

Rodrigo Karmy Bolton
Universidad de Chile
rkarmy@uchile.cl

La risa de Averroes : El problema cómico en la gnoseología averroísta.

Averroes's laugh : The funny problem in Averroist gnoseology

DOI 10.35588/rp.v0i18.5934

Resumen

El presente ensayo sostiene que la gnoseología averroísta desarrollada en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* por parte del filósofo cordobés (Averroes) tiene una naturaleza cómica. En este sentido, dicha gnoseología puede funcionar a contrapelo de la figura de la tragedia y el modo en que ésta, según lo trabaja Phillipe Lacoue-Labarthe, convierte al ser humano en sujeto otorgándole un “ser propio”. La doctrina del intelecto separado, único y eterno, lejos de constituir una concepción opuesta a la tragedia, ésta devendría su interrupción: momento de suspensión del devenir sujeto del hombre que no se resuelve en la configuración del sujeto y la atribución de su “ser propio”, sino en la gestualidad que expone la máscara como relación de uso, antes que la sustancialización de la persona y la propiedad. A esta luz, la gnoseología averroísta sería “cómica” antes que “trágica” pues interrumpe la operación de apropiación de la segunda.

Palabras clave: averroísmo, intelecto, comedia, tragedia.

Abstract

This essay argues that the averroist gnoseology developed in the *Great Commentary on Aristotle's De Anima* by the cordovan philosopher (Averroes) has a comic nature. In this sense, this gnoseology can work against the grain of the tragedy and the way in which it, as has been worked by Phillipe Lacoue-Labarthe, turns human being into a subject, giving him a “being of his own”. The doctrine of the separate, unique and eternal Intellect, far from constituting a conception opposed to tragedy, would become its interruption: a moment of suspension of the becoming subject of man that is not resolved in the configuration of the subject and the attribution of his “proper being” but in the gesture that exposes the mask as a relationship of use, rather than the substantialization of the person and property. In this light the averroist gnoseology would be “comic” rather than “tragic” since it interrupts the operation of appropriation.

Keywords: Averroism, intellect, comedy, tragedy

1. Tragedia.

En su conferencia *Historia y mimesis*, pronunciada el 3 de marzo de 1983 acerca de los trabajos de Nietzsche, el filósofo Phillippe Lacoue-Labarthe definía así a la “mimesis”: “(...) *la apropiación de un modelo para quien no tiene ser propio.*” (Lacoue-Labarthe: 115). Para Lacoue Labarthe, el singular movimiento de “apropiación de un modelo”, implicaría la puesta en juego de lo señalado por Aristóteles en su *Física*: una *techné* que actuaría sustituyendo lo que la *physis* no sería capaz de realizar, puesto que precisamente vendría a imitarla. Pero en dicho movimiento asistimos al de la “apropiación de un modelo” para quien, supuestamente, no tendría “ser propio”: proceso arduo de imitación (la mimesis) que, a la vez que expresa la fragilidad y vacío de la instancia del sujeto ella redescubre en dicha falta de “ser propio” su posibilidad de reconstitución, su devenir propiamente “sujeto”.

A esta luz, el sujeto aparece siempre en la sombra de una excepción y su norma, de una suspensión de la representación y de la representación misma, como movimiento por el cual, desde la desapropiación máxima devendría la posibilidad de instauración del “ser propio” en la forma del sujeto. Movimiento –dirá Lacoue Labarthe- que definirá a un arquetipo muy singular: la tragedia. Esta última sería la estructura, si se quiere, del movimiento *mimetológico* por el cual aquél que carece de “ser propio” se apropia –interioriza-, sin embargo, de un “modelo”. Frente a lo ilimitado (la *hybris*), aquello que carece de contornos y “ser propio”, la tragedia vendría precisamente a “apropiarse de un modelo” y reconstituir así la frágil presencia del sujeto. Este último sería un efecto trágico, operación *mimetológica* en la que la *techné* vendría a suplir la *physis* de la que carecemos y donde la dimensión originalmente dividida, desapropiada del sujeto sería superada (*¿aufhebung?*) gracias a la imitación de un modelo que posibilitaría la constitución del “sí mismo”.

Más allá de la alteridad que nos constituye, la mimesis sería, hasta cierto punto, una suerte de máquina en la que la alteridad que atraviesa a todo sujeto quedaría, hasta cierto punto, borrada. Ese borramiento, operación purificante por excelencia, definiría al dispositivo trágico alojado en el singular modo de subjetivación occidental identificado por Lacoue-Labarthe a la luz de sus lecturas de Hölderlin, Nietzsche y el problema sobre el consecuente exterminio judío.

El sujeto devendría efecto del borramiento y, en este sentido, producto de la mimesis como su dispositivo: su violencia reside en dicho borramiento y simultánea erección. Violencia que estaría

alojada en el arquetipo trágico que funcionaría como soporte. En otros términos, el lúcido trabajo de Lacoue-Labarthe subraya la existencia de un estrecho vínculo entre tragedia y sujeto. Vínculo que no sería otra cosa que la mimesis como dispositivo y que constituiría al sujeto en base a la noción de lo “propio” y su consecuente ontologización (el devenir un “ser propio”).

2. Comedia.

Se trata de la llegada de un virus. Textos científicos y filosóficos árabes llegan al mundo latino. Le impregnan de su sabor, impugnan su saber, le impulsan a pensar. Los dogmas de la Escritura están en peligro. La creación –casi en conjunto- tanto de la Inquisición como de la Universidad constituyen el intento por neutralizar, por parte de la Iglesia Católica, tanto a los pueblos sublevados como a las nuevas élites que la Iglesia crecientemente dispone para formar nuevos cuadros intelectuales (Le Goff, 1996). Pero ambos dispositivos son, a la vez, síntomas de su propia fragilidad. La Iglesia *enferma* con el arribo de la tradición greco-árabe porque atisba nada menos que la puesta en juego de una revolución científica en ciernes (Koyré, 2012).

Desde finales del siglo XII y principios del XIII el ataque virológico ha sido letal. Las mentes más profundas traducen y comentan los textos y las autoridades más celosas no dejan de censurarlos: ¿qué hacer con la cuestión del milagro si, desde el punto de vista aristotélico la naturaleza asume una regularidad articulada por cuatro causas? ¿Qué habría que proponer frente a la posibilidad de que Dios haya creado *ex nihilo* el mundo cuando Aristóteles insiste acerca de su eternidad? ¿Cómo sostener racionalmente que el alma individual resucita si algunos manuscritos –sobre todo de Averroes- insisten en la naturaleza común del intelecto? Estas son algunas preguntas que generarán inquietud en el espacio latino medieval y que testimonian, sin embargo, la profunda metamorfosis en curso.

El virus del pensamiento cruza fronteras y forma un tormentoso y peligroso oleaje. Es en medio de dicha tormenta y como parte de esta revolución, que un equipo de traducción liderado por uno de los filósofos más importantes de la Universidad de París, Michel Scotus, es contratado por Federico II de Sicilia, para coordinar un equipo de traducción que traduzca los textos árabes al latín. Catalogado peyorativamente por teólogos y autoridades de la época como el “sultán”, Federico II de Hohenstaufen (dinastía del sacro Imperio Romano Germánico) inicia el proceso de

traducción como parte de un proyecto geopolítico orientado a independizarse de la potestad política y cultural de la Iglesia Católica.

Bajo el liderazgo de Scotus fueron traducidos varios textos de Averroes, entre ellos, el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles*, manuscrito del que el original árabe se perdió y del que solo contamos con su traducción latina. Sea en latín o hebreo (tal como llegarán algunos textos de Averroes en el siglo XV desde las traducciones al hebreo realizadas por Elia de Medigo), no deja de ser decisivo el que Averroes nunca llega al mundo latino bajo su “propia” lengua. Siempre bajo una lengua prestada, una lengua otra que le traduce, comenta y piensa.

Según Etienne Gilson, el siglo XIII latino habría sido el momento en que el denominado “Occidente” (con mayúscula, como si fuera un “sujeto”) se habría decidido por la “filosofía de la libertad” gracias a la figura de Tomás de Aquino, en contra de la supuesta “filosofía de la necesidad” que, desde su punto de vista, se habría mantenido en la tradición árabe (Gilson, 2017).

Será el momento de la decisión que, con Lacoue Labarthe, podríamos problematizar como el momento de la mimesis en que el oscuro mundo latino y medieval deviene un “ser propio”: justamente, para Gilson, el triunfo de la “filosofía de la libertad” no es más que el triunfo del hombre y su antropología por sobre la naturaleza y su física. Ese triunfo constituirá el salto cualitativo que diferenciaría al denominado “Occidente” respecto del mentado “Oriente” árabe e islámico, aun cuando, como nos resguardan los trabajos de Edward Said en torno al “orientalismo”, cabría problematizar ambos términos y asumirlos como ficciones de un mismo sistema de representación (Said, 2003) que, desde la visión de Lacoue-Labarthe, podría perfectamente considerarse como el movimiento mimético y su dispositivo trágico.

El discurso orientalista presente en Gilson es, sin embargo, clave toda vez que, tal como será constante en la narrativa de la historia de la filosofía moderna, los “árabes” aparecerán en dicha historia precisamente como aquellos faltos de lo “propio”, como quienes no pueden devenir sujeto: *los árabes no piensan*, será la consigna durante siglos de historia de la filosofía occidental. Pero, si *los árabes no piensan* y son nada más que imitadores (malos o buenos imitadores de los griegos), es porque, la narrativa de la historia de la filosofía, jamás identifica en ellos, al arquetipo trágico por el cual se constituye el sujeto moderno, pues, tal como ocurre en Gilson, dicho arquetipo es atribuido exclusivamente al sujeto moderno de tipo europeo.

Que los árabes no piensen puede ser la fórmula que marque otro punto de partida para pensar la cuestión mimetológica de la subjetivación. Un lugar que no resida en el dispositivo de la tragedia, sino en el de la comedia y que, me parece, podría tener en la figura de Abu-L-Walid Ibn Ahmad Ibn Rushd, más conocido en el mundo latino como Averroes, un punto de inflexión clave que haría que, desde el siglo XIII en adelante, su nombre haya sido repetido como la fuente del “error”, de la “demencia”, que se le nombre como un “perro rabioso” (Pomponazzi), se le caracterice como el “perverso deformador de Aristóteles” (Aquino) y su filosofía, en realidad, sea concebida como “estéril” (Renan). Como lo he planteado en otro lugar, Averroes aparece en esta historia como un monstruo (Karmy, 2022).

¿Por qué monstruo? Si pensamos este problema con Lacoue-Labarthe diremos que es precisamente porque habría algo en su teoría acerca del intelecto, desarrollada de manera profusa sobre todo en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles*, que no se resuelve en base al movimiento mimetológico característico del arquetipo trágico, que no subjetiva del todo *porque no ha podido ser suficientemente suturada* bajo la figura del hombre como sujeto. Averroes asedia como un espectro a la filosofía del sujeto occidental que, a su vez, se ha erigido en tal solo gracias a su insistente contraposición histórica y filosófica contra el llamado “averroísmo” (esa doctrina que jamás existió, pero que fue nombrada por los vencedores), su sombra más denodadamente peligrosa. ¿Cómo velar la propia sombra, como borrar un espectro que parece brotar desde el “sí mismo” que no sería más que su propio doblez?

Como si el averroísmo fuera el momento pre-histórico en el que aún no se ha constituido un sujeto, la mirada occidental parece ver en él, su propia ilimitación, su misma *hybris*. La amenaza imaginada en y como averroísmo parece fortalecer cada vez más al “ser propio” sobre el cual se funda el sujeto, intensificando cada vez más la máquina trágica que permite suturar la *hybris* expuesta por el averroísmo al abrir la *stásis* entre vida y *lógos*, sin permitir la sutura.

Es justamente esta singular exposición –el hecho de que la razón está constitutivamente transida de locura, que el pensamiento resulte indisociable de la imaginación y que, en último término, dado que el intelecto será concebido como una sustancia común a toda la “especie”, no habrá posibilidad de suturar al hombre como sujeto en la forma de un verdadero “ser propio” porque, en efecto, su intelecto será una sustancia separada, una y eterna, de naturaleza cosmológica antes que antropológica. No habrá “hombre” si se quiere, sino “conjunción” (pero

no sustancialización) entre deseo y pensamiento, vida y *lógos* que el dispositivo mimético no logra clausurar.

La monstruosidad del averroísmo se expone así en toda su violencia: Averroes no hace más que exponer el secreto mecanismo sobre el cual se anuda el dispositivo trágico, dejándolo en suspenso, abierto sin resolverlo, sin purificar su exceso. Como si pusiera a la luz del día la locura ínsita al propio sujeto del pensamiento y lo mantuviera en suspenso: “*Cogito ergo...? La conclusión tiembla, fatalmente.*” (Brenet, 2017: 11). Quizás, se trate de una verdadera interrupción del circuito mimético que, al dejar de lado la violencia de la “tragedia”, pondría en juego la fragmentariedad de la “comedia”.

Con ello, no solo la ontologización de la idea de sujeto se quiebra sino, junto a ello, el dispositivo de la culpa que, en la forma del pecado original, el cristianismo habría heredado de la tragedia (Agamben, 2005). Al volcarnos desde la tragedia hacia la comedia, quizás, el averroísmo ponga en juego una deposición del dispositivo trágico y su mimetología. Deposición que se traduciría en que, al no haber nadie tras la máscara que ocupa el cómico, se vuelve patente la incoincidencia entre vida y *lógos*, entre cuerpo y lenguaje o, entre naturaleza y persona (tal como se expondrá en Dante). En este sentido, el averroísmo tendrá a la máscara y no a la persona como su mecanismo decisivo, tras la cual, no pervivirá sujeto alguno, salvo la impersonal eternidad del intelecto. Con ello, la comedia parece exponer el hecho de que tras la máscara (la persona) no habría “nada propio” y, en esa medida logra desustancializar la noción teológica y jurídica de persona, desactivando así al dispositivo trágico para exponer la impropiedad de un sujeto que, en su más simple banalidad, pondrá de relieve el acontecimiento radicalmente expresivo de devenir nada más que máscaras.

A esta luz, la comedia no sería más que la interrupción del movimiento trágico que pondría de relieve la “vida habitual” de nuestro devenir máscara en su más radical insignificancia: “*Lo que ocurre en lo cómico –escribe Agamben - es que lo que allí hay de más común e insignificante –la vida habitual- se torna “infinitamente significativa” (...)*” (Agamben 2022: 71). La comedia no brinda la “profundidad” de la tragedia. No ofrece su “seriedad” ontológica ni, sobre todo, su capacidad por asumir cierta “responsabilidad”. Por el contrario, la comedia es el mundo de la superficialidad, la risa y la imposibilidad de parte de los actores por asumir las consecuencias de sus actos, porque es el instante en que el actor se desprende de la

persona (su *prosopon* en sentido literal) o, si se quiere, la *persona se desprende de la sustancia* para exponer la labilidad de un ser puramente enmascarado.

En este sentido, el dominio cómico no reside en el significado atribuido a los grandes monumentos, sino justamente a la vida común y silvestre en la que expone abiertamente su falta de ser, la imposibilidad de devenir un “ser propio”. Sin embargo, la comedia no puede considerarse lo contrario de la tragedia, sino su interrupción. Así, nuestra hipótesis es que la teoría del intelecto de Averroes, sistematizada en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles*, constituiría una pieza propiamente cómica en la medida que desustancializa al sujeto humano y expone el hiato entre vida y *lógos*, entre naturaleza y persona que la mimetología trágica intentará suturar.

3. Intelecto.

Situado como parte de un conjunto de otros comentarios sobre el *Tratado sobre el alma de Aristóteles* el *Gran Comentario* constituiría una pieza clave porque portaría consigo una tesis que, a diferencia de la tradición griega y la propia tradición árabe incluso (Al Farabi, Avicena), sostiene que no solamente el “intelecto agente” sería separado, único y eterno respecto de los hombres singulares, sino además lo sería el llamado “intelecto material”. Como dispositivo de recepción absoluta, el “intelecto material” o “intelecto posible” debería ser considerado, desde el punto de vista de Averroes, como un “cuarto género del ser” en el sentido de ser una sustancia que asume la forma de una potencia. Incluso más, de una “pluripotencia” (Ogden, 2022).

Si la tradición aristotélica originalmente había considerado tres géneros del ser, a saber, la forma, materia y su compuesto, Averroes sostendrá que el “intelecto material” no podrá considerarse una simple “disposición” como lo sostiene Alejandro de Afrodisia ni una facultad imaginativa como lo plantea Ibn Bayya.

Más bien, “intelecto material” debe ser pensado como un receptor absoluto que no es “disposición”, sino “sustancia” y que, por este motivo –dirá Averroes–, su carácter receptivo será cualitativamente distinto respecto de la receptividad de los sentidos en la medida que recibirá las formas inmateriales (las *intentiones* o imágenes desprendidas del mundo exterior) sin alterarse, ni corromperse como los sentidos. A esta luz, el intelecto material recibe las imágenes (formas inmateriales) pero permaneciendo eternamente separado y uno. El intelecto material, por tanto, se

presenta como una potencia que sobrevive a las formas que recibe, a diferencia justamente de los sentidos que se corrompen por la recepción de cada forma material.

Más aún, Averroes llega a esta tesis básicamente por el problema del universal que se pone en juego aquí: si el receptor requiere recibir las formas inmateriales universales (los inteligibles) es precisamente porque dicho receptor no puede él mismo ser contingente y corromperse. Los sentidos son capaces de recibir formas materiales pero que, por esa misma razón, no son universales, sino “individuales”.

Sin embargo, en el campo del pensamiento donde la filosofía juega con la eternidad es necesario argumentar a favor de un receptor que no se corrompa en el instante en que reciba y que, por eso mismo, sea capaz de acoger a las formas inmateriales universales. Ese receptor será el intelecto material, una sustancia potencial capaz de devenir todos los inteligibles sin reducirse a ninguno de ellos.

Es aquí donde el averroísmo encuentra su fórmula más pregnante: *recepción sin transformación*. El intelecto material será una suerte de espejo en el que se reflejan todas las formas sin reducirse a ninguna en particular, justamente porque en él habrá incesante recepción, pero sin que su potencia sea transformada. He aquí, porqué el intelecto material es una pluripotencia: él puede recibir *todas las formas inmateriales universales* sin experimentar corrupción alguna: “*El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo ni una potencia en un cuerpo.*” (Averroes, 2005: 115) –se lee en el *Gran Comentario*: en “cierto modo” es la expresión que hace hincapié en la diferencia cualitativa que tiene el intelecto respecto de los sentidos, en la medida que precisamente “no experimenta cambio”.

A esta luz, las características del intelecto material que Averroes desprende en su *Gran Comentario* serán tres: en primer lugar, es “separado” respecto del hombre singular, ergo ningún hombre será propietario del pensamiento sino solamente usuario del mismo; en segundo lugar, será “uno” para toda la especie por lo que no habrá una multiplicidad de seres humanos con múltiples pensamientos divergiendo entre sí (precisamente porque el intelecto es “separado”); en tercer lugar, será completamente “eterno” porque, tomándose de la cita de Anaxágoras que hace Aristóteles en el Libro III del *Tratado acerca del alma* Averroes considerará que dicho intelecto

tiene el estatuto de una “sustancia” –una pluripotencia que sobrevive a las formas que recibe– y no de una simple “disposición” que pueda degradarse como la materia.

En cuanto cuarto género del ser, el intelecto material no constituiría una sustancia antropológica, sino abiertamente cosmológica: el hombre singular no porta como parte de su naturaleza al intelecto material porque éste será, al igual que lo señala Anaxágoras, una potencia impasible semejante al océano, al desierto o las montañas (Coccia, 2005). No será propio de la naturaleza humana la existencia del intelecto, sino que éste aún permanece en el frío caudal del cosmos al que los seres humanos, premunidos de su imaginación, podrán eventualmente usar.

En otros términos, el intelecto no será una “propiedad” antropológica de los seres humanos, sino solo una potencia que reclama un “uso común” en cuyo caso, cada ser humano puede compartir un fragmento de la eternidad con la que la humanidad ha experimentado la felicidad del pensamiento (De Libera, 1998). De esta forma, lo humano y el pensamiento no coincidirán jamás dejando entrever el hiato entre vida y *lógos*, antes que la sutura que define a la unidad personal. Si la teología personalista oculta el hiato entre naturaleza y persona, la filosofía averroísta lo expone sin más. Así, el sujeto del pensamiento no es algo obvio, dado y evidente, sino algo complejo porque precisamente éste no coincidirá jamás con el “hombre” sino con lo que Brenet denomina su “hipóstasis externa” (Brenet, 2015).

4. Imaginación.

Pero la tesis del intelecto como “sujeto” no es suficiente. Se requiere de otro “sujeto”: la imaginación. El *Gran Comentario* aplica un mismo término para expresar dos sentidos diferentes, tanto del intelecto, por una parte, como de la imaginación por otra: si el intelecto deviene “sujeto” en el sentido antedicho más arriba (“cuarto género del ser”) y, por tanto, clama para sí el tradicional término aristotélico de “sustancia”, la imaginación resulta ser el segundo “sujeto” par ya no entendido como simple “sustrato” sino como un verdadero “motor” del acto de pensamiento:

“Pues del mismo modo –escribe Averroes– que el sujeto que mueve a la vista, es decir, el color, no la mueve sino cuando por la presencia de la luz se convierte en color en acto después de haber estado en potencia, así las

intenciones imaginativas no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia.” (Averroes, 2005: 130).

Motor, he aquí la clave del segundo sentido por el cual se entiende al “sujeto”: la imaginación –lo habitualmente la jerga averroísta llama el “fantasma”– activa al pensamiento pues moviliza a los inteligibles que están en potencia (aquellos que han sido recibidos por el intelecto material) para pasarlos al acto.

La analogía de la cita es clave: así como el color adviene a la vista gracias a la “luz”, también los inteligibles advienen al pensamiento gracias a la imaginación. Esta última constituye el “motor” en la medida que el alma ofrecerá imágenes (formas inmateriales) al intelecto que éste procesará abstrayéndolas para que el ser humano singular pueda pensar. No habrá pensamiento sin la imaginación porque ella deviene el “motor”, el segundo “sujeto” del intrincado mecanismo del pensamiento.

Para decirlo de otro modo: la imaginación puede ser vista como una suerte de “operador de la individualización” (Coccia, 2005) porque solo en ella se singulariza un determinado pensamiento y un inteligible logra ser pensado como “este” inteligible en “este” hombre en singular: la experiencia del pensamiento requiere de una concreción en la existencia y para eso necesita de la imaginación que liga lo particular con lo universal y expone que el pensamiento: “(...) *no será más el efecto terminal del intelecto, sino un producto de la imaginación (...)*” (Brenet, 2017: 10) –dirá Brenet– precisamente porque será la imaginación el lugar de toda inteligibilización.

Ahora bien, la idea de que la imaginación pueda presentarse como “motor” gnoseológico implica una distancia de Averroes con Ibn Bayya (Avempace): si éste concebía una poderosa teoría de las imágenes terminará confundiendo a la imaginación con el intelecto material, es decir, al “motor” con el “receptor”. A esta luz, siguiendo la tesis de Ibn Bayya sería imposible que el pensamiento pudiera tener lugar porque carecería de un verdadero lugar donde ser recibido.

Así, para Averroes, la tesis de Ibn Bayya es igualmente limitada que la que Alejandro ofrece respecto del intelecto material: si este último sostiene que dicho intelecto es una

“disposición” que asimila a la materia y Averroes altera identificándolo bajo la idea de ser un “cuarto género del ser” (es decir, una sustancia), el primero ofrece una teoría de la imaginación, pero exenta de la universalización posible ofrecida por el intelecto material. En otros términos, Alejandro piensa un pensamiento sin capacidad de universalizarse e Ibn Bayya uno sin capacidad de singularizarse. De esta forma, la relación cuerpo e intelecto, vida y *lógos* está mediada por la imaginación como el segundo “sujeto” que nos permitirá participar de la eterna felicidad del intelecto.

5. Uso.

Si el efecto inmediato de esta singular gnoseología es que hombre e intelecto, naturaleza y persona, vida y *lógos*, no coinciden, que entre ambos habrá un hiato insuperable es porque los seres humanos no podrán tener lugar como propietarios del pensamiento sino tan solo como sus usuarios pasajeros (en tanto finitos) que, con su esfuerzo, podrán participar de su irremisible felicidad. Incluso, como ocurre con el filósofo, de una felicidad de por vida, a la luz del “hábito”. A esta luz, no podemos referirnos a los seres humanos bajo la noción teológica y jurídica de persona pues ¿quién piensa cuando pensamos y quien actúa como actúa, si el intelecto está separado? Problema gnoseológico necesariamente ético, frente a lo cual Averroes responde con un “paso atrás” interrogando acerca de las condiciones que permitirían justificar la existencia de una “agencia” tanto para el pensamiento como para la acción, bajo la unidad del sujeto personal.

Más precisamente, frente a la pregunta ¿quién piensa? ¿quién actúa? Averroes no instala la premisa antropológica de suyo –como lo hará Tomás de Aquino un siglo más tarde– sino que ubicará la existencia de un tercer intelecto (que no es el intelecto agente ni el material) y que funcionará como la “agencia” necesaria que le permita responder las preguntas: ¿quién piensa? ¿quién actúa? En otros términos, en vez de antropologizar la respuesta, Averroes insistirá en su talante cosmológico: el problema de la “agencia” no podrá resolverse al interior de una doctrina acerca del “hombre” sino del “intelecto”.

Seguramente, el término árabe “adquisición” porta una genealogía ínsita al discurso teológico. Para la tradición teológica –sea en la escuela *mutazilí* como, posteriormente en la escuela *asharí*– el término “adquisición” (*kasb*), como gran parte del léxico teológico musulmán, tiene un origen económico. Los diccionarios inmediatamente remiten a la “ganancia comercial”,

pero, en el terreno teológico, desde el cual, presumo, se transplantará hacia el léxico filosófico, dicho término adquiere el significado de la ganancia de la “potencia divina” Se trata, por tanto, de tomar una potencia que Dios ha insertado en nosotros que funciona como causa de todo movimiento.

Para la teología mutazilí, dicha potencia será siempre una potencia abierta que no viene preformada para el cumplimiento de un acto determinado; para la teología ashari, más tardía y que vendrá a reemplazar la hegemonía que tenía la otrora teología mutazilí, la potencia será siempre cerrada, en el sentido que estará preformada en su cumplimiento, en su *télos* (Rubio, 1987). Dicho de otro modo: pienso y actúo solo en razón del *télos* predeterminado por voluntad divina que ha sido adquirido: solo así, se explica porqué el asharismo introdujo la tesis de la predestinación: si la potencia está predefinida por Dios y es él quien nos la dona, entonces nuestros pensamientos y actos en realidad estaban predestinados por la inteligencia divina desde el principio del mundo. Principio que, por cierto, es cada vez, puesto que desde el punto de vista ashari, el Dios se presenta como un Dios “trabajólico” que no deja de crear el mundo *ex nihilo* todo el tiempo.

En un proceso, cuya genealogía habría que dilucidar, me atrevería a sostener que la *falsafa*, y en particular, Averroes, toma la noción de potencia no solo de Aristóteles sino también de la escuela mutazilí incorporándola como parte del armatoste filosófico que le permitirá pensar el problema de la “agencia” sin tener que recurrir a la antropología, manteniendo así, la relación entre potencia intelectual y ser humano a la luz de una relación de uso y no de propiedad.

Antes de seguir, sería importante subrayar un punto: lo que se juega en la diferencia entre las dos escuelas teológicas respecto del término “adquisición” es, ni más ni menos, la relación entre la potencia divina y la responsabilidad humana: “(...) *se adquiere una “potencia” producida por Dios.*” (Brenet, 2013, p. 193) A diferencia de la teología ashari para la cual todo será producto de la voluntad divina y, por tanto, nada o casi nada podría ser atribuido a la responsabilidad humana, no habría fundamento para una ética posible: los teólogos “infunden temor y miedo” –dirá Averroes en su *Exposición de la República de Platón-* y, en este sentido, no cuentan “buenas historias” que permitan que los jóvenes cultiven la virtud de la ciudad. En este sentido, el término “adquisición” podrá significar así, el uso que un hombre singular puede hacer de una potencia intelectual que, sin embargo, no le pertenece. En este sentido,

Averroes sostendrá que, cada vez que pensamos y actuamos está operando el “intelecto adquirido”, esto es, la actualización de una potencia común. Para él, un pensamiento y un acto podrá decirse “mío” en tanto se “adquiere” es decir, en cuanto se usa de un modo determinado.

Por ello, la significación del término “mío” en Averroes no operaría en base a la idea de un “ser propio”, tal como comenta Lacoue-Labarthe respecto de Nietzsche, sino como una suerte de uso singular, pero al mismo tiempo común. Gracias a la singularización proveída por la imaginación, tal pensamiento o acto serán “míos” pero no de manera sustancial, sino solo como una modalidad de uso. En otros términos, asistimos aquí al hecho de que los seres humanos no serán considerados “sujetos” sino “usuarios” que “adquieren” la potencia para pensar o actuar de una determinada manera. Y lo hacen en razón de la propia intensidad con la que puedan cultivar la virtud –no es algo que puedan hacerlo de manera innata. Así, gracias al intelecto adquirido, la expresión “mío” no denotaría una relación de propiedad sino una relación de uso.

Desde el punto de vista de Averroes, el filósofo será quien mejor pueda “adquirir” la potencia del intelecto pues, gracias al trabajo de composición imaginal que realiza, podrá usar dicha potencia de la manera más perfecta. Brenet ha insistido sobre este punto: en la cima del uso del pensamiento, la imagen es suspendida y el intelecto en acto logra inteligir al mismo intelecto en potencia; en otros términos, en la medida que la “imagen es abolida” –dice Brenet– el pensamiento logra pensar su propia potencia de pensar:

“¿Por qué la abolición de la imagen? Tiene que ver con lo que se piensa, al final, y con lo que quiere decir pensar. Lo que se piensa es lo eterno, la verdad total en su eternidad y pensar quiere decir identificarse con el objeto por homogeneización formal.” (Brenet, 2018: 59).

Solo donde hay “abolición de la imagen” habrá pensamiento en su estatuto feliz y universal. Las imágenes son esenciales para el advenimiento del pensamiento, pero una vez éste compone su material, éstas son abolidas, quedan necesariamente fuera a favor del carácter universalizante del pensamiento.

Porque el pensamiento piensa siempre lo eterno, su regularidad –la capacidad ética del filósofo por mantenerse en dicho estado que Averroes análoga al éxtasis– implicará una experiencia de la

felicidad que cristalizará el “intelecto en hábito”: incluso cuando el filósofo piensa perfectamente porque abre la relación erótica que el pensamiento tiene consigo mismo, incluso ahí, de lo que se trata será siempre de una relación de uso y no de la puesta en juego de un “ser propio”.

El filósofo es el usuario más perfecto, aquí que ha podido abolir la imagen y participar de la felicidad de lo eterno y universal. Justamente, es en este registro que habría que entender lo que habitualmente la tradición aristotélica denomina “felicidad”: la perfección de la relación de uso del pensamiento, tanto para pensar como para actuar. “Perfección” que remite a la relación erótica por la que el pensamiento –no el hombre– es capaz de pensar su propia potencia de pensar. Potencia eterna, por cierto, e impersonal que sobrevive a los seres humanos singulares que, eventualmente, han podido llegar a usarla hasta su forma más perfecta.

6. Risa.

La sugerencia que hemos intentado plantear es que la teoría gnoseológica de Averroes cristalizada, sobre todo, en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* constituye una pieza cómica porque vuelve imposible la apuesta por un “ser propio” y la constitutiva configuración del sujeto. En la medida que privilegia las relaciones de uso por sobre las de propiedad será el uso de máscaras antes que la sustancialización de la persona lo que defina a los seres humanos. A esta luz, el carácter cómico del averroísmo desactiva la posibilidad de un sujeto “original”: tras la máscara no hay nadie. Tan solo el hiato entre naturaleza y persona, vida y *lógos*.

Que el averroísmo haya planteado las condiciones para una verdadera ética cómica, quizás, se confirma con la enorme reacción que ha persistido en la tradición latino-cristiana en contra de su nombre. Reacción que ha perdurado desde el siglo XIII hasta la moderna historia de la filosofía que no hizo más que replicar los argumentos tomistas contra Averroes en una nueva escena filosófica. Que Averroes aparezca como monstruo no es casual: ello devela el carácter “cómico” de su lectura, toda vez que desactiva la posibilidad –cristiana– de que el hombre devenga sujeto. En otros términos, el averroísmo habría puesto entredicho el devenir cristiano de la “tragedia”, si acaso ésta se cristaliza bajo la nueva forma del pecado original como una nueva sutura sobre la cual se erigirá al hombre como sujeto. El cristianismo actualiza la tragedia y prescinde así de los usos de la máscara propuesto por el averroísmo, para reafirmar única y exclusivamente la sustancia personal.

La reacción contraverroísta en el siglo XIII tendrá en la figura de Tomás de Aquino su respuesta en la cual, desde la lectura que estamos sugiriendo aquí, lo que cabría es una suerte de retorno de la tragedia en la forma de la antropologización de Aristóteles y la personalización de la teoría del intelecto, desde la cual, por supuesto, será posible pensar el problema del pecado original como parte de la “naturaleza” que, desde el punto de vista de Tomás, hará imposible la felicidad en la tierra.

Los tres argumentos tomistas, que se encuentran polémicamente en *Sobre la Unidad del intelecto. Contra averroístas* se pueden sintetizar así: en primer lugar, a diferencia del carácter “separado” del intelecto, Tomás reivindicará –siguiendo a Avicena y su noción del alma- la unión por naturaleza (“según el ser”) del intelecto con el cuerpo; en segundo lugar, ello implica considerar que el intelecto será una parte del hombre singular y no será algo extraño a él como ocurre cuando admitimos que éste deviene “separado”; en tercer lugar, necesariamente hemos de aceptar que el hombre “piensa” en la medida que Tomás lo concibe como un “compuesto” (alma y cuerpo) personal (Brenet, 2015).

En la medida que la potencia intelectual es introyectada en la figura de la persona será ésta el centro gnoseológico y ético. Como tal, frente a las preguntas ¿quién piensa? Y ¿quién actúa? El tomismo responde: la persona. No es casualidad que Tomás acusara a Averroes de “despedazar los principios de la filosofía moral” precisamente porque ella se sostiene solo en la medida que se acepta la existencia antropológica de la persona como nueva “agencia” y centro de imputabilidad. Acusación tan teológica como abiertamente política: el averroísmo no cabe en la ciudad, la destruye radicalmente y amenaza con su consistencia. La ciudad necesita personas para poblarla, personas que sean responsables, imputables y que puedan ser conducidas –tal como sostendrá el propio Tomás de Aquino en *De Regno*- hacia la salvación como “causa final” de la acción de gobierno: “*Esta peculiar noesis* –afirma Coccia refiriéndose a las tesis tomistas- *parece definir las condiciones de posibilidad de toda **conversatio civilis.***” (Coccia, 2005: 379). Solo porque en la reacción contraverroísta, el intelecto es remitido a un sujeto soberano definido bajo la forma persona, puede haber pólis. Esta última encuentra su condición en una *noesis* ajustada al nuevo “compuesto” afirmado por el tomismo: el “hombre”. Por supuesto, en la medida que el hombre ha devenido sujeto, se ha desplazado la otrora pregunta por la potencia aún vigente en el averroísmo, por la pregunta por el “libre albedrío”: solo la persona, en cuanto hombre devenido

sujeto puede utilizar el “juicio” para decidir libre y soberanamente. Solo la persona, por tanto, es detentora del pecado original que le ha proveído de ese “libre albedrío” por el cual toda acción puede remitirse a sí misma.

No habrá doctrina del pecado original sin doctrina del “libre albedrío”, porque no habrá antropología de la persona sin el movimiento tomista que ha introyectado el intelecto volviéndolo inseparable respecto del cuerpo. De ahí que, lejos de la fuerza afirmada por el filósofo, según la cual, era posible cultivar la felicidad en la tierra, el teólogo negará cada vez esa posibilidad insistiendo en la existencia del pecado original como sutura de la vida al *lógos* y dispositivo “trágico” que ha terminado por sobrevivir en la nueva era cristiana. Averroes posibilitará el uso de máscaras y, por tanto, expondrá la abertura, el hiato entre vida y *lógos* proyectando así una ética de la comedia.

Por el contrario, la deriva tomista y, la consecuente modernidad, intensificará el proceso de clausura y sutura “trágica” sobre la cual se erigirá el hombre en cuanto sujeto que, cual Hamlet, deriva en drama. “Cómico”, será, entonces la exposición del abismo entre naturaleza y persona; “trágico”, en cambio, su ocultamiento bajo la forma personal. A esta luz, el averroísmo porta consigo el principio de la máscara y no el de la sustancia, el del modo de vida y no el de la persona. En este sentido, su irrupción es destructiva o, si se quiere, “cómica” pues tras la máscara no habrá “nadie” más que la eterna impersonalidad del intelecto. No habrá “ser propio”, no habrá “sí mismo” porque el averroísmo se ubicará como la burla de la forma “trágica” de sustancialización. En cuanto burla, deja al descubierto el truco “trágico” perpetuado por el cristianismo, exponiendo cómo en la fortaleza del hombre devenido sujeto, no hay más que la risa como expresión del inconciliable hiato entre vida y *lógos*.

Bibliografía

- Agamben, G. (2022). *La locura de Hölderlin*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.
- _____. (2010). *Comedia*. En: Giorgio Agamben. *Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Roma: Ed. Laterza.
- Averroes. (2005). *Sobre el intelecto*. Madrid: Ed. Trotta.
- Brenet, J. B. (2015). *Averroès. L'inquiétant*. París : Ed. Belles Letres,
- _____. (2017). *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*. París : Ed. Verdier.
- _____. (2020). *L'immagine abolita, desiderata*. En: Jean Baptiste Brenet, Giorgio Agamben. *Intelletto d'amore*. Ed. Quodlibet, pp. 47-76.
- _____. (2013) *Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès. Una lectura croisée du Gran Commentaire au De Anima et du Kitab al Kasf 'an manahig al-adilla*. En: Luis Xavier López-Farjeat; Jörg Alejandro Tellkamp (eds) *Philosophical Psychology in arabic Thought and the latin aristotelianism of the 13rd century*. Paris: Ed. Vrin, pp. 111-140.
- Coccia, E. (2005). *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Ed. Bruno Mondadori, 2005.
- De Libera, A. (2005). *Pensar la Edad Media*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Gilson, E. (2017). *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Ed. Gredos.
- Karmy, R. (2022). *El monstruo Averroes. La invención del "hombre" y el problema de la propiedad*. En: Rodrigo Karmy, Miguel Carmona, Benjamin Figueroa (eds). *Averroes Intempestivo. Ensayos sobre intelecto, imaginario y potencia*. Santiago de Chile: Ed. Doble a.
- Koyré, A. (2012). *Estudios de Historia del pensamiento científico*. México: Ed. Siglo XXI.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). *Historia y mimesis*. En: Phillipe Lacoue-Labarthe. *La imitación de los modernos (tipografías 2)*. Buenos Aires: Ed La Cebra, pp. 97-126.
- Le Goff, J. (1996). *Los intelectuales de la Edad Media*. Barcelona: Ed. Gedisa, Barcelona.
- Ogden, S. (2022). *Averroes on intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- Said, E. (2003). *Orientalism*. New York: Ed. Penguin.