

El monstruo Averroes

La invención del ‘hombre’ y el problema de la propiedad

RODRIGO KARMY BOLTON*

RESUMEN

El artículo se centra en el conflicto, que tuvo lugar en el siglo XIII, entre las lecturas averroísta y tomista de Aristóteles, y destaca cómo, en el medioevo latino, el nombre de Averroes apareció a los teólogos como el nombre de un verdadero ‘monstruo’, en la medida que osaba poner en discusión la diferencia, fuertemente defendida en cambio por la tesis tomista, entre el hombre y el animal. El artículo pone en evidencia de qué manera esta polémica, así como el posterior triunfo de la tesis tomista, constituyó uno de los eventos filosóficos más importantes para la historia del Occidente latino, que sobre estos fundamentos elaborará su propia ‘invención’ del hombre.

PALABRAS CLAVES

Monstruo, Averroes, Tomás de Aquino.

RIASSUNTO

Il contributo è incentrato sul conflitto, che ebbe luogo nel XIII secolo, tra la lettura averroista e la lettura tomista di Aristotele, e sottolinea come, nel medioevo latino, il nome di Averroè sia apparso ai teologi come il nome di un vero e proprio ‘mostro’, il quale osa mettere in discussione la differenza — fortemente sostenuta invece dalla tesi tomista — tra uomo e animale. L’articolo mostra come questa polemica, e poi il trionfo della tesi tomista, abbia costituito uno degli eventi filosofici più importanti per la storia dell’Occidente latino, che su queste fondamenta costruirà la propria ‘invenzione’ dell’uomo.

PAROLE CHIAVE

Mostro, Averroè, Tommaso d’Aquino.

* Universidad de Chile, rkarmy@gmail.com.

ABSTRACT

This work focuses on the conflict that took place in the 13th century between the Averroist interpretation of Aristoteles and the Thomist one. In the context of the Latin Middle Ages, the name of Averroes appears to theologians as a real 'monster', because it dared to question the anthropological difference between man and animal, which was taken for granted by the Thomist thesis. The article tackles how this controversy, as well as the subsequent triumph of the Thomist thesis, has been one of the most important philosophical events in the history of the Latin West, which on these foundations will elaborate its own 'invention' of the human being.

KEYWORDS

Monster, Averroes, Thomas of Aquinas.

1. Unheimliche

Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido educado, sino el género, diría algo que, para mí, es incomprensible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales, que no existen nunca fuera de los seres individuales. Es como si yo hablase de la animalidad, de la mineralidad o de la metabilidad en general y los decorase con los más excelentes atributos, pero que en los individuos singulares serían contradictorios entre sí. Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino que es el de una filosofía averroísta (Kant 2008: 106).

Muchos años han pasado, letras y letras se han escrito, pero la llaga permanece. La acusación es brutal, aunque el término 'averroísmo' persista enigmático, Johann Gottlieb Herder abre contra los textos de filosofía de la historia publicados recientemente por su maestro Immanuel Kant (*Idea para una filosofía de la historia de carácter cosmopolita*) una vieja querrela, la fuerza de un espectro, la crudeza de un monstruo capaz de exceder la ley de toda razón y alterar la más mínima rigurosidad filosófica, pecar de inconsistencia, de irracional cuando se trata de defender la posibilidad del 'género'.

Herder está incómodo. Tal como expone la cita, el problema reside en la apuesta por una supuesta 'filosofía averroísta'

en la que no sea el ‘hombre individual’ quien progrese sino el ‘género humano’ en su totalidad. Herder lanza una prevención: «Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta» — Una filosofía que subraya la dimensión del ‘género’ y no la del ‘hombre individual’ parece horadar las posibilidades de este último para progresar y, sobre todo, de la filosofía de la historia de transitar hacia la verdad.

El término ‘averroísmo’ funciona como el espectro que Herder convoca contra Kant. Como un término que lleva consigo todos los males, que condensa la irracionalidad, que proyecta la insensatez de una cultura filosófica que ha anudado todos sus esfuerzos en dar al ‘hombre individual’ (la persona, la conciencia, el sujeto) todos los altares de la razón y las glorias con las que la autoridad filosófica podrá investirle.

La acusación que hace caer Herder contra Kant trae consigo una signatura. Se apega a una historia de maldición contra un nombre, una filosofía o, si se quiere, un ‘sistema’ cuya aparición en el escenario latino resultará enteramente *unheimliche*, según los términos de Jean Baptiste Brenet (Brenet 2018). *Unheimliche*, in-familiar, inquietante o escandaloso, el nombre de Averroes arrebató al siglo XIII, poniendo de cabezas a su frágil modelo antropológico del ‘hombre’ prodigado por la apuesta filosófica de Tomás de Aquino y sus derivas posteriores.

Un intelecto separado, único y eterno situado, impasible, concebido como una sustancia cosmológica y no antropológica (Coccia 2005), como parte del paisaje natural del mundo, respecto del cual los hombres parecen estar ontológicamente sustraídos, faltos de intelecto, pero al que pueden acceder gracias a la potencia de su imaginación, amenaza a cualquier proyecto que pretendiese elevar al hombre individual al sitial de un «sujeto y agente del pensamiento» (De Libera 2014). Para el averroísmo, cada hombre individual no es más que un cuerpo imaginal (De Libera 2000) del que el intelecto separado, único y eterno constituye una ‘hipóstasis externa’ cuya singularización puede tener lugar gracias a la imaginación que

cada hombre individual compone: «Para el filósofo el hombre es un cuerpo productor de imágenes, que siente, imagina, y sufre. [...] Al suprimir la facultad de imaginar que individualiza a cada sujeto, la muerte le quita al mismo tiempo la posibilidad de unirse a lo que sea» (De Libera 2000: 130). Desde el punto de vista de los filósofos árabes (y posteriormente los latinos que serán calificados de ‘averroístas’) cuya fuerza de ingreso a la escena intelectual latina debe medirse por la intensidad de la reacción eclesiástica, los hombres serán verdaderos cuerpos imaginales, donde la imaginación designará a un verdadero ‘operador de individualización’ por el cual la separada, única y eterna sustancia del pensamiento se singulariza en cada hombre individual deviniendo ‘este’ pensamiento proveído en *este* hombre en particular (Coccia 2007). La imaginación individualiza porque conecta la psiqué al cosmos, al hombre con el mundo, promoviendo la conjunción entre la inmaterialidad del pensamiento con la materialidad de los cuerpos: «el intelecto material — escribe Averroes — no se une con nosotros por sí y desde el principio, sino que se une con nosotros por su unión con las formas de la imaginación» (Averroes 2004: 148). Nunca está de suyo presupuesto en cada uno de nosotros, sino que mas bien, en cuanto sustancia impersonal y común a todos, se anuda gracias a las *formas de la imaginación* que le singularizan y que constituyen su *motor* (ivi: 122). La cristalización de tal o cual pensamiento en tal o cual hombre individual devendrá gracias a la fuerza determinante que define a la imaginación. Compone formas una vez que éstas han sido extraídas desde las cosas del mundo puesto que, para Averroes, las formas habitan en las cosas del mundo que la operación del intelecto agente — donde la imagen es su primera y más simple ‘abstracción’ — simplemente extrae al modo de una ‘intención’ (*ma’ana*).

En esta operación, la imagen no hará más que sobrevivir siempre a la cosa funcionando como el origen de todo conocimiento por el que éste pensamiento se actualizará en éste hombre individual: «El hombre solo podría pensar saliendo de

sí, mediante las imágenes entregadas a esta eficacia terminal de su poder dominante» (Brenet 2018: 60). Por esta razón, podemos decir que el averroísmo no es más que un gran *experimentum imaginationis* pues: «todo hombre en filosofía cuenta únicamente con la ciudadanía que le garantiza su imaginación» (Coccia 2007: 319).

Ahora bien, en la gnoseología de Averroes perviven dos tipos de ‘sujetos’ (‘sustrato’ como dispositivo de recepción, según el sentido aristotélico) que resultan clave para su sistema: el intelecto material (aquella sustancia cosmológica separada, única y eterna) y la imaginación que se encumbra como ‘motor’ del pensamiento (así como los sensibles lo son para los sentidos, la imaginación lo será para el pensamiento). Brenet ha observado la distinción crucial que persiste en el *Gran Comentario al De Anima* de Averroes, entre dos maneras de comprender la noción de ‘sujeto’ en el texto de Averroes: por un lado, ‘sujeto’ es entendido por Averroes como el ‘receptor del concepto’ (en este sentido lo es el ‘intelecto material’), por otro, pervive un ‘sujeto motor’ identificado a la imagen que ofrece al pensamiento: «su contenido, lo vincula al mundo y condiciona su verdad» (Brenet 2018: 69). En el primer caso — dirá Brenet — ‘sujeto’ designará ‘en lo que’ el universal es recibido y, en el segundo ‘sobre lo que’ el pensamiento podrá trabajar, el *médium* desde el cual podrá advenir un concepto. He aquí la ‘sinergia noético-somática’ que el léxico medieval podrá caracterizar bajo el término ‘conjunción’ y sobre la cual el averroísmo constituirá su mas acabada articulación.

1.1. *El pensar y su sujeto*

¿Pertenece el pensamiento a la cabeza que lo piensa? La pregunta asoma demencial. Imaginar un pensamiento sin una cabeza que lo piense es como pretender actuar políticamente en la soledad de una isla desierta. La respuesta no puede ser sencilla. Sin embargo, todo indica que el asunto parece haber sido a la inversa: la idea moderna de que el pensamiento es propiedad

de una cabeza en particular — de un *cogito* — constituye algo que a ojos de los antiguos y medievales asomaría como una noción del todo novedosa y para nada evidente en la historia de la filosofía. Sobre todo porque la noción aristotélica del hombre considerado como *zoon lógon echon* indicado por Aristóteles no autorizará para nada el que termine siendo el hombre quien se presente como ‘sujeto’ y agencia privilegiada del pensamiento: ‘sujeto’ o ‘sustancia’ no significa más que aquél sustrato de una capacidad receptiva que jamás Aristóteles identificaría con el hombre: «Cómo el sujeto pensante, o si se prefiere, el hombre en tanto que *sujeto* y *agente* del pensamiento entró en filosofía? ¿Y por qué?» (De Libera 2014: 15). Un abismo reina entre la clásica definición aristotélica y el sujeto moderno, la primera no lleva necesariamente al segundo: la idea de que el intelecto es característico de la naturaleza del hombre constituye una idea del todo novedosa que implicó una verdadera *guerra por la verdad* desencadenada en el occidente latino frente a un monstruo muy preciso, pero absolutamente espectral: Averroes. En él se condensa la magnitud del problema, en su nombre se convocan todos los conjuros con los que la filosofía latina deberá medirse.

La pregunta que nos ofrece De Libera muestra que el hombre, concebido como sujeto y agente del pensar, no podía ser un simple dato, sino mas bien, un devenir muy preciso en el que perviven un conjunto de operaciones sobre las que se articulará un cierto proyecto latino cuyo pivote filosófico será la *antropologización de Aristóteles*, precaviéndose así de que el pensamiento pueda desatar — hasta volverse indistinguible — la locura. Averroes es el monstruo pues acecha con barrer los presupuestos antropológicos que dieron lugar a la Modernidad. Todo asoma demencial, ahí donde el intelecto será concebido como una potencia separada, única y eterna de naturaleza cosmológica y no antropológica, sustancia del mundo antes que facultad definitoria de lo humano. La intensidad del averroísmo que, de vez en cuando retorna para recordarnos la ficción del humanismo y sus derivas, pone en juego a un inte-

lecto sin cabeza y una cabeza sin intelecto, una potencia acéfala que permanece como remanente, resto inasimilable por la ‘persona’ (Tomás de Aquino) o por la noción de ‘hombre individual’ presente en Herder, quien contempla en la filosofía de la historia de Kant (¡Kant, justamente, quién inaugura la noción de ‘antropología’!) el espectro de Averroes.

Monstruo que amenaza a todo tiempo, inclusive cuando éstos se esfuerzan por trazar una ‘filosofía de la historia’ en el que vuelven a aparecer el ‘género’ y la ‘especie’ como un más allá de toda individualidad. ¿Existen los individuos desde el punto de vista de la gnoseología averroísta o, mas bien, habrá que confiar en la crítica teológica del siglo XIII y suscribir ciegamente (por un asunto de fe) que Averroes sería el primer *estalinista* (en ese sentido el monstruo) aquél que barre enteramente con la idea moderna de individualidad, concepción en la que, aparentemente, el colectivo traga a todos los individuos, destruyéndolos, aplastándolos hasta hacerlos desaparecer? Monstruo porque Averroes se expone como el excedente de una época y su metafísica, el pensamiento que transgrede la razón, la ortodoxia circunscrita por la interpretación latina liderada por el tomismo. Monstruo que acecha y que es permanente combatido por las huestes filosóficas del mundo latino: se trata de conservar al ‘hombre’ como compuesto, en la consistencia misma de su ser persona, frente a aquella otra lectura que lo saca de sí y lo presenta como un animal en falta de razón.

Sin embargo, la crítica tomista oblitera que Averroes elaboró su *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* como un intento de ir más allá de Alejandro de Afrodisia que concebía al intelecto material como simple ‘disposición’ (para contrastarlo con el intelecto material como ‘sustancia’), y de Avempace (Ibn Bayya) que habría confundido — según Averroes — a la imaginación con el propio intelecto material. Los dos ‘sujetos’ en juego en el intrincado *Gran Comentario* dan la medida de cómo habría que leer esta singular exégesis: por un lado, como un tratado que concluye la existencia de un intelecto de corte cosmológico que

es separado, único y eterno, pero por otro, de una potencia imaginal presente entre los seres vivientes (no sólo los seres humanos), pero que sólo en los seres humanos alcanza la fuerza para singularizar tal potencia intelectual. Unicidad y multiplicidad se sostienen sin problemas: el intelecto es uno, precisamente porque sólo así es posible resguardar la multiplicidad de sus formas de actualización. Si bien, ningún hombre individual será propietario del pensar, cada uno constituirá un verdadero usuario del pensamiento, gracias a la imaginación.

Alguna vez, ese extraño lugar tuvo una representación en la despiadada historia de la filosofía: Aristóteles lo asimiló a una «tablilla de cera sin inscripción alguna» (*De Anima* 430a) en la cual, según él, «nada está actualmente escrito». Con dicho símil, el estagirita abría una anomalía en el seno del orden que erigía: en el capítulo 4 del Libro III del *De Anima*, Aristóteles lega dos preguntas que, al decir de De Libera, no encuentran una frontera entre sí tan ‘nítida’, constituirán el núcleo problemático de toda la vía peripatética y, en particular de la tradición interpretativa greco-árabe desde la cual trabajará Averroes: por un lado, si el intelecto sufre cierta pasión y, sin embargo, lo calificamos de impassible, ¿cómo piensa verdaderamente? Por otro; ¿será el intelecto inteligible como los demás inteligibles? (De Libera 1998). Ambos problemas circulan en la tradición interpretativa greco-árabe, pero bajo el sonido anti-teológico, el abrazo secular de un pensamiento que se entendió a sí mismo como autónomo respecto de ella (Bloch 1967) y que se planteó en una guerra por la verdad contra la teología musulmana del momento, en la que era precisamente la noción de ‘voluntad’ (*arada*) la que resultaba crucial en la caracterización de la potestad divina (Amar 2018). A esta luz, la cuestión del intelecto será leída circunscrita al problema de la potencia. Esta última, no como una simple instancia previa a todo acto sino, a ojos de Averroes, como una verdadera sustancia (como un receptor absoluto, radical de los inteligibles) que define al ‘intelecto material’ sobre el que la tradición peripatética no ha hecho mas que problematizar.

Cuando Jack Torrance — el escritor protagonizado por Jack Nicholson en *Shining* película dirigida por Stanley Kubrick — se aleja del mundo, viaja a un Hotel lejano a la ciudad, lo hace con una solo objetivo: escribir una novela. Y entonces, toda la película trata de la locura ínsita al acontecimiento de la escritura — digamos, el gran descubrimiento de Averroes, la locura inmanente al acto del pensar — a través de la cual los hombres deben salir fuera de sí para encontrarse directamente con la impropiedad de sus fantasmas, naufragando muchas veces en ellos en los que se juega una grieta que separa irremediablemente la intensidad de la vida (los cuerpos individuales) con el campo del lenguaje (el intelecto).

Kubrick, sobre quien reverbera el sistema de Averroes, trae consigo algo más: en 2001. *Odissea del Espacio*, el monolito que aparece frente a los homínidos — esa «tablilla de cera sin inscripción alguna» entrevista por Aristóteles — no sería más que el salir de sí, la monstruosa relación de exposición en la que, en virtud de esa ‘sinergia noético-somática’, nos medimos con la sustancia inmaterial del intelecto. El monolito marca la locura del homínido que le hace transformarse en otro de sí, en un homínido capaz de dominar la técnica y devenir ‘hombre’. Entonces, Kubrick condensa, en una sola imagen, toda la historia del *homo sapiens* cuando el hueso lanzado al cielo por el homínido se convierte en la nave espacial que flota por el espacio infinitamente. Kubrick muestra en una sola imagen el principio y final del hombre: ese ‘hombre’ que pudo usar el hueso y que terminó navegando por los planetas, se ha terminado: el hombre de la ‘técnica moderna’ — como diría Heidegger o aquél producido en la ‘máquina antropológica’ — como sostendrá Agamben.

Como la página en blanco en Jack Torrance (*Shining*) o el monolito en David Bowman (2001), se trata de la potencia del pensar que resta una vez la cabeza ha experimentado su hundimiento. Todo ocurre como si Kubrick subrayara que, lejos de ser una etapa cronológica en el curso de un tiempo ‘vacío y homogéneo’, la prehistoria fuera la marejada que acompaña

a toda historia, fuera la potencia que sobrevive a todo acto, la superficie sobre las que se inscriben y borran las palabras. Diremos que en Kubrick asoma la *acefalía* de dicha potencia del pensar (el ‘intelecto material’ de los medievales) cuando la cabeza del *homo sapiens* se pierde en la locura del espacio-tiempo. Un pensamiento que ha perdido la cabeza y una cabeza arrebatada por el pensamiento no deja más que un océano perdido en la vastedad del silencio.

1.2. *Averroes, el monstruo*

Averroes es el nombre del monstruo. Como un excedente al Occidente latino, la gnoseología de Averroes — al insistir sobre el carácter cosmológico del intelecto (y, por tanto separado, único y eterno) será visto como aquél en el que se pondrá en juego la fórmula, tan devastadora como decisiva: *homo non intelligit*. Acuñaada por el espanto latino frente a esta singular gnoseología, el hombre individual aparece como un cuerpo aislado, exento de intelecto, incapaz, por tanto, gobernarse a sí mismo.

Abierto a toda experiencia posible de posesión demoníaca, como un pequeño laboratorio — o una versión inicial de una ‘historia de la locura’ que Foucault perfectamente pudo haber atendido, el llamado ‘averroísmo’ con el que Herder acusa a Kant, parece poner en suspenso a la propia humanidad del hombre: si la lectura latina del *De Anima* de Aristóteles desprendida desde Tomás de Aquino, convierte a la gnoseología en una verdadera antropología (en el sentido de situar al intelecto como signo de la naturaleza humana, rasgo definitorio de la humanidad del hombre, dato fundamental sobre el que descansa nuestra diferencia para con los animales), será en el mentado ‘averroísmo’ — como veremos, término inventado por Tomás de Aquino — donde tal antropología sea radicalmente impugnada.

El hombre no es aquella ‘sustancia racional e individual’ que, según Tomás de Aquino, define a la noción de ‘perso-

na'¹, sino un cuerpo imaginal que, eventualmente podrá hacer uso del intelecto material que reposa eternamente en la eternidad del cosmos. Pensar será menos el uso de una facultad intrínseca como una relación de exposición a lo otro de sí. Un pensar que trae consigo la exposición al intelecto material considerado como un verdadero *medio* que opera análogo al 'diáfano' descrito por Aristóteles en el capítulo del *De Anima* dedicado a la teoría de la visión:

Es más, debes saber que la relación del intelecto agente con este intelecto material es la relación de la luz con lo diáfano, y que la relación de las formas materiales con él es como la del color con lo diáfano. En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo diáfano, así el intelecto agente es la perfección del intelecto material. Y lo mismo que lo diáfano no es movido por el color ni lo recibe sino cuando luce, así este intelecto no recibe los inteligibles que están aquí sino cuando es perfeccionado por aquél intelecto iluminado por él. Y así como la luz hace que el color en potencia lo sea en acto, de modo que pueda mover lo diáfano, así también el intelecto agente hace que las intenciones inteligibles en potencia lo sean en acto para que el intelecto material las reciba (Averroes 2004: 140).

¿Quién piensa? El intelecto. ¿Cómo piensa? Vía su doble operación pasiva y activa a la vez, que caracterizarán al intelecto material y al intelecto agente como dos modalidades precisas de una misma sustancia separada, única y eterna. Pensar significa relacionarse con lo otro de sí, con aquella sustancia cosmológica cuya conjunción podemos alcanzar gracias a las formas de la imaginación (la 'intenciones' indicadas en la cita precedente). Los hombres no son más que quienes hacen la experiencia de un verdadero 'pensamiento del afuera' en el que el intelecto material recibe las 'intenciones inteligibles en

1. «En general — escribe Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* — persona indica la sustancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos, y esta alma que son los principios que individualizan al hombre» (S.T., I, 29, 4).

potencia' (las imágenes) para volcarlas al acto y efectivamente dar lugar al instante del pensar. Salir de sí, dejarse caer en el 'diáfano' (intelecto material) como receptor absoluto de los inteligibles es ya un acto de extrema locura. Kubrick sabe de Averroes, al situar sus dos personajes, Tarrant y Bowman en el mismo drama por el que el acto de escritura, el instante del pensar trae consigo — como una maldición en el seno de la razón — el riesgo de la locura.

Pero los locos son, en parte, felices. Para el averroísmo, cada hombre individual ha de salir fuera de sí para abrazar la felicidad eterna de aquella sustancia a la que otros hicieron uso. Y justamente se trata del problema del uso: el pensar como una relación de uso, antes que una relación de propiedad: jamás los hombres podrán — según este esquema — concebirse como dueños y señores del pensamiento. Pero todos los hombres pueden llegar a hacer uso de él, es decir, pueden re-comenzar, cada vez, el trabajo de composición de formas proveídas por la imaginación, ingresando a ese umbral de felicidad que la separabilidad, unicidad y eternidad del pensamiento ha reservado para todos.

Averroes es lo *unheimliche*, un monstruo que amenaza con desplazar el pivote antropológico sobre el cual se ha erigido la filosofía latina y que terminará por abrazar por mas de 700 años hasta los modernos como Herder quienes usarán la consigna 'averroísmo' reeditando el atávico reducto de lo *unheimliche* como si fuera algo exterior, diferente, alterno a la propia consistencia de la filosofía que, de un tiempo a esta parte, llevará consigo el adjetivo de 'europea'. Sin embargo, lo *unheimliche* no resulta ser nada simplemente exterior respecto del cual la conciencia pudiera prescindir. Mas bien, lo *unheimliche* habita al interior de la propia consistencia de aquello que lo niega, de la razón que lo juzga, de la filosofía que intenta su conjura.

Si jamás nos encontramos con un 'interior' es precisamente porque en él habita siempre un exterior. Se trata de una *extimidad* en la que exterior e interior se anudan en un punto de intersección. Averroes es dicha intersección, puesta a punto de

un lugar sin lugar, de un sitio sin espacio, que trae consigo la intensidad de un pensamiento sin cabeza, de una cabeza que no piensa, de una *potencia acéfala* que Herder veía reeditada en los planteamientos más decisivos de la filosofía de la historia de Kant en los que el pensador de Königsberg apelaba al ‘género humano’ y no al hombre individual.

Herder ve en Kant, la tentación de un monstruo. Especie que había quedado recluida en los anales de la historia de la filosofía pero que, sin embargo, parece volver con la misma fuerza con la que los latinos del siglo XIII sufrieron de sus efectos y convocaron a las más altas mentes de la época para conjurarlo. El riesgo que Herder ve en Kant es el mismo que Tomás de Aquino viera en Averroes: la posibilidad de que, desde la lectura del libro III del *De Anima* de Aristóteles, pudiera volverse imposible una definición antropológica del hombre que, como veremos, para Tomás de Aquino implicará la destitución total de la posibilidad de sustancializar al ‘alma individual’ con la que el hombre se presenta como verdadero ‘señor de sus actos’. El riesgo es, en suma, la imposibilidad de fundamentar antropológicamente al hombre en cuanto ‘persona’: la expresión *homo non intelligit* es algo más que una teoría gnoseológica. Es sobre todo la posibilidad de toda filosofía moral y su pivote propiamente antropológico, de implosionar:

Si entonces el intelecto no es algo de este hombre, de tal modo que sea verdaderamente uno con él, sino que se uniera a él sólo por el fantasma o como motor, la voluntad no estaría en este hombre singular sino en el intelecto separado. Y si 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 (Tomás de Aquino 2005: 108)

¿Quién piensa? ¿Quién actúa? ¿El hombre? ¿O el pensamiento a través del hombre? ¿Y qué podría ser el hombre si no piensa, si no actúa? Un hombre agujereado, en falta de intelecto que, siendo un viviente entre los demás vivientes, se cobija a la sombra de un intelecto que puede usar, pero que no le per-

tenece. Tomás de Aquino acusa al averroísmo — como Herder a Kant — de ‘despedazar los principios de la filosofía moral’: el monstruo del averroísmo se revela así como un verdadero *terrorista antropológico* que destruye las bases mismas desde las cuales será posible o no fundar una *pólis*, instituir o no una ciudad, dejar que los hombres se rijan por una ley y así concebir que son los hombres en calidad de personas, quienes verdaderamente piensan, quienes verdaderamente actúan (son imputables de sus actos), quienes son, en último término, verdaderos propietarios del pensar que, como ‘señor de sus actos’ se tornan enteramente dueños de sí mismos.

Por el contrario, desde ese singular espectro denominado ‘averroísmo’, los hombres aparecen como seres divididos, un cuerpo que amenaza moverse automáticamente, demoníacamente, sin la ‘voluntad’ con la que podría detentar un alma que no le pertenece y que, por sobre todo, después de la muerte no encontrará el lugar del juicio que corresponde a la propia *oikonomía*. El averroísmo redunda en un immoralismo, desarticulación de la forma sujeto, tensión al concepto teológico de ‘voluntad’ en base al cual se erigió el sujeto moderno.

¿Quién piensa? ¿Quién actúa? ¿El Otro (el intelecto), cuya impersonalidad nos atraviesa? ¿Y entonces, acaso no somos para el averroísmo simples cuerpos instrumentalizados por una voluntad ajena, cuerpos sin alma, incapaces de voluntad? No sólo el averroísmo se torna una afrenta a la Alta Edad Media, también al beneplácito de una Modernidad que ha pretendido fundar su metafísica sobre la idea del hombre en cuanto sujeto y agente del pensamiento (De Libera 2014).

La insistencia con que la mostruosidad del averroísmo retorna en la Modernidad muestra que, lejos de ser algo ajeno a ella, ésta última se formó en su abierta contraposición (Coccia 2007) y que, precisamente porque el contraverroísmo redunda constitutivo a lo moderno (pues da lugar a la idea antropológica del hombre) es que el nombre de Averroes aparece *unheimliche*, donde el hombre individual parece estar permanentemente desacoplado de la esfera intelectual (Brenet 2015).

2. Contra Averroístas

Erró porque estableció un intelecto numéricamente uno en todos los hombres [...] porque de esto se sigue que el intelecto no es forma del cuerpo [...] A causa de lo cual se vio obligado a decir que el hombre no pertenece a la especie por el alma intelectiva sino por la sensitiva (Gil de Roma 2014: 66).

La dimensión propiamente monstruosa del averroísmo es afirmada con suma claridad por Gil de Roma en *Los errores de los filósofos*. En él, afirma cómo la tesis gnoseológica acerca del intelecto, redunda una verdadera tesis política que implica a la raíz de la antropogénesis: según Gil de Roma, Averroes habría ‘errado’ porque concibió un «intelecto numéricamente uno en todos los hombres» que, como intelecto material, será separado, uno y eterno respecto de los hombres individuales, con lo cual, «se sigue» — sostiene el texto — que el «intelecto no es forma del cuerpo».

Según la célebre definición prodigada por Aristóteles en el Libro II del *De Anima*, según la cual: «el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» (412a20) — el alma no puede concebirse separado del cuerpo pues constituye su forma propiamente tal. Pero existe una particularidad: el alma intelectual. ¿Es separada o no? Si lo fuera, entonces contradice la definición general de alma, si no lo es, ¿cómo puede concebirse al *nous* como ‘impasible’?

Para Gil de Roma, Averroes habría desarrollado esa peligrosa deriva del aristotelismo en la cual el alma deja de ser una forma del cuerpo para vérselas enteramente separada de él. No sólo es ‘numéricamente uno en todos los hombres’ sino que además no se presenta como ‘forma del cuerpo’.

El cuerpo parece quedar exento de forma y el intelecto fuera de toda singularización: el cuerpo sin forma no es siquiera cuerpo, y el intelecto que no puede singularizarse en ‘este’ hombre que piensa tal o cual pensamiento, no puede constituir

el signo de humanidad. Un cuerpo descabezado y un intelecto descorporizado, lo único que queda de tal ser humano es que no es más que un monstruo. ¿Cómo podría pensar si el intelecto le resulta esquivo, lejano, exterior, en el reposo característico de una sustancia cuya impersonalidad se define por su dimensión cosmológica?

El ataque de Gil de Roma termina su silogismo concluyendo que, al razonar a partir de la idea de que el intelecto es ‘numéricamente uno para todos los hombres’ de lo cual se sigue que no puede constituir ‘forma de un cuerpo’, entonces el filósofo desencadena la conclusión más decisiva, aquella que constituirá la causa de su completo rechazo: sin intelecto, Averroes se habría visto obligado a definir a la humanidad del hombre no por el ‘alma intelectual’, sino por el ‘alma sensitiva’. En suma, lo humano se define por lo animal. ¿Y entonces, cómo diferenciarlo del resto de los animales? ¿Porqué Dios lo habría hecho a su imagen y semejanza si, al carecer de intelecto, parece no poder diferenciarse de los animales? Si los hombres se definen por su alma sensitiva, entonces la acusación resulta clara y distinta: el averroísmo es una monstruosidad que animaliza a los hombres, los convierte en seres vivientes exentos de todo influjo divino (el alma intelectual) y, por tanto, carecen de todo estatuto personal. Como dirá Pasquale Porro — siguiendo la crítica de Gil de Roma—: para Averroes el hombre «era, por tanto, un *alma sensitiva*» (Porro 2017: 441).

No exageramos al subrayar que lo que los latinos están inventando para contrarrestar al monstruo Averroes no será otra cosa que la célebre ‘máquina antropológica’ identificada por Giorgio Agamben (Agamben 2005), según la cual, la humanidad del ser vivo hombre no constituye un dato natural sino una producción de la máquina cuyo funcionamiento bipolar se articula en base a la exclusión e inclusión de lo animal respecto de lo humano, entonces con Averroes tal máquina — según los latinos — simplemente no puede funcionar.

Con Gil de Roma, en su querella contra-averroísta, asistimos a un nudo más en la invención de la humanidad del hom-

bre por parte del tomismo, donde Aristóteles será rescatado a contrapelo de Averroes quien, hasta el siglo XVII será la referencia fundamental, casi indistinta, del estagirita. Este último pasará de ser el filósofo que amenazaba a la Iglesia Católica a convertirse en aquél que la abraza decisivamente contra las ‘perversiones’ impuestas por las interpretaciones proveídas por el *Comentador* (Averroes).

Pero la cuestión de fondo es ante todo política: se trata de la capacidad o no de articular, por parte de la cristiandad latina del siglo XIII, una máquina antropológica e incidir decisivamente en la invención antropológica del hombre. Si este último es definido a partir del ‘alma sensitiva’, entonces carecerá de razón como el dispositivo fundamental a partir del cual podrá definirse la naturaleza del hombre. No habrá hombres, sino animales que, exentos de voluntad, tendrán que ser domesticados, domeñados, dirigidos por otro. Comienza a articularse aquí, en la constelación que trazan Tomás de Aquino y Gil de Roma, la distinción con la que los pensadores hispanos del siglo XVI concebirán la relación de la cristiandad al indio.

El monstruo Averroes no deja cuerpo con cabeza, no deja hombre con intelecto. Sustancia impersonal, separada de los hombres individuales (el intelecto no es forma del cuerpo decía Gil de Roma), único (numéricamente uno, dice Gil de Roma) y eterno, no era otra cosa que una sustancia cosmológica, tan real como las piedras, los mares, los océanos.

Gil de Roma — aparentemente discípulo de Tomás de Aquino — lo intuye perfectamente: asumir la gnoseología averroísta significaría animalizar al hombre, dejarlo del lado de las bestias, sin posibilidad de dominar sus actos y, por tanto, sin posibilidad alguna de ejercer la tan preciada ‘voluntad’ sobre la cual se fundará el derecho de propiedad: en último término es este punto el que actúa como pivote último y primero de todo el humanismo contraaverroísta, de toda esta extraña articulación de la moderna máquina antropológica que se desbanda sólo en función de conjurar un espectro e impedir que nos alcance la impersonal mirada del monstruo.

Pero, si la monstruosidad averroísta resulta incapaz de concebir al hombre que no sea por su ‘alma sensitiva’, ¿cuál sería el paso gnoseológico que habría que dar para conjurar al monstruo alejándolo de todo horizonte racional posible? Tal paso estará marcado por una transvaloración de Aristóteles que, en la tradición interpretativa greco-árabe, el intelecto había sido concebido como una sustancia cosmológica, y que ahora, con los cristianos latinos se convertirá en una sustancia propiamente antropológica.

Tomás de Aquino será el referente filosófico clave en el que tendrá lugar una verdadera invención de la humanidad del hombre precisamente en virtud del ‘contraaverroísmo’ que despliega y que se convertirá en la estructura misma de la trama onto-teo-lógica de Occidente.

2.1. *Tomás de Aquino contra los averroístas*

«El más grave de los errores es acerca del intelecto, ya que por él somos aptos para conocer la verdad, evitando los errores» (*De Unitate* 1) — escribe Tomás de Aquino al principio de su polémico texto titulado *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas* escrito en la segunda mitad del año 1270. «Desde hace un tiempo — prosigue Tomás en el primer párrafo del libro — se ha desarrollado en muchos un error acerca del intelecto que tiene su origen en lo que ha afirmado Averroes» (*ibidem*). El error ‘más grave’ que, según Tomás, trata acerca del intelecto, ha sido originado por el nombre de Averroes. Averroes es el nombre del ‘error’, de aquél que distrae a ‘muchos’ en relación a las materias, tan decisivas, acerca del intelecto. Para Tomás, Averroes es el nombre no sólo del error, sino de aquél que, como Sócrates, corrompe a ‘muchos’ conduciéndolos al error ‘más grave’ de todos.

¿Por qué el problema del intelecto asoma como el más grave? Ante todo, porque la cuestión del intelecto se plantea en Tomás como un problema de naturaleza teológico-económica, toda vez que, como hemos visto, se vincula con las posibili-

dades o no de construir una ‘filosofía moral’ o, lo que es igual, un gobierno de las almas: plantear correcta o erróneamente la cuestión del intelecto favorecerá o atentará a dicha ‘filosofía moral’. Según Tomás, si bien es cierta la premisa aristotélica, según la cual, todos los hombres por naturaleza desean conocer la verdad, resultará un ‘deseo natural’ evitar los errores y ‘refutarlos cuando sea posible’.

La justificación de este libro se halla exactamente aquí, donde la figura de Averroes — y no Aristóteles — constituiría el ‘origen’ que habría llevado a ‘muchos’ a plantear erróneamente la cuestión del intelecto. Tomás de apresta a conjurar dicho error. Se esfuerza en apartar al ‘franciscanos’ y, a su vez, a los ‘filósofos’ acusándoles de converger en un mismo dualismo platónico (Porro 2017) frente a la insistencia tomista de que el hombre no puede sino ser un ‘compuesto’ que se expresa teológica y jurídicamente en la forma de la ‘persona’.

Como bien ha visto Porro, la estrategia tomista se basa en sostener que: «en la doctrina de Averroes, el *hombre no es aquél que piensa* (el sujeto del pensamiento), sino que lo *que viene pensado* (el objeto del pensamiento)» (ivi: 443). En esta estrategia, *Sobre la Unidad del Intelecto* desarrollará dos objeciones fundamentales contra dos planteamientos propios de la gnoseología de Averroes: a) el intelecto es sustancia separada del cuerpo según el ser y b) el intelecto es uno para todos los hombres. Ambas objeciones desnudan la dimensión teológico-económica del problema del intelecto, en cuanto el aquinate plantea que dichas tesis «repugnan a la verdad de la fe cristiana»:

Porque sustraída a los hombres la diversidad del intelecto único, incorruptible e inmortal entre las partes del alma, se sigue que después de la muerte nada de las almas de los hombres permanece que no sea la única sustancia del intelecto. De este modo desaparece la retribución de los premios y castigos, y su diversidad (ivi: 1).

La apuesta tomista trae consigo la fuerza de una teología económica puesto que si aceptamos las tesis propuestas por los ‘averroístas’ quedaría sin efecto el dispositivo gubernamental

sobre el cual se sostiene la ‘retribución de los premios y castigos’. Aceptar la tesis del intelecto único e inmortal, a diferencia de la mortalidad del alma propia del hombre individual, implicaría volver imposible el dispositivo gubernamental orientado a la salvación de las almas. Juzgar al hombre después de la muerte significaría gobernarlo en medio de su vida. Como primer inmorlismo de la Modernidad, el averroísmo amenazaba con desactivar el dispositivo gubernamental de la Iglesia católica. Tomás es lúcido al identificar las consecuencias que tiene la gnoseología averroísta sobre la unicidad y separación del intelecto respecto del cuerpo, respecto de la imposibilidad de establecer la economía de los ‘premios y castigos’.

Para conjurar la amenaza propiamente política del averroísmo, Tomás no califica al averroísmo como una herejía (aquello ya lo habían hecho las Condenas del obispo Tempier contra la filosofía) sino que, en un gesto mucho más fino que cambiará el destino de la tradición peripatética en Occidente, tendrá que mostrar que el averroísmo constituye una desviación al interior de la propia verdad filosófica: «Nos proponemos mostrar — plantea Tomás — que la posición precedente no es menos opuesta a los principios de la filosofía que a las enseñanzas de la fe» (ivi: 1). La operación ‘contra-averroísta’ desplegada por Tomás implicará un doble movimiento que intentará conjurar al *monstruo*: por un lado, será preciso excluir al averroísmo de la fe católica, por otro, será clave excluirlo de la filosofía peripatética: «Por ello arriba dijimos de él con razón — señala Tomás hacia el final del texto — que es el perverso deformador de la filosofía peripatética» (ivi: 121). La operación ‘contra-averroísta’ implicará no sólo el gesto negativo de exclusión, sino también el gesto positivo de la invención: se trata excluir a quien fuera el *Comentator* de Aristóteles de su autoridad y, a su vez, de inventar un nuevo canon filosófico en el que la lectura cosmológica de Aristóteles será sustituida por aquella lectura propiamente antropológica por el que el hombre y no el intelecto se desplegará como la instancia onto-teológica decisiva.

Un Aristóteles ‘árabe’ contra un Aristóteles ‘católico’, Tomás articula una operación brillante a través de la cual se fundará un nuevo canon filosófico que dará curso a una historia de la filosofía que arrojará al nombre Averroes al reino del ‘error’, la ‘locura’ y la ‘falsedad’. Que hará de Averroes un monstruo. La operación de Tomás puede considerarse como «un acto absolutamente revolucionario con consecuencias enormes para el cristianismo y para todo el Occidente» (Gagliardi 2002: 48). De haber sido una amenaza a la Aristóteles pasará a convertirse en el guardián de la teología católica bajo la forma de la escolástica. Por ello, la filosofía se convertirá en subrogada de la teología y, contradiciendo toda la tradición greco-árabe, termina convirtiendo al hombre un titular del intelecto bajo la forma ‘persona’. Todo el cosmos es sustituido por el hombre, el mundo por el sujeto, la incoincidencia de los hombres para con el intelecto en una sutura perfecta clavada — como si de un crucifijo se tratara — por la fuerza de la teología.

2.2. *Tomás de Aquino, lector de Aristóteles*

Como para Averroes, para Tomás la definición aristotélica del alma como aquella «forma primera de un cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida» constituirá el punto de partida de su ‘revolución’. Dicha definición posibilitará dos cosas: en primer lugar, permitirá a Tomás insistir en que el alma es «la forma sustancial de un cuerpo físico orgánico» y, por tanto, subrayar la inseparabilidad del alma para con el cuerpo, ‘según el ser’; en segundo lugar, proyectará a la operación contra-verroísta como la lectura más fiel y auténtica de Aristóteles. Según Averroes, el alma intelectual asume un carácter separado respecto del cuerpo. De ahí su carácter único, separado y eterno. Según Tomás, para Aristóteles ni siquiera el alma intelectual podría constituir una excepción respecto de la definición genérica de alma ofrecida en el Libro II: «por lo que sigue resulta todavía más evidente que bajo esta definición general también se incluye el intelecto» (*De Unitate* 5). Porque, según

Tomás, si bien Aristóteles tiene dudas acerca del alma intelectual, ello no significaría que: «el intelecto no sea alma, como el Comentador y sus seguidores exponen perversamente» (ivi: 7). Y, en efecto, las dudas de Aristóteles acerca de si el intelecto está o no separado respecto del cuerpo configura un problema que el propio Tomás deberá responder en base a la siguiente formulación: si el alma está unida con el cuerpo ‘según el ser’ (denominación latina que introduce Tomás) ¿por qué, a diferencia del alma vegetativa y del alma sensitiva, el alma intelectual carecería de órganos? ¿No será precisamente esta carencia de órganos la confirmación de su separación y no de su unidad, tal como lo había planteado Averroes a contrapelo de Tomás? El esfuerzo de Tomás defenderá, a la vez: la inseparabilidad del intelecto respecto del cuerpo según el ser y, a diferencia de los sentidos, el intelecto carecerá de un órgano corporal preciso cuando entiende: según Aristóteles, concluye el teólogo, el intelecto está unido al cuerpo como todo el resto de las almas, según el ser. Sin embargo, su separación se da según ‘el modo de obrar’ y no de manera sustancial:

Por lo cual — plantea Tomás — es manifiesto que (Aristóteles) no intenta mostrar que esta diferencia (aquella que se da entre el alma vegetativa, sensitiva e intelectual) consiste en que sea una sustancia separada del cuerpo según el ser [...] Intenta mas bien asignar una diferencia en cuanto al modo de obrar [...] Por ello — concluye Tomás de boca de Aristóteles — que el intelecto es una parte del alma que a su vez es acto de un cuerpo físico (ivi: 16).

Frente a la lectura averroísta que, según Tomás, quería poner en boca de Aristóteles el que el intelecto no sería un alma, Tomás argumenta que el intelecto estaría sustancialmente unido al cuerpo, y que su separación tendrá lugar sólo como un ‘modo de obrar’. La diferencia ontológica entre ser y obrar resulta aquí decisiva. El intelecto está unido al cuerpo ‘según el ser’, pero es capaz de entender una cosa sólo en la medida que se separa de él, en su ‘modo de obrar’. En su ser el intelecto está unido al cuerpo, en su obrar se separa de él para entender

la cosa. En esta perspectiva, los averroístas habrían deducido que, dado que el intelecto opera exento de todo cuerpo, sería una sustancia ontológicamente separada.

No obstante, en el Libro III del *De Anima* Aristóteles escribe: «Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable» (*De Anima* 429b5). Tomás comentará: «De esta última frase — se refiere al citado pasaje de Aristóteles — se han servido hasta el hartazgo para fundamentar su error los que quieren a partir de esto sostener que el intelecto no es el alma ni parte del alma, sino cierta sustancia separada» (*De Unitate* 25). Subrayando la diferencia ontológica entre el ser y el obrar, Tomás plantea que el hecho de que Aristóteles señale que el intelecto opera de manera separada no significa que éste pueda ser concebido como una sustancia separada:

Entonces se muestra a partir de las palabras de Aristóteles, evidéntisimamente y más allá de toda duda, que su opinión acerca del intelecto posible fue ésta: el intelecto es algo del alma, la que a su vez es acto del cuerpo. Y también que la facultad intelectual del alma no tiene ningún órgano corporal, como la tienen las restantes potencias del alma (ivi: 26).

Que el intelecto sea ‘algo del alma’ y, a la vez, que opera exento de cualquier órgano corporal constituirán los rasgos de la diferencia ontológica que caracterizará a la naturaleza del intelecto:

Entonces — concluye Tomás — la forma del hombre está en la materia y también separada de ella. En la materia ciertamente, según el ser que da al cuerpo (pues este es el fin de la generación); y también separada, según la virtud que es propia del hombre, es decir, según el intelecto. Entonces no es imposible que alguna forma esté en la materia y su virtud esté separada, como ha sido expuesto acerca del intelecto (ivi: 30).

Si bien el hombre debe una parte de su naturaleza al cuerpo físico, su ‘virtud’ que es precisamente el lugar en el que se

juega el intelecto, va más allá de él. Siendo el intelecto un alma ‘según el ser’ no es ‘acto de ningún cuerpo’ pues su operación no se realiza por ningún órgano corporal. *El intelecto es con el cuerpo, pero obra sin el cuerpo*. Esta será la diferencia entre el alma sensitiva y la intelectiva: la primera opera en y desde el cuerpo, la segunda no. De ahí que, al igual que Averroes, pero a partir de una vía diferente, Tomás sostendrá que, precisamente porque el intelecto no obra con el cuerpo, éste no se someterá a su corruptibilidad: «El intelecto es algo incorruptible» — señala Tomás en coincidencia con Aristóteles y Averroes pero cambiando enteramente la explicación: es incorruptible no ‘según el ser’ sino sólo en virtud de su ‘modo de operación’ y precisamente porque está unido al cuerpo y no separado como proponía la monstruosa tesis averroísta.

Sin embargo, aquí tiene lugar un problema: si admitimos — tal como hace Tomás en boca de Aristóteles — que si el cuerpo es corruptible se sigue que también debería serlo su forma, es decir, su alma. De esta manera, ¿cómo hacer compatible la tesis de la unidad entre alma y cuerpo ‘según el ser’ con la de la incorruptibilidad del intelecto? Recurriendo al Libro XI de *La Metafísica*, Tomás plantea que Aristóteles: «afirma que nada prohíbe que el alma, que es forma en cuanto a la parte intelectiva, permanezca después del cuerpo» (ivi: 88–89). Una gran transvaloración está teniendo lugar aquí. Es Aristóteles mismo el que está comenzando a ser transvalorado.

De haber pasado como el puntal del inmoralismo contra la Iglesia católica, en virtud de la lectura ‘averroísta’ que lo escindía de toda teología económica, Tomás de Aquino ha comenzado a volcar a Aristóteles para defender la verdad de la Iglesia Católica construyendo así la idea de ‘hombre’ como sujeto y agente del pensamiento. Para ello, el aquinate interpreta que Aristóteles no habría negado posibilidad alguna de que el alma pueda permanecer después del cuerpo, citando el pasaje del *De Anima* de Aristóteles en el que se lee: «Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada» (*De Anima* 403a10–12). Para Tomás,

este pasaje interesa en cuanto deja abierta la posibilidad para concebir que el alma pueda existir separada de la materia.

Justamente aquí se inscribe la diferencia tomista entre los cuerpos naturales y el hombre: sólo en el hombre el «alma in-telectiva no tiene su ser sólo en concreción a la materia, puesto que tiene operaciones sin el cuerpo.» (*De Unitate* 46). Sólo de esta forma, Tomás comienza a configurar el argumento de la vida después de la muerte, haciendo que Aristóteles, como buen pagano, haya podido intuir dicha cuestión que será central en la *oikonomía* cristiana:

La operación propia del hombre, en cuanto hombre es entender — pues en esto difiere de los otros animales — por eso Aristóteles hace consistir la felicidad última en esta operación. Pero el intelecto, como dice Aristóteles es el principio por el cual entendemos. Conviene entonces que él mismo se una al cuerpo como forma [...] porque en virtud del alma que, a su vez, es acto un cuerpo físico orgánico (ivi: 80).

Se trata de la invención del humanismo ‘moderno’ (liberal, si se quiere) que da caza a Averroes, para proyectar al hombre como un verdadero sujeto y agente del pensamiento, un ‘animal racional’ en el que el intelecto se une al ‘cuerpo como forma’. Pero ¿qué significa el término ‘unir’ en el léxico tomista? Desde luego no puede asumir el significado de la conjunción, según lo entendía Averroes y el averroísmo que pasaba esencialmente por el *médium* de la imaginación. Tal término designa una relación ontológica en la que el intelecto ya no es una potencia separada y única, sino una potencia unida y múltiple presente en cada cuerpo individual.

Por esta razón, Tomás dirige su reflexión sobre el aspecto propiamente político que se juega en su reformulación de la noética aristotélica: la voluntad. «Pero la voluntad está en el intelecto, como se ve a partir de lo dicho por Aristóteles en el Libro III del *De Anima* cuando afirma que en las sustancias separadas está el intelecto y la voluntad» (ivi: 81). Sólo en este registro Tomás de Aquino podrá subrayar el único y decisivo

aspecto que anuda todo su sistema: la voluntad como pivote en el que el hombre deberá constituir el «señor de sus actos». Para no «despedazar los principios de la filosofía moral» será crucial anudar al cuerpo con el intelecto y forma en él la idea de que el hombre pueda ser concebido como persona.

3. Consideraciones finales

Es así como, — escribe Tomás de Aquino en *Suma Teológica* — de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales (S.T. I, 29, 1).

En el léxico cristiano el término ‘persona’ constituyó el índice del dogma de la Encarnación: Cristo era la ‘persona’ por antonomasia, allí donde según la discusión conciliar que va desde Nicea (325) a Calcedonia (451), éste asume para sí la co-existencia ‘perfecta’ y ‘sin confusión’ de dos naturalezas heterogéneas, aquella naturaleza divina y aquella naturaleza humana. Al instituir una ‘forma de vida en Cristo’, el fiel cristiano necesariamente ha de concebirse como una ‘persona’. Sin embargo, el término fue sustancializándose en el mundo latino alcanzando en Tomás de Aquino un momento fundamental: persona ya no designa simplemente ‘máscara’ — como ocurría en el mundo griego antiguo — sino la unidad sustancial del hombre.

Sin embargo, Tomás de Aquino es aquí radicalmente estratégico: no discute con Averroes desde el léxico teológico como lo habían estado haciendo las Condenas teológicas desde 1210, sino desde el mismo terreno filosófico desde el que los mismos averroístas hablan. Se trata de una estrategia de *expropiación de una lengua* (la filosofía) que *expropia el léxico peripatético* a aquellos que contradicen los dogmas de la Iglesia para ponerlo a trabajar en favor de esos mismos dogmas y solventar así la invención del hombre como aquél sujeto y agente del pensar.

En Tomás se articula, pues, una estrategia que redunda una verdadera ‘inversión’: de un Aristóteles que ‘razona’ filosóficamente y que amenaza a la doctrina misma de la Iglesia, se convierte en un Aristóteles que salva la palabra divina de aquellas propuestas platónicas (averroístas y franciscanos, a la vez) concibiendo al hombre como un ‘compuesto’.

Gracias a que el intelecto se anuda al interior del hombre es que éste comanda su cuerpo, lo administra en virtud de la obediencia a Cristo. Tomás no niega el estatuto divino del intelecto, sino que lo introyecta al interior del hombre, proveyendo a este último de una cierta ‘naturaleza’ sobre la cual el aristotelismo sufrirá una interpretación antropológica. Por esta razón, también la naturaleza del término ‘intelecto’ cambia sustantivamente: ya no designa tal sustancia separada, única y eterna en la que cada hombre singular en virtud de su fantasma puede participar, sino una sustancia individual de naturaleza ‘racional’ en la que, al ser de origen divino, anuda al hombre singular con la Iglesia católica.

Si en Averroes la gnoseología se destinaba a configurar a un *uso común* de la razón, en Tomás la razón se convierte en un índice fundamental de la devoción. De esta manera, si desde la gnoseología averroísta el pensar no se inscribía como un acto soberano, sino como aquella experiencia que hace implosionar a toda soberanía personal pues el hombre aparecía agujereado, en la difracción entre cuerpo e intelecto, para el tomismo será el hombre quien se articulará como ‘señor de sus actos’ expresado en la figura teológica y jurídica de la persona en cuyo centro anudará el concepto teológico y latino de ‘voluntad’ que la filosofía moderna terminará de importar desde la teología: «se ve por muchas razones — dice Tomás — que es imposible decir que el intelecto posible sea uno para todos los hombres» (*De Unitate* 86). A la crítica del carácter ‘separado’ del intelecto debe suceder la crítica a su pretendido carácter ‘único’. Asimismo, en la *Summa Theologica* Tomás afirmaba lo siguiente: «Que el intelecto sea tan sólo uno para todos los hombres es del todo imposible» (I, 76, 2). Y ello porque: «si el intelecto agente es

algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos intelectos agentes como almas, las cuales se multiplican al ritmo de la multiplicación de los hombres» (*ibidem*). A partir de aquí Tomás concluye:

Por lo tanto, si todos los hombres tuvieran el mismo entendimiento, la diversidad de imágenes en ello no podría fundamentar la distinción entre la operación intelectual de un hombre y la operación intelectual de otro, como se imaginaba el Comentarista [...] Hay que, por lo tanto, que es completamente imposible e incongruente decir que hay un mismo intelecto para todos los hombres (*ibidem*).

Para la revolución tomista no habrá intelecto único, sino que, invirtiendo la fórmula averroísta de ‘a un intelecto múltiples almas’, Tomás la concibe en base a ‘tantos intelectos como almas’ los cuales se multiplicarán en virtud de la misma ‘multiplicación de los hombres’. De esta manera, Tomás introduce a la individualidad como principio, no sólo introyectando al intelecto que en Averroes yacía separado, sino también, multiplicándolo en virtud de la propia cantidad de almas que existan. Desde ahora, el intelecto coincide con el alma de cada hombre individual, precisamente en virtud de la forma persona que sustancializa a la individualidad en una unidad sintética entre intelecto y cuerpo:

Si el niño es inteligente en potencia — escribe el aquinate en *Suma contra los Gentiles* — aunque actualmente no entienda, deberá haber en él alguna potencia mediante la cual sea capaz de entender. Y esta potencia es el intelecto posible. Luego el intelecto posible deberá ya estar unido al niño antes de que éste entienda en acto (II, 59).

A contrapelo de la tesis averroísta, según el aquinate el niño nacerá con el ‘intelecto posible’ en su interior. El intelecto material no tiene lugar fuera de él, sino dentro, y será el aprendizaje con sus maestros lo que le permitirá a este niño actualizar dicho intelecto. De ahí que, en cuanto niño, éste pueda ser calificado como persona y, por tanto, inscribir a dicho viviente en el horizonte propiamente ‘humano’. Así, cuando este niño sea

ya un hombre y muera su alma podrá resucitar individualmente, en cuanto esta última será una sustancia propiamente eterna. Lejos de la tesis averroísta, según la cual, el intelecto posible no es «esencialmente del individuo» (Brenet) para Tomás de Aquino el asunto se invierte gracias al horizonte conceptual abierto por la noción de persona que, a decir de Etienne Gilson no es más que un «individuo dotado de razón» (Gilson 2002: 384) que, por serlo, no puede admitir la posibilidad de que el intelecto yazca fuera de sí al que los hombres sólo pueden usar gracias al uso de los fantasmas. Tal inversión o, si se quiere, tal *antropologización* del intelecto, le permitirá a Tomás sostener la tesis de la resurrección del alma individual después de la muerte que será el núcleo de toda la tecnología gubernamental que ensambla al nuevo humanismo: obedezca en vida para ser salvado de la muerte.

La apuesta tomista no se circunscribe exclusivamente al siglo XIII, en la oscuridad de lo que la razón ilustrada ha llamado la ‘época medieval’. Mas bien, constituye el instante en que la filosofía desplegada en el mundo latino y posteriormente en la Modernidad, habrá quedado enteramente apresada del trauma acerca de lo común: cualquier apuesta por una vida común será, a su vez, el límite y el terror; su terror como límite, imposible de concebirlo como no sea un bajo el registro del peligro, un monstruo capaz de devorar las individualidades, tal como Herder podía aún, acusar a la filosofía de la historia de Kant de sucumbir por los derroteros del ‘averroísmo’.

Con la *antropologización* del intelecto operada por el tomismo se abrirán las condiciones de posibilidad para la aparición de la economía política moderna que tendrá, en los intelectuales hispanistas del siglo XVI, un lugar fundamental en el que la vieja idea aristotélica del hombre considerado como un *zoon lógon échon* (noción que no implicaba la idea de que el hombre podía ser el sujeto del conocimiento) pasa a convertirse en *animal rationale* en explícita contraposición a la monstruosidad averroísta, para terminar concibiendo al hombre como una persona.

Entre la definición griega y la latina tiene lugar la guerra por la verdad desgarrada por la querella contraaverroísta del siglo XIII. Triunfará el tomismo en las sucesivas formas antropológicas con las que, desde ahora, el intelecto definirá a la naturaleza humana, pero al precio de un averroísmo que habrá quedado como su remanente, como una sombra que no deja de perseguir a la claridad antropológica de un hombre que, por fin, puede decirse propietario del intelecto: «yo pienso», «Yo» designará desde ahora el ‘sujeto’ aquello que la tradición peripatética greco-árabe siempre reservó al intelecto y nunca al hombre. Averroes permanecerá como lo *unheimliche* de la Modernidad. Aquello que, como un convidado de piedra, un verdadero monstruo, retornará una y otra vez para exponer nuestra intemperie frente a la eterna felicidad del pensamiento.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, GIORGIO, *Lo abierto. El hombre y lo animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2005.
- AVERROES [ABU-L-WALID-IBN AHMAD IBN RUSHD], *Sobre el intelecto*, Trotta, Madrid 2004.
- AMAR, MAURICIO, *Ética de la imaginación*, Malamadre, Santiago de Chile 2018.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 2003.
- BLOCH, ERNST, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia nueva, Barcelona 1967.
- BRENET, JEAN BAPTISTE, *Averroes, el inquietante*, Metales pesados, Santiago de Chile 2018.
- COCCIA, EMANUELE, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2007.
- DE AQUINO, TOMÁS, *Sobre la unidad del intelecto. Contra los averroístas*, Eunsá, Pamplona 2005.

- DE AQUINO, TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, vol I, Biblioteca autores cristianos, Madrid 2007.
- DE AQUINO, TOMÁS, *Suma theológica*, vol. I, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2006.
- DE LIBERA, ALAIN, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, Flammarion, Paris 1998.
- DE LIBERA, ALAIN, *Pensar en la edad media*, Anthropos, Barcelona 2000.
- DE LIBERA, ALAIN, *Archéologie du sujet. naissance du sujet*, Vrin, Paris 2014.
- DE ROMA, GIL (Egidio Romano), *Los errores de los filósofos*, Trotta, Barcelona 2014.
- GAGLIARDI, ANTONIO, *Tommaso d'Aquino e Averroé. La visione di Dio*, Rubbettino, Catanzaro 2002.
- GILSON, ÈTIENNE, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002.
- KANT, IMMANUEL, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Prometeo, Buenos Aires 2008.
- PORRO, PASQUALE, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma 2017.