

ÉTICA DE LA IMAGINACIÓN. AVERROÍSMO, USO Y ORDEN DE LAS COSAS

Mauricio Amar Díaz

Santiago de Chile, Editorial Malamadre, 2018, 285 pp.

¿Puede la creación prescindir de la voluntad? La intensidad de esta pregunta palpita por las páginas de *Ética de la imaginación. Averroísmo, uso y orden de las cosas*, del filósofo Mauricio Amar Díaz, recientemente publicado por editorial Malamadre. Frecuentemente pensamos la creación como un acto deliberado, un hacer movido por una íntima fuerza soberana que conduce a los cuerpos a realizar una determinada obra. La creación es pensada aquí como un acto de apropiación, un verdadero *nomos de la tierra*, para ceñirnos a la pregnante fórmula de Carl Schmitt. Crear parece ser sinónimo de la instauración de una relación de propiedad. Como el Dios teológico que crea *ex nihilo* el mundo por un acto de voluntad, el hombre —su heraldo puesto a imagen y semejanza sobre la tierra— parece haberse convertido en un sujeto capaz de crear algo desde la nada y realizar así su obra.

El hombre aparece como un Dios sobre la tierra, cuya noción de creación implica una concepción precisa de la voluntad que comanda y dirige los devenires de la imaginación. Esta última no puede jamás abandonarse a su suerte, no podrá nunca liberarse de la *performance* de la voluntad, un “querer” dirigido, domesticado, productivizado, en suma, un “querer” sacrificado en el nombre de Dios que, como tal, instaure y conserve un determinado “orden de las cosas”. Mauricio Amar, traza la historia del modo en que la creación quedó capturada al interior de una metafísica de la voluntad.

Pero tal historia no es otra que aquella que se impregna de una sombra que desafia sus poderes: con una lengua extraña, ni árabe, hebrea, ni latina, el nombre Averroes —transliteración latina del filósofo cordobés Abu-l-Walid Ibn Ahmad Ibn Rushd— ingresó en las nacientes academias del momento para impugnar el estatuto clásico por el que la teología pretendió capturar la creación al interior del horizonte de una voluntad. Fue la teología, tanto la musulmana como la cristiana, el discurso que implementó la domesticación. Y fue la *falsafa* —esa múltiple tradición filosófica de corte greco-árabe— la que cuestionó sus delirios. En particular, Averroes no tuvo más remedio que centrar su trabajo en el seno de una querrela que hace años estaba desatada: Al Gazhali (1058, Persia), teólogo de formación y, después de largos periplos y desgarros, finalmente convertido al sufismo, había escrito el *Tahafut Al Falasifa* (“La incoherencia de los filósofos”) en el que rebatía a Al Farabi y a Avicena en algunas cuestiones fundamentales relativas a la ontología y al estatuto que Dios tenía en la creación. El efecto inmediato de la *destrucción* gazhaliana fue la de debilitar a la filosofía para fortalecer a la teología, mostrando que la primera cometía herejía, pues desviaba a los fieles del verdadero dogma, y que la segunda podía renovarse más allá del paradigma atomista que había sido legado con Al Ashari (874-936) incorporando al neoplatonismo desarrollado por la filosofía para anudar, así, una alianza entre teólogos y sufíes.

Al debilitar a la filosofía (destruyendo sus fundamentos) y fortalecer a la teología (renovándola con neoplatonismo), la operación gāzhaliana desata una crisis en la *episteme* filosófica del momento: el avicenismo, referente central de la *falsafa*, se ve inmediatamente afectado cuando —para el siglo XII— este, que en otro tiempo había contenido la vertiente neoplatónica y aristotélica en un solo sistema, se ve dividido.

A partir de esta división emergerán dos líneas de fuerza antinómicas que dominarán el campo epistémico del siglo XII árabe: por un lado, Sihaboddin Yahya Sohrwardi abrazará la vertiente neoplatónica excluyendo el realismo aristotélico y aduciendo la tesis, según la cual, no habrían sido los seguidores de Aristóteles (Al Farabi, Avicena), sino Aristóteles mismo quien habría llevado consigo el error al confundir los nombres con la realidad, los conceptos con el mundo. Por eso, en la perspectiva de Sohrwardi la filosofía deberá huir de Aristóteles y recurrir al neoplatonismo hermético, aquél que acusa recibo de las fuentes greco-egipcias. Por otro lado, Averroes trabajará en torno a la tesis exactamente inversa: no habría sido Aristóteles quien habría errado, sino los *falasifa* (Al Farabi, Avicena) quienes habrían aceptado el neoplatonismo como parte de su sistema ofreciéndole así el material a los teólogos para perpetrar su atentado contra la filosofía. Averroes mantendrá, por tanto, la exigencia, no de huir de Aristóteles, sino de volver a él más allá de sus comentaristas, que habrían introducido una vertiente neoplatónica con la que dejaron abierto un frente que los teólogos aprovecharon para consolidar su poder. Según el investigador Dimitri Gutas, el gesto de Averroes sería el de un jurista “reaccionario” que intenta volver a un Aristóteles auténtico en contra de la “creatividad” prevalente del período aviceniano que le antecedió. Pero, si nos fijamos bien, el gesto de Averroes está lejos de pretender autenticidad y, más bien, al intentar “volver a” —como Lacan vuelve a Freud o Althusser a Marx— inventa a un *nuevo Aristóteles*, con una nueva y singular gnoseología en la que tanto el intelecto material como la imaginación constituirán los nuevos pivotes de su filosofía. Podríamos pensar que la pregunta de Averroes se puede formular así: ¿cómo restituir el dominio de la imaginación en filosofía —como pensar una “creación” como “uso”— sin que los teólogos puedan capturarla nuevamente en una metafísica de la voluntad, bajo la cual —criticará Averroes— resultará imposible la ética si acaso Dios crea incesantemente el mundo *ex nihilo*, pre-destinando los actos a los hombres? ¿Bajo qué premisas sería posible, por tanto, algo así como una ética?

El trabajo de Amar intenta mostrar los contornos de esta denodada *guerra por la verdad* que, ante todo, pasa por un conjunto de luchas por la docilización de los cuerpos, en que la primera y más original forma de existencia no es otra que la imaginación. ¿Podemos vivir en nuestras imágenes o debemos excluirlas reduciéndolas al pecado, la herejía o a una simple representación? Separar a los vivientes de las imágenes constituirá —muestra Amar— el efecto de poder más importante del dispositivo teológico. Restituir la imaginación como *hábitat* de la

existencia será la denodada tarea de la filosofía. La teología intentará reducir la imaginación al orden de las cosas; la filosofía, en cambio, nos invitará a concebirla como un medio en el que se juega el uso múltiple de las cosas.

Ahora bien, más allá del culturalismo prevalente en nuestras anquilosadas academias neoliberales —que pretenden dividir el planeta entre diferentes “civilizaciones” dotando de adjetivos edificantes como “filosofía latinoamericana”, “filosofía islámica” o “cristiana” a diferentes carteras curriculares—, Amar traza una arqueología que lanza un corte transversal a los historicismos de nuevo cuño, desactivándoles. No se trata de “culturas”, ni para su diálogo ni para su choque, sino del modo en que se fraguó una razón de la obediencia que, en la historia tanto judía, musulmana y cristiana, se ensambló en lo que la historia del pensamiento ha denominado “teología” y que se ocupó de resguardar la Escritura como dogma, pre-figurando así, un sentido a todo texto.

El periplo que nos ofrece Mauricio Amar, muestra que esta singular forma de razón encontrará en Al Gazhali un punto decisivo, cuyo dominio se extenderá hasta el Occidente latino en la figura de Tomás de Aquino y, más allá, encontrará en Immanuel Kant el refinamiento de una ética del “deber hacer” en la que obediencia y conducción, gobierno y voluntad constituirán la trama sobre la que se articulará el “orden de las cosas”. Pero, en la medida que Amar subraya la importancia de Al Gazhali, deslumbra el decisivo del gesto de Averroes de volver sobre el *De Anima* de Aristóteles para pensar una forma de creación que no pase ni por la obediencia, ni por la apropiación o la deriva del “deber hacer”, sino, más bien, por la libertad de un uso enteramente común.

La lectura que Averroes hará del *De Anima* de Aristóteles propondrá una gnoseología enteramente escindida de cualquier tipo de antropología, sosteniendo que el intelecto material —esa sustancia potencial puramente receptora de inteligibles— era “separado” respecto de los hombres singulares, era “uno” y para todos, pues pertenece al ámbito de la especie, y era “eterno”, pues constituía la última emanación proveniente desde las esferas celestes. En este escenario, su naturaleza asumía una dimensión cosmológica antes que antropológica, haciendo del intelecto material una singular sustancia, tan real como el mar, los desiertos o las montañas. Pero, según Averroes, no se puede vivir solo de dicho intelecto, si es que no pervive una conexión en la que el hombre singular —que ontológicamente carece de él— pueda abrazarle para participar de él. Tal es la imaginación que funcionará como un “operador de individualización”, a decir de Emanuele Coccia, gracias a la cual, puedo cristalizar “este” pensamiento en “este” cuerpo singular. Crucial resulta aquí que, en cuanto los seres humanos carecerán de pensamiento (son *homo non intelligit*, según la crítica latina desarrollada más tarde), son vivientes imaginales. Más aún, comparten con los animales la presencia de

la imaginación. Podríamos decir, que esta última no funciona como una facultad al interior de la jerarquía antropológica del “hombre”, sino como un *hábitat* en el que los vivos y los no-vivos co-existen. Lejos de ser una facultad, la imaginación es el hogar en el que habitamos.

Solo en esta lectura —una lectura radical de la gnoseología averroísta— la obsesión con la que las diferentes variantes de la teología intenta domesticar a la imaginación, parece verse superada: no se trata de una “propiedad” sino de “uso”; no se trata de una individualidad sustancial, sino de un común uso de los cuerpos; no se trata de un “deber hacer”, sino de un “poder ser”, en el que no es el poder, sino la potencia, lo que reclama felicidad. Para los teólogos, la imagen es condenada a ser apariencia, para los filósofos como Averroes esta será restituida a convertirse en el *hábitat* en el que vivimos. Un lugar post-humano, si se quiere (o pre-humano). Un lugar in-fantil. Pero un lugar que no tiene lugar, un lugar sin espacio, un sitio sin geografía. La cartografía imperial no puede registrarle, ni algún *nómos de la tierra* atraparle.

Porque no se trata de cartografía, sino de una topología: el averroísmo podría ser pensado como la línea de fuerza por la que se cristaliza una topología de lo imaginal. Y, sin embargo, los filósofos transaron. Fueron seducidos por la fuerza teológica, incorporando sus términos. Kant será una expresión de ello, a pesar que, como el propio Amar muestra, será el mismo Kant el que desnudará a nuestros ojos las posibilidades de una “imaginación trascendental” que funcionará como “a priori” de “nuestra relación con los objetos” —dice Amar. Así, el averroísmo sería una filosofía de la imaginación en la que la creación coincide enteramente con la noción de uso. Crear significará usar, es decir, hacer mundo. Solo tal relación significa existir, pues existir es siempre imaginar —tal como Amar nos recuerda con el epígrafe de William Blake situado al inicio del trabajo.

A diferencia de la teología que circunscribe la imaginación a una noción de “voluntad” en la que la creación queda circunscrita a la realización de una obra en particular, el averroísmo sería aquella filosofía que, al no transar con la teología, concibió a la creación como la puesta en juego de un desobramiento, de un uso común. Pero el término “uso” no es aquí concebido como lo hace la economía política moderna, aquella forma última de teología.

Porque si la economía política purga al uso de la potencia de la imaginación convirtiéndola en una relación instrumental, el averroísmo le reclama como una verdadera ética que, por serlo, no puede estar constreñida al sacrificio, a cumplir unos fines en particular; en el fondo, a instaurar y conservar un orden de las cosas. Usar es imaginar, usar es existir, usar es pensar, sinónimos por los que el averroísmo ofrece su república imaginal, abrazando a cuerpos e imágenes, vida y

experiencia en una misma immanencia, en la intensidad radical de la potencia a la que pertenecemos.

¿Puede la creación prescindir de la voluntad? -preguntamos al principio de esta comunicación. Diríamos que el averroísmo ha mostrado que no se puede sino pensar a la creación como aquel ámbito que prescinde de una metafísica de la voluntad. Crear es soltarnos, desprendernos en, a un *ser-con* que nos es radicalmente extraño, pero al que, sin embargo, pertenecemos sin pertenecer. Si la teología sutura al viviente con el humano y nos convierte en denodados “humanistas”, el averroísmo deja abierto el punto de difracción en el que el intelecto material resuena lejos, pero cerca de nuestros cuerpos. Escribió Edward Said en *Beginnings*:

Cuando en el Antiguo Testamento Dios elige iniciar el mundo nuevamente, él lo hace con Noé; las cosas han ido muy mal y, desde que él tiene su prerrogativa, Dios desea un nuevo comienzo. Pero es interesante que, en sí mismo, Dios no inicia todo desde la nada. Noé y el arca condensa un fragmento del antiguo mundo, iniciando así un nuevo mundo.

Si la teología piensa la creación siempre desde un punto cero, en el que abre una forma de excepción soberana, el averroísmo acoge al Arca de Noé, en el que la creación solo tiene lugar a la luz de una transfiguración de los materiales del pasado en los bríos del presente. Crear significa, por tanto, re-crear siempre, precisamente porque en ello está en juego la imaginación que, tal como vislumbró Aristóteles, siempre lleva consigo un resto material abigarrado de una luz inmaterial.

Conexión material-inmaterial, cosas y vivientes, el antiguo léxico medieval le llamó a eso “conjunción”, momento radical en el que el hombre singular toca al intelecto común, en que el cuerpo individual usa al intelecto material. La conjunción en la que Averroes ponía al filósofo, será el lugar de la combustión, ahí donde en cualquier momento puede interferir lo que llamamos pensamiento. La imaginación no enlaza, es enlace, es *ser-con*, un Arca de Noé por la que se crea el mundo una y otra vez, infinitamente. Y esa creación no es una dimensión simplemente estética, ni perteneciente a una esfera teológica, sino, ante y contra todo, es el lugar en el que Mauricio Amar enseña que se juega la ética. Una ética exenta del deber y una praxis inescindible de lo imaginal.

Rodrigo Karmy Bolton

