

Ibn Rushd y la “única tradición materialista”

Claudio Aguayo Bórquez*

Recibido: 29 de abril de 2017 / Aceptado: 11 de diciembre de 2017

Resumen. El propósito del presente ensayo es explorar la posible relación entre el pensamiento de Ibn Rushd, particularmente su crítica del saber teológico tradicional y su teoría del cuerpo social, con lo que el filósofo francés Louis Althusser llama “corriente subterránea” del materialismo, y en otras ocasiones, “única tradición materialista”. Para ello confrontamos la teoría del materialismo de Althusser doblemente con aquellos autores que él mismo autoriza a considerar como parte de dicha “corriente” (especialmente Maquiavelo, uno de los nombres más importantes para esta hipótesis de “historia” del pensamiento) y la problemática rushdiana del cuerpo, el espacio público y la confrontación con la teología y el poder pastoral de su época, especialmente la teología *ashari*.

Palabras clave: Tradición materialista; corriente subterránea; imaginación; democracia de la revelación; cuerpo social; metáfora médica.

[en] Ibn Rushd and the “only materialist tradition”

Abstract. The purpose of the present essay is to explore the possible relationship between Ibn Rushd’s thought, particularly his critic of traditional theologic knowledge and his theory of social body, with the concept of “only materialist tradition”, also called undercurrent of the materialism of encounter. For that, we confront Althusser’s theory of materialism with those authors that Althusser considered as part of this “undercurrent” (especially Machiavelli, one of the most important names for this hypothesis of “history” of thought), and the Ibn Rushd’s problematic of body, public space and the confrontation with theology and pastoral power of his days, especially the *Ashari* theology.

Keywords: Materialist tradition; undercurrent of the materialism of encounter; imagination; democracy of revelation; social body; medical metaphor.

Sumario: I. II. III. IV.

Cómo citar: Aguayo Bórquez, C. (2018). Ibn Rushd y la “única tradición materialista”, en *Res publica* 21.1, 1-12.

“Cuando los ciudadanos viven, todos lo hacen conjuntamente y si son muertos, morirán juntos: sus alegrías y sus tristezas son comunes. La separación de los ciudadanos y el alejamiento entre unos y otros en estos asuntos los turba, destruyendo sus relaciones, ya que algunos estarán alegres y otros tristes, y puede ser que a veces algunos se alegren de las penas de otros”

Ibn Rushd, comentario a la *República*

* University of Michigan
claguayo@umich.edu

I

El concepto de “única tradición materialista” funciona aparejado a la idea de una *corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En Althusser, esta corriente tiene hitos específicos, que funcionan como la operatoria histórica en la que, de cierta manera, el materialismo *aparece*. Vittorio Morfino¹ ha indicado que, si no se quiere caer en un nuevo tipo de teleología, habría que conjurar el asedio de cierta espectralidad, la espectralidad telológica en la que el “fin” trabaja contenido en el comienzo, y los distintos hitos, apariciones o recurrencias del materialismo en la historia de la filosofía, no son más que manifestaciones más o menos diferenciadas de este fin. En esta estructura, inevitablemente, la diferencialidad, el índice de singularidad de cada “materialismo” es una pura variación: se trataría de la *expresión* leibniziana y la *Aufhebung* hegeliana presidiendo el movimiento de la historia de la filosofía y, en este caso, de la *tradición* “única” del materialismo, de la *tendencia* materialista del encuentro. ¿Cómo evitamos esta *desviación* teleológica al momento definir una única tradición, una corriente?

Indudablemente, el concepto de tendencia (contenido en la expresión “tendencia materialista”) juega un rol singular aquí. Interrogado por la necesidad de redefinir la especificidad de la práctica filosófica, Althusser define al materialismo como una “tendencia”. En 1976, cuando debe responder a las interrogantes que el reproche doble de teoricismo y estructuralismo del ambiente filosófico francés le hacía, Althusser plantea que el concepto de tendencia es “decisivo” en la teoría marxista, y que más allá de la función teórica que cumple en *El Capital* (como es sabido, sobretudo en el libro III, y especialmente en torno a la *ley de tendencia* decreciente de la tasa de ganancia), sería fundamental para entender el carácter de la filosofía. El materialismo, la filosofía materialista se juega como una “tendencia”, y Althusser parece haber tenido claro que la *tendencia*, la idea misma de tendencia en el pensamiento de Marx, proporciona una clave: la imposibilidad de consumarse del concepto mismo, la imposibilidad radical de la subsunción total de la multiplicidad de prácticas en una teoría, y por tanto, la *debilidad* de toda noción². El concepto es débil en tanto tendencial. Y la tendencia, para decirlo con Marx, es la no-consumación de aquello que funciona como ley; la ley se impone en medio de una serie de “oscilaciones”, “mutaciones”, “cambios” permanentes, la ley general sólo opera como *tendencia*³. “[La filosofía materialista] –dice Althusser en *Être marxiste en philosophie*– sostiene que todo se produce más allá de los orígenes, (es decir, [mediante] una o varias causas y de efectos) y es una *tendencia*, no tiene *origen* (comienzo absoluto, sujeto absoluto, sentido absoluto) ni *fin* (fin absoluto, sujeto absoluto, sentido, destinación absoluta)”⁴.

Si la categoría de *tendencia* es indispensable, más lo es aún quizás la de *coyuntura*. Una coyuntura, una serie de relaciones de fuerzas, de tendencias o de posiciones tendenciales que luchan en un *Kampfplatz* teórico. La insistencia althusseriana permanente en la filosofía como campo de batalla y como asedio espectral de la “paz perpetua”, da a entender la coyuntura como lucha de tendencias y la lucha de

¹ V. Morfino, *El tiempo de la multitud*, Santiago, Doble Ciencia Editorial, 2006.

² Cf., por ejemplo, L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.

³ K. Marx, *El Capital, Crítica de la Economía Política*, Vol. III, México, FCE, 2007.

⁴ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p. 81.

tendencias como lucha de clases en la teoría. Del teoricismo al primado de la relación, y del primado de la relación al primado de la lucha por sobre la “estructura” de las clases. No hay estructura más que en el sentido de una “tendencia” estructural, que se realiza en medio de una variabilidad aleatoria e infinita. Por eso, el último medio que la definición del materialismo tiene para *luchar* contra las definiciones idealistas del materialismo (por ejemplo, como filosofía de las leyes de la materia, o como negación de un Dios trascendente, etc.), es la noción misma de coyuntura: la formulación de las tesis del materialismo “varía en función del adversario y de la coyuntura”⁵. Filosofía, tendencia y coyuntura.

Por último, nos encontramos con ese intento formidable de re-definir el materialismo que es la “entrevista” (en realidad, una colección, un montaje de textos, una intervención teórica intempestiva que muestra la imposibilidad de un “*kehre*” althusseriano –tesis de Vatter y Negri–) de Althusser con Fernanda Navarro. Ahí, el tema de la tendencia está compuesto con el del antagonismo. El vínculo es crucial: “No hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias”, para rematar más adelante: “La contradicción en filosofía no es del tipo de *A* frente a no-*A*, ni de sí frente a no. Es tendencial. Está atravesada por tendencias. En realidad, toda filosofía no es más que la realización –más o menos acabada– de una de las dos tendencias antagónicas: la idealista o la materialista. Y en cada filosofía se realiza no la tendencia son la contradicción antagónica entre ambas tendencias”⁶. De cierta manera, lo que nos conmina a pensar este fragmento clave, es que eso que llamamos “única” tradición materialista, y “corriente” subterránea, no es más que la yuxtaposición infinitesimal de una serie de posiciones, de un sin-fin de posiciones que a veces toman la “rivera” de la corriente materialista, a veces se dejan arrastrar por el idealismo, y sólo se experimenta teóricamente esa tensión contra-tendencial. Hay tendencia materialista del encuentro, única tradición materialista, corriente subterránea. Sin duda. Pero no hay “línea” que subsuma los aparatos de hegemonía filosófica en una nueva corriente *estatal* de la filosofía materialista.

II

Los nombres propios del panteón que despunta esta tendencia, son para Althusser más o menos conocidos. Menciona siempre a cuatro, hasta el cansancio: Lucrecio, Maquiavelo, Spinoza, Marx. Progresivamente incluye a Rousseau, a Pascal, a Montesquieu. Lee a Lenin como filósofo y lo hace formar parte de esta constelación difícil. Relee a Maquiavelo como filósofo, en 1986, en un texto que –lamentablemente– todavía no se encuentra publicado: *Machiavel philosophe*. Había vuelto a Maquiavelo, una y otra vez: como si en ese autor se encontrara la clave. Escribe que “la filosofía de Maquiavelo” se encuentra en su obra en estado práctico, mientras que Spinoza habría dado *forma* a un corpus sintomático, a una superficie singular, nómada, inencontrable, alejada de toda definición. “¿Qué impide definir la filosofía de Maquiavelo?”, se pregunta Althusser, con Merleau-Ponty, ¿qué la hace “inasible”?⁷ Su materialismo. El vacío que habita la materia de la que está

⁵ *Ibidem*, p. 267.

⁶ L. Althusser, *Filosofía y Marxismo*, México, Siglo XXI, 1988, p. 47.

⁷ Pregunta planteada por Merleau-Ponty en su “Note sur Machiavel” en *Signes*, Paris, PUF, 1960, pp. 267-284.

compuesto el pensamiento de Maquiavelo; el tejido de la fortuna, el “milagro” de la ocasión, la divisibilidad de la república, el *vacío* de la coyuntura y la potencia de la multitud. Es sobre este último punto, sin embargo, sobre la potencia del “pueblo menudo” (como se señala en la *Istorie fiorentine*, refiriéndose al segmento de la plebe que puede ser entendido como el “proletariado”) que se articula la viabilidad ontológica del materialismo maquiaveliano. Morfino reconoce, en Maquiavelo, las condiciones de este materialismo de la multitud, del tejido multitudinario, del *ordo sive conexio* y del común. Una de ellas (tan sólo una, pero fundamental), sería el averroísmo:

Maquiavelo afirma aquí, a pesar de la construcción sintáctica compleja, dos tesis filosóficas bastante simples:

- 1.- El mundo es eterno;
- 2.- Existen causas que borran la memoria de las cosas

La potencia filosófica de la primera tesis es evidente: ella retoma literalmente la tesis averroísta, que después de las Luces árabes atraviesa como un río subterráneo las bases de la edad media y el humanismo cristiano, en oposición sobre todo a la filosofía dominante. Se trata de una tesis que se opone tanto al platonismo (*Timeo*) como al cristianismo⁸.

Corroboramos estas dos tesis en la propia filosofía de Maquiavelo. Decimos, *débilmente*, filosofía de Maquiavelo, hablando de un objeto difícil, singular, que habría de encontrarse, según la hipótesis althusseriana, en la obra de Spinoza. Resulta, sin embargo, una hipótesis demasiado prometedora. Como si la evidencia de eso que está en “estado práctico” en Maquiavelo, fuese la transparencia inusual de una filosofía abierta, límpida, sin lagunas. El “sistema” spinoziano daría cuenta de Maquiavelo. Morfino ha seguido esta indicación de Althusser hasta en sus últimas consecuencias, y aunque se ha tratado de un trabajo serio e invaluable, parece que lo que en Maquiavelo está “en estado práctico” es más que el spinozismo.

La eternidad del mundo señalaría, para Maquiavelo, la imposibilidad de una metafísica de los comienzos y de una filosofía de los orígenes. Entonces, la recusación de las *condiciones de posibilidad* del idealismo; la teoría de la génesis y la expresividad hegeliana. No hay “origen” que se exprese en cada tramo, y no hay génesis de las condiciones actuales; antes bien, el primado de lo aleatorio, de una conexión o tejido que ha tomado consistencia a partir del encuentro no-necesario. En el orden de la necesidad, no hay que “contarse los cuentos” de la génesis, del origen. La herencia del averroísmo es, hasta aquí, crucial. Sin embargo, la refutación de la eternidad, de *otra* eternidad también sería necesaria. Ósea que, en el orden maquiaveliano la eternidad tiene dos formas: una eternidad de “los cielos”, “los tiempos y las cosas”, el ciclo irremediable de la naturaleza y otra eternidad referida a la *eternidad del hombre*, que para la tradición cristiana ha estado ahí con Dios, desde el día de la creación. El hombre, imagen y semejanza de Dios, es eterno, en esta tradición, porque sobrevive al ciclo de la naturaleza en su trasmutación trascendental. Es un objeto-eterno que ha comenzado en la génesis teo-lógica. Maquiavelo afirma la eternidad de los tiempos y los cielos (dos nombres para la *eternidad* mutable de la que Althusser también

⁸ V. Morfino, *Le temps et l'occasion*, Paris, Classics Garnier, 2012, p. 219.

nos habla en sus cartas a René Diatkine, en 1966)⁹, de la naturaleza, y rechaza la eternidad del alma y el mundo específicamente humano. Ese mundo es precario, está disectado por una división que habita las patrias y los principados, disección que es inevitable, y que es el nombre mismo de la república. Entonces Averroes, pero también Lucrecio:

A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas, y estas causas en parte provienen de los hombres, y en parte del cielo¹⁰.

La eternidad de los cielos, en cambio, es el nombre de la precariedad sustancial de la eternidad humana. Es el signo trágico de la coyuntura en la que “el hombre” vive y desea. Es la eternidad que suprime la posibilidad de que un sujeto y su praxis tomen el lugar (eterno) de Dios en la filosofía, y en la política. “Los cielos” sabían que llegaría el día en que “franceses y alemanes marcharían de Italia”, e hicieron surgir en Roma “poderosísimas familias”¹¹. “Con todo, estoy, con la gracia de Dios, bien, y viviendo como puedo, hasta que los cielos se muestren más benignos”¹². En 1500, año clave para el florentino (primera legación a la corte de Francia), Botticelli pinta su *Crucifixión*, un terrible cuadro en el que la cruz se eleva sobre Florencia mientras el turbión oscuro se cierne sobre la ciudad, y caen emblemas de un partido (el común), como si el *padre eterno* observara el advenimiento de una catástrofe para la *patria* que Maquiavelo declara amar “más que su alma”. La fortuna es también una parte del cielo: en el umbral de su pensamiento, cuando comienza la aventura brutal de su escritura, piensa que ésta “muda y gobierna a los hombres, y los tiene bajo su yugo”¹³. Los cielos, el “hado” – y todo el conocimiento astrológico –, la fortuna y la naturaleza hacen parte del ciclo descrito en los *Discursos* y en el epistolario.

Averroes, Ibn Rushd, es el teórico por excelencia de esta eternidad. A Maquiavelo este pensamiento pudo serle transmitido, es cierto, a través de Picco della Mirandola, de la academia neoplática, y de una serie de otros *pasajes* que Averroes, que su nombre, su “rumor” (el término es de Rodrigo Karmy)¹⁴ construye como un tejido invisible en la edad media y el renacimiento latinos. El río subterráneo del averroísmo tuvo *efectos* singulares en Florencia. En parte, Maquiavelo participa de ese río-subterráneo que, a su vez, opera como un intelecto común. El tema de la eternidad lo evidencia, más o menos. Se trata de un tema inscrito, notablemente, en un debate único con los teólogos, principalmente con los *asharíes*, que también han tejido su inexorable fortuna en el mundo contemporáneo: el literalismo islámico ha terminado en un terrible pastorado orientalista, por todos conocido en días como estos. La tesis averroísta de la eternidad del mundo es inseparable de la lucha contra la apropiación

⁹ Cf. L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2013.

¹⁰ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2012, p. 208.

¹¹ N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 71.

¹² N. Maquiavelo, *Epistolario*, México, FCE, 2014, p. 201.

¹³ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴ En especial en su extenso y excelente artículo, “No es un cuerpo ni una potencia en un cuerpo”, en *Poliética, Revista de Ética e Filosofía Política*, São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 8-74, 2015.

ideológica del “común” por parte de los teólogos. En términos maquiavelianos, los teólogos (y fundamentalmente ashariés, para Ibn Rushd) corrompen la vida cívica infundiendo y produciendo una escisión, una *destrucción de la patria*. Papel que el florentino también vio en el papado medieval, y en ese gran teólogo-político que de hecho dominó Florencia durante algunos años: Girolamo Savonarola. En las doctrinas sobre la naturaleza eterna del mundo, piensa Averroes, esta disputa destructiva puede verse reducida por medio de una alianza entre filosofía y revelación: “únicamente discrepan [la corriente teológica *mutazilíes* y los filósofos antiguos] en cuanto al tiempo pasado y a la existencia de lo pasado”¹⁵. Para entender la eternidad del mundo, la literalidad de la revelación no sirve: penetrar en ella requiere del ejercicio racional de la *iythad* (interpretación) que la crítica rushdiana de la teología-política del islam clásico concibe como conciliación entre filosofía y revelación, entre la infinitud del libro revelado, susceptible de un tratamiento “racional” y un aristotelismo paradójico. “No consta, en efecto, en la revelación que coexistiese Dios con la pura nada”¹⁶. Este tipo de eternidad funciona, estratégicamente, como cuestionamiento de la eternidad derivada de los teólogos. La misma eternidad sustancialista que critica Maquiavelo.

III

En la proposición XXXVI del IV libro de la *Ética* de Spinoza, nos seguimos encontrando con otro movimiento averroísta, el del intelecto como noción común. El Dios de Spinoza es la imagen de una única sustancia con infinitos modos. “No se da sino una única sustancia de la misma naturaleza” (LI, p. XVII, Esc. II). La propuesta spinoziana hace funcionar el conocimiento, de este modo, como participación y no como *don* o *expresión* del espíritu. Especialmente porque ha mostrado un concepto no-voluntarista de Dios, y una crítica a la imaginación que depende fuertemente de un rechazo al antropomorfismo en la representación de la naturaleza, o sea, de Dios mismo en cuanto potencia y sustancia única. Si “todas las cosas son en Dios y dependen de él” (como se señala en el Apéndice del Libro I de la *Ética*) haría falta un intelecto (común) para entender esa naturaleza singular, para rechazar la ignorancia y poner las representaciones de la imaginación en el lugar de la naturaleza de las cosas. Crítica radical del finalismo, también, puesto que “asignando fines a las cosas [los hombres] han introducido [...] la ignorancia”. Dios no obra por fines, y es *su* conocimiento el primado común de la virtud:

El sumo bien de los que siguen la virtud es común a todos y de él todos pueden gozar igualmente

[...] Obrar por virtud es obrar conforme a la guía de la razón, y todo lo que nos esforzamos en hacer según la razón es entender y, por tanto, el sumo bien de los que siguen la virtud es conocer a Dios [en tanto que sustancia, naturaleza], el bien que es común a todos los hombres, en cuanto son de la misma naturaleza (LIV, XXXVI)¹⁷.

¹⁵ Averroes, “Fasl al Maql” en *Teología de Averroes*, Madrid, Instituto Miguel Asín Palacios, 1947, p. 177.

¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

¹⁷ Hemos usado la traducción de Oscar Cohan: *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1958.

Maquiavelo ha sido uno de los primeros luchadores contra la representación “imaginaria” de las cosas, representación que es condición del camino de la servidumbre imaginaria. Imaginario, aquí, no quiere decir estrictamente ideológico, en el sentido clásico marxiano. Aunque es posible pensar la teoría de la ideología de Louis Althusser como una estricta reconstrucción de la noción de imaginación de Maquiavelo a Spinoza, y una deriva moderna del primado de la “verdad efectiva de la cosa”, lo imaginario spinozista remite a la (im)posibilidad de conducir el conocimiento por la vía de las simples representaciones antro-po-logo-céntricas. La lógica del ser exigiría un conocimiento de las cosas singulares, y ello pasaría, necesariamente, por un acceso a esta virtud que es común a todos. Y pese a ello, el conocimiento tiene “géneros” por los que procede, géneros que en el dispositivo de la corriente subterránea parecen asediar al materialismo. En Averroes la cuestión de los géneros está presente, pero en los términos de una estricta distribución. ¿Cómo no derivar esta tesis de los géneros de conocimiento en una nueva teoría de la desigualdad de las inteligencias y la falsa-conciencia?

Averroes escribe el *Fasl Al-Maql* con un “sentido” similar, o una (débil) filiación común, a esta querrela contra la ideología que en todo tiempo ha utilizado las herramientas del antropomorfismo y la representación finalista, teleológica u onto-teo-lógica. Es en este punto decisivo que el filósofo árabe puede ser “inscrito” (aunque sea en la forma de una inscripción rudimentaria, todavía) en una corriente subterránea, la del materialismo del encuentro. “La revelación —dice Averroes— nos impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón”. “Importa poco que el instrumento de que nos servimos para salir del error sea partidario o no de la religión que profesamos, si reúne las condiciones todas que se requieren para que en realidad nos preserve del error”¹⁸. Profundo racionalismo. No, en todo caso, un racionalismo de las figuras trascendentales que articularían la conciencia y posibilitarían las capacidades de subsunción de una razón con mayúsculas. No el racionalismo de las “cosas a priori”, sino el racionalismo de la *inmanencia* de la revelación en la *racionalidad* de la *iytihad* (interpretación) que proporciona un conocimiento del mundo: de las sumas categorías filosóficas que son a su vez sumas categorías de la revelación coránica. Por eso es que la distancia entre la revelación divina y el conocimiento debe ser suprimida. Pero esto requiere un esfuerzo que va más allá de una fusión. Requiere un esfuerzo que, de hecho, es político, y es el inverso a la gran tradición del solipsismo teórico y el primado del sujeto-pensante, para trasladarlo todo a la apuesta del común, del pensamiento como potencia común: “lo que acabamos de decir no es propio tan sólo de las artes especulativas, sino también de todas las prácticas: ni una de ellas existe que haya podido ser inventada por un sólo hombre; ¿cómo pues, habría podido serlo la ciencia de las ciencias, es decir, la filosofía”¹⁹. Y, sin embargo, Ibn Rushd, debe dar una pelea específica contra quienes dividen al común, contra los enemigos de la ciudadanía, de lo público, de la plebe; de la *umma*.

En el *Fasl Al-Maql*, “o doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia”, Averroes parece poner en primer plano la cuestión de la lucha contra los teólogos. Los teólogos violarían el *tawhid* islámico, la unidad de la *umma* (comunidad), potenciando la guerra. Amigos de la guerra, infunden la diversidad siempre creciente de sus doctrinas y sus disensos en el espacio común, poblán-

¹⁸ Averroes, *Fasl Al-Maql*, *op. cit.*, p 154.

¹⁹ *Ibidem*, p. 157.

dolo del espectro divisorio y debilitante de las sectas. Los teólogos son los ideólogos por excelencia. Para juzgar sobre la revelación, Averroes propone una división más o menos estricta entre los géneros de conocimiento, asociados no a una clase social, sino a una categoría. Pareciera como si el *vulgo* averroísta correspondiera simplemente a la *imaginación* spinoziana. Y sin embargo, Averroes defiende el derecho a imaginar; porque la anti-potencia de los teólogos es la de utilizar la imaginación como materia de la incubación sectaria y el pecado, produciendo la infidelidad máxima, la división de la *umma*, la ruptura de la comunidad y la violación del *tawhid*. Dios es único como la comunidad es única. “No merece excusa –dice Averroes– el que juzga sobre los seres existentes sin poseer las condiciones necesarias para juzgar”, y en cambio “merece excusa el médico experto cuando yerra en el arte de la medicina y el juez experto cuando yerra en las decisiones jurídicas”²⁰. ¿Qué teoría de la verdad es esta, en la que el mayor conocimiento es excusa para el error? Ibn Rushd parece estar interesado en una resolución del agonismo teológico, y por tanto, en una redefinición positiva de las condiciones para juzgar. La vía es sencilla: quien no posee las condiciones para juzgar, en el nivel de la imaginación, genera *juicios* imaginarios acerca de la revelación, cuando lo que “convendría” a la comunidad musulmana sería que la imaginación genere *imaginarios* sin más, que permitan al fiel cumplir con las prescripciones religiosas (higiénicas) de su fe.

La revelación no ha mentido a la gente. No ha generado imágenes literarias que son mentiras. Ya que la “facultad” de juzgar no está distribuida equitativamente de forma inmediata, ya que no existe una *transparencia absoluta* de la revelación en la comunidad de los fieles, será necesario construir un espacio, un reducto donde los que imaginan puedan imaginar libremente. La preservación de la libertad depende de la preservación de la imaginación. Pero a su vez, la preservación de la imaginación depende de que, el conocimiento común, la virtud común de la discusión filosófica, pueda realizarse sin la *fitnah* (quiebre de la unidad) que significa el “teologismo” *asharí*, particularmente, y toda la teología pastoral en general. “La causa de que la revelación divina tenga sentido literal y sentido oculto, está en la diferencia entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales”²¹. Es decir que, no es que haya un sentido oculto dispuesto en la revelación para ser descubierto por todos. El mito del “libro del mundo”, al que se accedería en varios niveles de significación, que sería el significante de un significado más profundo, es rechazado por Averroes para pensar una hipótesis democrática respecto a la revelación coránica. La cuestión del sentido o latente y el sentido literal o evidente, remite largamente a una serie de temas que, de hecho, atraviesan la corriente subterránea en torno a la cuestión del libro y la pareja significante-significado, tan deudora de los binarismos metafísicos de todo tipo: esencia-apariencia, esotérico-exotérico, constituyente-constituido. Contra esta tradición idealista de lectura la crítica averroísta produce una hipótesis democrática: la discusión entre el sentido literal y el sentido oculto es propia de la democracia de la *iytihad* y no de la profundidad de un sentido oculto que, si existe, no constituye un problema del común, sino de una práctica teórica específica. Nadie tiene, de este modo (increíblemente y contra toda evidencia) la *última palabra* sobre la *palabra* revelada, sino que los “talentos naturales” de los hombres están inclinados de diversos modos ante la sustancia y la potencia de la revelación.

²⁰ *Ibidem*, p. 179.

²¹ *Ibidem*, p. 165.

Para salir del embrollo que significa esta distribución estricta, democrática, de los géneros de conocimiento y las capacidades de juzgar entre el vulgo, los teólogos y los filósofos, debemos leer el *Fasl Al-Maql* como un texto de combate, como una intervención precisa en la coyuntura destinada a reponer el lugar común del intelecto. La imaginación es la herramienta distribuida entre el vulgo, para que la fe se produzca mediante la cosa imaginada: “por eso, cuando una esclava negra le dijo al Profeta que Dios está en el cielo, ordenó: dadle la libertad, porque es creyente” (Averroes, 1947, p. 184). En cambio, el conocimiento procede por grados, por lo que sólo un segmento, los sabios, pueden acceder a esa graduación del objeto filosófico. “Los príncipes musulmanes debieran prohibir sus libros de teología, salvo a los que son sabios”²². Es como si los teólogos fuesen los amos de la servidumbre. Usando las pasiones y los afectos, generan una verdadera etología del miedo y de la imaginación. La teología es el uso ideológico de la imaginación para convencer a las masas, es propiamente una política de masas que contribuye a la deformación de la fe en función de las sectas y la *fitnah*. Todos somos destinatarios de la revelación, pero en distintos modos. En el modo vulgar el conocimiento no procede por grados. En una tesis frontalmente anti-gramsciana, Ibn Rushd niega que “todos sean filósofos” para preservar a la multitud del uso ideológico de las imágenes que pretenden realizar los teólogos, y para negar las creencias (en algunos casos, muy asociadas a la corriente esotérica del sunnismo, el sufismo) según las cuales los destinatarios de la revelación serían los verdaderos “iniciados”. La teología es la depravación del islam porque supone una teoría antidemocrática de la revelación que funde teología y política en un pacto secreto, reconstituye la acción pastoral de un nuevo “sacerdocio islámico” y procede a di-*sectar* al común en sectas, disminuyendo el amor mutuo y negando el hecho de que la revelación sea democrática, que “la mayoría” pueda acceder a su contenido, imaginarlo, desear, vivir; alcanzar el *amor intellectus Dei* del que hablaba Spinoza, mediante un “modo” de lectura diverso a la exégesis, porque para Averroes *todo* conocimiento *verdadero* es divino: la ideología también puede congeniar con la revelación, pero en otra forma. Desigualdad o diferencia de los modos-de-leer, igualdad de las inteligencias para la higiene religiosa.

IV

La metáfora médica y el uso político del cuerpo es un tema recurrente en el averroísmo subterráneo. Este tema recorre un camino que llega hasta Althusser, y uno de los últimos filósofos que él nombra (inscribe): Deleuze. Para fundamentar la democracia de la revelación, distinta de la anarquía de la interpretación teleológica, una democracia de la distribución, como ya hemos dicho, Averroes recurre a un ejemplo médico-corporal:

Finjamos que un hombre cualquiera se presenta ante la multitud y le dice: “Todas esas razones que ese médico os ha propuesto, no son verdaderas”, apresurándose a refutarlas hasta que las gentes del vulgo llegan a tenerlas por falsas. O supongamos que les dice: “Esas razones tienen un sentido alegórico”, pero sin que ellos puedan penetrarlo o sin que le presten su asentamiento en la práctica. En tal situación, ¿crees acaso que la multitud indocta usará de uno siquiera de los remedios higiénicos y terapéuticos, que el médico le recetó? O ¿crees que ese hombre, tras de haber refutado como falsas las

²² *Ibidem*, p. 186.

razones del médico en que el vulgo creía, podrá el mismo emplear aquellos mismos remedios higiénicos y curativos? De ninguna manera: ni él podrá ya recetarlos, ni tampoco el vulgo los usará jamás. Y de este modo todos morirán miserablemente²³.

Los teólogos son una incubación que, en el común, introduce no sólo la *fitnah*, el pecado mayor, el quiebre de la *umma*, sino también el uso de la imaginación para los fines de la servidumbre. “La misma relación existe entre el médico y la salud corporal que entre el autor de la revelación y la salud espiritual”²⁴. El islam averroísta es una teoría de la medicina social, la salud del alma y los asuntos públicos.

El uso de la metáfora médica y corporal es tan fuerte en Maquiavelo, que haría falta una decena de páginas para comprobar que, si la tesis de Morfino en relación al averroísmo subterráneo es cierta, se podría rastrear la transmisión de este punto médico-corporal justo ahí donde Averroes lucha contra la servidumbre y el uso político de los afectos imaginarios para dividir la comunidad musulmana. “Los doctores en medicina dicen, hablando del cuerpo humano: *Quod quotide aggregatur aliquid, quod cuandoque indigen curatione* [cada día se absorbe alguna cosa que, tarde o temprano, necesita cura]”²⁵. Esta tesis del cuerpo extraño, de la idea de una cosa que en el cuerpo funciona como *tumor*, al borde de la (re)producción de la *fitnah*, es retomada por Spinoza en esa maravillosa obra maquiaveliana que es el *Tratado político*: “La causa primordial por la que se disuelven tales Estados es la que señala el sutilísimo florentino, a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, «se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación»; de ahí que es necesario que alguna vez ocurra algo que haga al Estado volver a su principio”²⁶. El principio constituyente es permanentemente violado por la aparición del tumor, del cuerpo extraño; y de esta manera, la república sólo existe, democráticamente, a costa de convivir con eso que Jacques Lezra llama “terror”, el *encuentro* con cuerpos extraños (y la teoría republicana necesitaría de una ontología para esos encuentros)²⁷. Los materiales de la política son la inestabilidad y la precariedad, y no la estabilidad fortuita de un principio amigable, transparente, como en las “formas de gobierno” que repiten, de hecho, los temas clásicos de la teología clásica.

En *El príncipe* nos encontramos con la misma metáfora médico-corporal, pero en relación al remedio que pone fin a los males (enfermedades) de un principado. La idea es repetida en las *Istorie*, en relación a la república. Radicalización de la tesis del averroísmo: “lo mismo que, en nuestros propios cuerpos, cuanto más tardías son las enfermedades tanto más peligrosas y mortales, así también en Florencia, cuanto más tardó en seguir las divisiones de Italia, más se vio afligida por estas”²⁸. De modo que la enfermedad puede carcomer la potencia común. Para Maquiavelo, como para Averroes, esta enfermedad tiene un nombre específico: se trata del pontificado y el llamado “poder pastoral” por la crítica foucaultiana. Señala el filósofo árabe:

Los médicos deben separar del cuerpo aquellos miembros que están necrosados, y cuya eficacia será nula, como los dedos gangrenados y los dientes cariados. Del

²³ *Ibidem*, p. 194.

²⁴ *Ibidem*, p. 194.

²⁵ N. Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década*, *op. cit.*, p. 305.

²⁶ B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2010, p. 233.

²⁷ Cf. J. Lezra, *Materialismo Salvaje*, Madrid, Biblioteca Nueva/Siglo XXI, 2012.

²⁸ N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, *op. cit.*, p. 84.

mismo modo si dejásemos individuos semejantes a dichos miembros enfermos en la sociedad modelo probablemente causarían el nacimiento de otros deficientes²⁹.

El cuerpo necrosado de la república son los teólogos-políticos que pretenden apropiarse del común por medio del uso de la imaginación, de su uso en favor de la servidumbre. Y por otra parte, los pontífices no han cesado de sembrar la ruina de Florencia, “a veces por amor a la religión y otras veces por sus propias ambiciones”, “no [cesan] de llamar a Italia a nuevos hombres para promover nuevas guerras”³⁰. Indudablemente, se trata de una función (destruktiva) similar a la que Averroes encuentra en los teólogos; la división del poder, del poder que es el único modo o fundamento del estado y la república, la *potentia multitudini*, el poder del común, del “vulgo” y su acceso democrático a la virtud. En contra de este carácter escisional de la autoridad pontificia, Maquiavelo reivindica una religión cívica, popular, vulgar, porque Dios es lo que falta a los infelices en el tiempo de la mutación, en la falta de ayuda y esperanza³¹. La religión, piensa Maquiavelo, es un “elemento imprescindible para mantener la vida civil, y [Roma] la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república”³². La religión y la imaginación popular son parte de la virtud multitudinaria, cívica, y no el instrumento de opresión: sólo la autoridad pontificia de los que han mudado la santidad en voluntad de división y guerra, es la que produce la disección teológica del principado.

En Ibn Rushd (*Exposición de “La República” de Platón*), sin embargo, la imagen del cuerpo penetra en lo social, convirtiéndolo en su despliegue inmanente. Totalidad y conexión de las partes, o mejor dicho; una totalidad cuya existencia es la conexión, la relación misma que prima sobre sus efectos y sobre la posibilidad de que le sea asignada una esencia cualquiera. “Conocimiento de los fines de todas las perfecciones”, pero también exposición de las reglas singulares de su composición, “como la preservación de la salud de los órganos o su recuperación sólo es posible mediante el conocimiento de la mayor parte del cuerpo humano, de la relación con otros órganos y del rango funcional entre ellos”³³. Este comentario a la obra de Platón nos ha sido legado por su traducción hebrea, tradición que, indudablemente, llega al renacimiento italiano poco antes del desarrollo intelectual de Maquiavelo, cuando la clausura total de la alteridad hispánica coincidió con el “encubrimiento” de América. Momento crucial que ha permitido el surgimiento de una ontología en la que las categorías de *conexio*, *ordo* y *concatenatio* permiten re-pensar la emergencia, la ocasión, el milagro y sobretodo, la tragedia de la república. La relación cuerpo-política que constituye una de las claves del dispositivo Spinoza-Maquiavelo –dominante en la corriente subterránea– aparece recurrentemente, hemos señalado, en la obra de Averroes.

Averroes implica siempre su metáfora en el análisis de la forma-sociedad: “en el caso de la sociedad virtuosa, sucede como respecto al conjunto del cuerpo. La mano y el pie sólo existen en razón del cuerpo y no éste por causa de sus miembros”³⁴. Podemos comparar esta cuestión con la ontología lucreciana según la cual:

²⁹ Averroes, *Exposición de “La República” de Platón*, Madrid, Altaya, 1995, p. 32.

³⁰ N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, op. cit., p. 59.

³¹ *Ibidem*, p. 35.

³² N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década*, op. cit., p. 67.

³³ Averroes, *Exposición de “La República”*, op. cit., p. 10.

³⁴ *Ibidem*, p. 36.

no han sido transformados nuestros miembros
 para servicio nuestro: los usamos,
 porque hechos no los hemos encontrado:
 la vista no nació antes que los ojos,
 la lengua fue criada antes que el habla,
 la lengua fue mucho antes que el lenguaje;
 los oídos también fueron criados
 mucho antes que se oyeran los sonidos
 y en fin, todos los miembros existieron
 antes de que se usaran, según pienso:
 no es la necesidad la que los hizo (IV, vv. 830-840)³⁵.

Contra toda teleología, esta tesis de Lucrecio, opuesta directamente a una tradición aristotélica de la que, evidentemente, Averroes forma parte, a simple vista *parece* estar en las antípodas de la ontología averroísta según la cual “la mano y el pie” existen en razón del cuerpo. Sin embargo, lo interesante a constatar es que para Ibn Rushd no se trata de que la mano y el pie tengan como fines la *finalidad* misma que les ha sido asignada por los usos comunes -habituales. La finalidad de la mano no es tomar, comer, etc., y la de los pies no es caminar. Antes bien; están ahí “en razón” del cuerpo. Tenemos todo un trabajo filológico por delante en torno a este pasaje notable, pero hay que tener en cuenta lo que aquí, intuitivamente, se nos está mostrando; que la finalidad de las cosas es inmanente a la coyuntura social en la que se encuentran, como la mano y el pie existen en relación a la contingencia *determinada* del cuerpo: “todo el cuerpo se conduce por el simple dolor en un dedo, ya que dicho daño se refiere a todo el cuerpo”³⁶.

Medicina social averroísta y teoría política, en cierto modo, se condicen con eso que Althusser llama “teoría de la coyuntura”, indispensable para una “teoría de la historia”. Los tumores y los cuerpos necrosados sólo son comprensibles en ese marco, el de una teoría del intelecto común y la coyuntura del cuerpo. Es en esa coyuntura islámica clásica, tan espectacular para nosotros, tan alejada de la otra espectacularidad, la del “yihaidismo” orientalista mediatizado hasta el abismo, que el pensamiento de Averroes se sitúa como intervención en *su* coyuntura, insistentemente, contra la escisión de la comunidad musulmana, porque “no existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sociedad varias”. Contra el cercenamiento y la amputación, la única vía que queda es la del intelecto común, del “entramado” que garantiza la perfección; pues “para adquirir la perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes”³⁷. En el pensamiento subterráneo, el materialismo tiene a veces los rasgos de una *solitude*, pero siempre la toma de partido por el común, por el comunismo.

³⁵ Utilizamos la traducción de Eduard Valenti Fiol, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Acantilado, 2012.

³⁶ Averroes, *Exposición de “La República”*, *op. cit.*, p. 65.

³⁷ *Ibidem*, p. 6.