicado la forma personal del sujeto moderno. En: León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)* (Buenos Aires: Losada, 1998), 180.

97 Agamben, *Forma-de-vida*, 19.

desplegada desde la reacción de 1277. Una modernidad que concibe al hombre como un in-fante y que cuestiona abiertamente la posibilidad de que la potencia del pensamiento coincida con el sujeto, precisamente porque ésta no es más que una potencia “común a todos los hombres”. Esto significa que el averroísmo será aquella doctrina en la que el hombre “no piensa lo que piensa” y que, además, admite que el hombre piensa por fragmentos, intermitencias y permanentes vacíos. Frente a la idea de que el pensar puede ser una “actividad continua”, el averroísmo lega la dificultad in-fantil del hombre para pensar<sup>98</sup>.

Así, más allá de las utopías de la cibernética orientadas a disminuir la “desviación” en la relación entre emisor y receptor, el averroísmo enseña que esa distancia es irreductible. Porque, si ayer fue la teología, hoy es la cibernética: la idea de que el hombre es una máquina de procesamiento de información no es más que la versión contemporánea de la reacción tomista en contra del averroísmo<sup>99</sup>. Lejos de ello, para el averroísmo el hombre sólo tiene lugar en el hiato in-fantil, en esa “desviación” constitutiva en la que hombre y lenguaje no se encuentran nunca inmediatamente. Y su no-encuentro no es más que lo común como aquella potencia transindividual que jamás coincide con la forma persona.

La incoincidencia básica entre pensamiento y sujeto que hace del hombre un in-fante, será la herencia más nítida del averroísmo que hoy se despliega en ese conjunto multiforme de pensamientos que la academia ha normalizado bajo el término –enteramente historiográfico– de “filosofía contemporánea”. Y, de modo más preciso, de aquello que emerge bajo los interesantes trabajos de un cierto “pensamiento italiano” en la actualidad. Porque, en último término, el averroísmo parece haber sobrevivido a su expulsión y comienza a circular en el preciso instante en que todos los conceptos que habían sido acuñados en una cierta modernidad y que, como hemos visto, habían sido herederos de la reacción tomista, parecen haber experimentado una implosión sin retorno.

Frente a ello, la exigencia parece ser la de una nueva relación entre hombre y pensamiento o, si se quiere, entre vida y política, que contrae a nuestra modernidad hacia los confines de una Córdoba situada en el límite de los mundos: ni árabe ni griego, ni italiano ni francés, el averroísmo seguirá siendo un paria que, con toda su potencia, anuncia otra relación entre vida y política. Ninguna identidad puede capturarlo, porque éste

---

98 Agamben, *Estudio preliminar*.

99 Al respecto tómesese toda la discusión “sistémica” contemporánea desde Piaget a Maturana y se verá cómo dichas concepciones siguen siendo refractarias a la idea de la “desviación” que instala el averroísmo, porque no logran desprenderse del presupuesto de la homeostasis y, por tanto, del carácter “unitario” de lo vivo que no admite “desviación” alguna. Al respecto, véase mi artículo “¿Es la vida un sistema?” publicado recientemente en Revista Paralaje, Número 9 2013. En: <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>. Véase también el interesante texto de A. M. Turing *¿Puede pensar una máquina?* (Madrid: KRK, 2012).

no es más que la fisura de toda identidad. Así, *la potencia de Averroes* no se refiere exclusivamente al rescate de esta singular categoría ontológica, sino también a la sobrevivencia histórico-filosófica de un pensamiento de lo común que está siempre más acá de todo *nómos de la tierra*.

*EXCURSUS: COMUNISMO*

En un reciente libro, titulado *Postsoberanía, literatura, política y trabajo*, Oscar Ariel Cabezas concluye con la siguiente afirmación:

Pero en la medida en que el comunismo siga siendo el horizonte irreductible al pensamiento emancipatorio y de la justicia social, no hay ninguna razón de fondo para pensar que, quizás, la boca de lobo contiene en sus entrañas [...] la posibilidad de una indigestión o, siguiendo cierta estela marrana, la imaginación radical de lo común desde la *excrementis alterius* del presente<sup>100</sup>.

Si es cierto que, como hemos revisado en nuestro texto, la expulsión del averroísmo en el año 1277 privó a la modernidad de un pensamiento de lo común, quizás sea tiempo de subrayar que éste retorna en la modernidad capitalista bajo la modalidad del comunismo. La imaginación común a la que apela Cabezas es, precisamente, heredera del averroísmo que se muestra irreductible a la incorporación “personalista” de los poderes instituidos por la teología (que en Cabezas aparece bajo la forma del dispositivo de la Inquisición española).

A esta luz, el comunismo quizás no sea más que la otra forma en la que retorna el averroísmo en el que la relación entre hombre y pensamiento encuentra en la imaginación y la comunidad una nueva articulación. El comunismo sería un modo de filtración clandestina de esa noética de la imaginación, en la que toda “propiedad” peligra con ser enteramente desmantelada. Precisamente, siguiendo a Cabezas, el averroísmo sería la verdadera “indigestión” del dispositivo inquisitorial articulado por la modernidad. Porque si hay un pensamiento “marrano” será precisamente éste, en el que lo común se lo piensa desprendido de toda “propiedad”; así, el averroísmo quizás sea el punto de partida para iniciar una crítica al capitalismo contemporáneo contra la que pueda pensarse a contrapelo un comunismo radical. Si el *nómos* financiero global no hace más que apropiarse del trabajo en común –aquello que Marx llamaba “trabajo vivo” y que Dante había identificado con la forma de la “multitud”– quizás un retorno al averroísmo nos permita pensar en esa “indigestión” a partir de

100 Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía. Literatura, trabajo y política*, (Buenos Aires:La cebra, 2012), 281.

una nueva apuesta por la “imaginación radical de lo común” que, en su impersonalidad, se orientará a la desactivación de la apuesta antropológica del cristianismo que hoy se articula bajo la figura neoliberal del hombre emprendedor.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Sobre el intelecto*. Madrid: Editorial Trotta. 2004.
- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Exposición de la República de Platón*. Madrid: Editorial Tecnos. 2011.
- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Instituto Miguel Asín. 1947.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia. Ensayos sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2003.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2007.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2003.
- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2003.
- Agamben, Giorgio; Deleuze, Gilles; Pardo, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2001.
- Alighieri, Dante. *De la monarquía*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom. 1996.
- Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, Trabajo y Política*. Buenos Aires: Editorial La Cebra. 2013.
- Campanini, Massimo. *Averroé*. Bologna: Editorial Il Mulino. 2007.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Barcelona: Editorial Destinos. 1993.
- Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2007.
- Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Buenos Aires: Editorial Marea. 2011.
- Cumsille, Kamal. *Al Farabi, pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la gubernamentalidad*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía. Santiago de Chile: Universidad de Chile. 2013.

- De Aquino, Tomás. *Suma Teológica Parte I*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos. 2006.
- De Aquino, Tomás. *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra Averroístas*; De Brabante, Siger. *Tratado acerca del alma intelectual*. Pamplona: Editorial Eunsa. 2005.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Editorial ESPASA-Calpe. 1991.
- Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión. 2010.
- Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2004.
- Gagliardi, Antonio. *Tommaso D' Aquino e Averroé. La visione di Dio*. Catanzaro: Editorial Rubbettino Editore. 2002.
- Gagliardi, Antonio. *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*. Catanzaro: Editorial Rubbettino Editore. 2007.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. Madrid: Editorial Tecnos. 1996.
- Illuminati, Augusto. *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. Roma: Editorial Manifesto Libri. 1996.
- Jaldún, Ibn. *Introducción a la historia Universal (Al Muqaddimah)*. México DF: Editorial Fondo de Cultura Económica. 1997.
- Karmy, Rodrigo. "¿Es la vida un sistema?". *Revista Paralaje* 9 (2013). <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la Excaración. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universidad Pedagógica. En Prensa.
- Lacan, Jaques. *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 2002.
- Lizzini, Olga. *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Editorial Edizioni di pagina. 2011.
- Renan, Ernst. *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)*. Madrid: Editorial Hiperión. 1992.
- Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1998.
- Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2009.
- Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu. 2007.
- Turing, A.M. *¿Puede pensar una máquina?* Madrid: Editorial KRK- 2012.
- Williams, Rowan. *Arrio*. Salamanca: Editorial Sígueme. 2010.