

Por Rodrigo Karmy Bolton

Potencia y capitalismo

Giorgio Agamben escribió una vez que “[...] *Dios es el concepto en el que los hombres piensan sus problemas decisivos* [...]”.¹ Que en los conceptos teológicos se jueguen los problemas “decisivos” implica detenerse sobre ellos y reconducir nuestras preguntas a la luz de su horizonte. Porque, si bien es cierto que la teología hoy es vista como “pequeña y fea”,² ésta parece ofrecernos su eco para inteligir nuestro presente. No por “pequeña y fea” deja de decir la verdad. No por “pequeña y fea” nada tendría que decirnos. Quizás, la pequeñez y fealdad de su cariz, funcione como el anverso de la grandeza y belleza de la que goza uno de sus hijos. Digamos el “Hijo” como despliegue espectral de un Padre “ya muerto”.³ Digamos el “Hijo”

como aquel reino propiamente económico que entierra su “cruz” en ese resto que ha sobrevivido a la “des-mater-ia-lización” de los cuerpos, la “cosa”.⁴ Algunas veces condenada a la incómoda figura de la “nada”, otras a aquella de la “potencia”, la “cosa” —dirá Rozitchner en su singular lectura de *Las Confesiones* de San Agustín— no podrá ser más que una mujer que ha sido sustituida por el discurso del Padre que, una vez muerto, resucita en la forma del Espíritu Santo. Los cuerpos se desmaterializan y la cruz (Padre) se superpone a la cosa (madre). Sólo cuando la cruz ejerce su violencia contra la cosa, el orden imperial podrá ser eficaz en defender sus prerrogativas a través de la extensión incondicionada del capital.

El libro de Oscar Ariel Cabezas *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* se presenta como un dispositivo orientado al desmantelamiento de esa “cruz” advertida por Rozitchner: “[...] *el libro sugiere que en el relato cristiano —escribe Cabezas— el poder soberano despliega el ‘alma y las formas’ con las cuales dominar las relaciones sociales y hacer de la economía el tropo fundamental de la vida*”.⁵ Oscar A. Cabezas plantea su tesis, según la cual el “relato cristiano” habría articulado una forma de soberanía que pasa, esencialmente, por la rúbrica de la economía. En otros términos, ya no sería la Ley del Padre (el discurso que Lacan denominaba del “Amo”), sino más bien el reino del Hijo (el discurso que el propio Lacan podrá llamar “capitalista”)⁶ lo que habría estructurado el actual despliegue imperial: “*En otras palabras —escribe Cabezas— la soberanía ya no es la ley del Padre. El mercado ha liberado el deseo de libertad de los hijos para capitalizarlo y convertirlo en mercancía cultural*”.⁷ La articulación de esta soberanía económica que se fundamenta en la capitalización de los “deseos de libertad” de los hijos, es lo que Cabezas denominará “postsoberanía”. El reino

del Hijo será el reino de la postsoberanía si se entiende por ésta “[...] *la soberanía absoluta del capitalismo orientado post-industrialmente y sus efectos en la desmantelación de las economías de regulación nacional-soberana*”.⁸ Esta deriva del Hijo se habría consumado en lo que Cabezas —acaso respondiendo la desesperada pregunta acerca del *nómos* venidero que una vez se habría hecho Schmitt— denominará la *economotecnología*, esto es, una forma de control de la: “[...] *subjetividad produciendo post-nacionalmente la fábrica postsoberana y neoimperial de la dominación capitalista*”.⁹ A esta luz, tanto la emancipación de la policía como la tecnología de los afectos se vuelven dos elementos constitutivos de las formas en que aún se despliega el reino del Hijo.

A partir de aquí, el libro de Cabezas se va tejiendo en función de contestar una pregunta que se dirige directamente a pensar nuestro presente: ¿cómo se ha llegado a la implementación de esta *economotecnología*? Contestar esta pregunta implica trazar una genealogía que pueda dilucidar cómo es que el ejercicio del Hijo que despierta al Padre muerto desde la misma des-mater-ialización (o

sea desde el aplastamiento de la potencia de la madre por la resurrección del Padre), permite parafrasear la tesis de Carl Schmitt cuando, en su célebre *Teología Política* escribía: “todos los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados”, e indicar que, en virtud de una relación propiamente espectral, sería igualmente cierto que: “todos los conceptos económicos son conceptos teológicos secularizados”.

A esta luz, la implicación del cristianismo en la articulación entre soberanía y gobierno no pasaría, según Cabezas, por las tesis que apelan ya sea al protestantismo luterano (Max Weber), a la emancipación del pastorado cristiano (Michel Foucault), o al despliegue del dispositivo glorioso en las actuales sociedades del espectáculo (Giorgio Agamben). Más bien, el autor nos invita a explorar la potencia del dispositivo de la Inquisición Católica considerándolo como un verdadero “régimen de producción policial” cuyo acontecimiento se cifra en el año 1492 en el que, al mismo tiempo que se llega al “Nuevo Mundo”, se expulsa a los judíos y musulmanes de *Al Andalus*: “*En el siglo XIX, la Inquisición será formalmente abolida con la*

emergencia de los Estados-nacionales. Sin embargo, su forma política perdurará en los confines policiales de la forma imperio, es decir, perdurará en la interioridad de la máquina policial soberana”.¹⁰ En este sentido, no será casualidad que en el mismo año del descubrimiento de América se expulse a la comunidad sefardí y musulmana y se inicie un proceso de institucionalización de la gramática castellana (que homogeneiza las lenguas). Despliegue imperial de territorios, investidura policial de los cuerpos, el dispositivo inquisitorial será el motor de la modernización capitalista que se extenderá mucho más allá de su propia “forma política”: “[...] *la modernidad de la expulsión sefardí sienta las bases de un poder-saber judicial, policial y persecutorio desde el cual se podrá en adelante reconocerse el modus operandi de las instituciones del poder soberano*”.¹¹ En este sentido, si es cierto que todo dispositivo lleva consigo su resto sobre el cual vuelca desesperado para normalizar, éste estará figurado en el sefardí y, más específicamente en el “marrano” como su paradigma: “*En la historia de Occidente no habría, quizás, ninguna otra lengua más próxima a la emancipación de*

la matriz greco-romana y judeo-cristiana que la de la errancia marrana".¹² Y esto porque, según Cabezas, el marrano no es más que lo residual, el lugar que hace extraviar la demarcación de la lengua, y la institucionalización del territorio. En ese sentido, el lugar límite del marrano hace ingresar una inquietud al poder que el dispositivo inquisitorial traducirá en el binomio paranoide del "perseguidor/perseguido" que, como una verdadera sala de espejos, se reproducirá *ad infinitum* hacia toda la vida social. El marrano será, así, la figura límite sobre la cual opera la Inquisición. Más, si el dispositivo inquisitorial se articula como el paradigma de la economotecnología, el marrano será el irreductible a su función normalizante. Frente al territorio limitado por el poder, el marrano borra sus fronteras en la confusión misma de su lengua, frente a la exigencia de identidad y transparencia, el marrano testimonia un borramiento identitario y una inquietante opacidad. El marrano de ayer son los judíos perseguidos y exterminados en Auschwitz, los ciudadanos torturados y desaparecidos en las dictaduras latinoamericanas, los palestinos que, silenciosamente, hora-

dan la pretendida pureza del Estado de Israel: "*Se le persigue al paria porque la estructura paranoica del poder persigue a la infancia como experiencia primigenia; el poder desea erradicar al niño que en su lengua infantil, lengua de la subversión cotidiana, resiste la normalización. La infancia es el exilio primigenio y el primer golpe soberano de la estructura paterna del poder*".¹³ Genealógicamente, el marrano será el lugar de esa infancia en la que no tiene lugar una inscripción "clara y distinta" en la que se asoma como un residuo arrojado al límite del mundo, un cuerpo vestido de lo que no es y, sin embargo, excluido en medio de su misma inclusión; la Inquisición el dispositivo que asegurará —o intentará asegurar— su normalización y que, como tal, se constituirá en el paradigma policial del Nuevo Mundo.

Ahora bien, precisamente porque la trama policial del Hijo se cuele en las (viejas) nuevas instituciones del Nuevo Mundo y configuran su "modernidad", el asomo de lo que ya Rozitchner ha indicado como el proceso de "desmater-ialización" de los cuerpos bajo la égida capitalista, no deja de operar: el peronismo en Argentina, por ejemplo,

constituirá una experiencia propiamente “teatral” (Evita es precisamente el punto nodal de esta trama) en la que se restituye al padre muerto, a la luz de una experiencia propiamente “pastoral”. Sin embargo, tal como el dispositivo inquisitorial tuvo su marrano, el peronismo también habrá tenido su “antiperonismo” que transcurre por la vía “literaria” (en Borges, Bioy Casares y Martínez Estrada) y que adopta la forma de: “[...] *la sospecha radical de que el caudillo Perón no es otra cosa que el sustituto melodramático de un padre edípico, de un padre-soberano que en la teatralización simbólica deviene “mounstroso”; se muestra, pastorea a su rebaño y habla demasiado*”.¹⁴ El problema peronista que Cabezas sitúa ya desde el segundo capítulo de su libro, no constituye una casualidad. Es, más bien, el lugar que permite al autor plantear que una crítica a la economotecnología no puede prescindir de un atento seguimiento de los modos de “diseminación teológico-burguesa” en los que se despliega la soberanía del capital. Porque sólo dicho seguimiento permite abrir lo que la propia forma de subjetivación capitalista cierra: “[...] *pensar el lugar*

vacío del padre muerto como un movimiento no inquisitorial, contra imperial y anticapitalista es, quizás, replegar el pensamiento en lo que Rozitchner teorizó sobre la base de una teoría materialista de lo político”.¹⁵ El “vacío” que deja el padre muerto abre dos posibilidades. O bien, la restitución de dicho poder en su deriva espiritualista (el Padre espiritual que inviste al cuerpo de la madre instituyendo a la cruz sobre la cosa), o bien, la posibilidad de volcarse sobre aquello que el propio Rozitchner denomina el *mater-ialismo* que no será más que el lugar de un cuerpo atravesado de deseo que se articula como la infancia desde la cual podría darse una deriva “no inquisitorial, contra imperial y anticapitalista” en función de articularse como una verdadera “teoría materialista de lo político”. El materialismo pasa por otra forma de subjetivación que dejará de lado aquella producida por el Padre (el acto, la forma, la soberanía) y reivindicará aquella de la Madre (la potencia, la vida, lo común) como el lugar desde el cual pueda articularse una desactivación “marrana” de la propia matriz judeo-cristiana propia del dispositivo inquisitorial.

Por esta razón, Cabezas escribe: *“En el espacio de la postsoberanía, la comodidad es el olvido de la materia, es el olvido de la carne rasgada que duele desde la proximidad de la alteridad radical [...] En el pensamiento de Rozitchner —y he aquí la importancia que éste tiene para el planteamiento de Cabezas— el olvido de la Mater es la condición de posibilidad del espectro del capital”*.¹⁶ Volver a la “mater” es la condición para todo “materialismo político”. Volver a ese terror que asola a Agustín en el momento en que se decide instituir la cruz, es volver a ese lugar sin lugar en el que se desenvolvía el marrano en los tiempos del despliegue inquisitorial. El olvido de la Mater como condición del despliegue economotecnológico contemporáneo, no es tanto el olvido de la potencia del cuerpo, como del *cuerpo de potencia*. Por esta razón, Cabezas insiste: *“En la era de la neutralización de la política y del pensamiento por las tendencias liberales hegemónicas del multiculturalismo y del dominio capitalista transnacional y postsoberano, la obra de Rozitchner es un testimonio monumental del pensamiento de la justicia. Lo monstruoso del cristianismo es que nos persigue, desde adentro, con el*

escarmiento, la culpa de la muerte de un hijo, pero no del hijo de carne y hueso [...] Se trata del hijo de una enteleguía, hijo que deviene abstracto en la medida que muere sin morir. Es a través de la muerte de Jesucristo que será posible construir la morada de Dios en nuestros corazones”.¹⁷ A esta luz, Rozitchner funciona para Cabezas como un “testimonio monumental del pensamiento de la justicia” asumiendo que dicho pensamiento no es más que una “teoría materialista de lo político”, diríamos “mater-ialista” que roe la “des-mater-ialización” producida por la deriva cristiana en la que la muerte de Jesucristo instituirá la morada inquisitorial —con toda su matriz paranoide de perseguidor/perseguido— en “nuestros corazones”. De aquí que Cabezas pueda plantear al comunismo como “[...] *el único lugar desde el cual el presente puede plantear una oposición a la estructura fantasmática de la historia de la explotación y negación de la materia*”.¹⁸ El comunismo, entonces, sería literalmente, el momento de “sacar la madre”, esa potencia de lo común que, sin embargo, ha sobrevivido bajo la égida de la cruz. Así, el comunismo se presenta como: “[...] *el horizonte irre-*

*ductible del pensamiento emancipatorio y de la justicia social, no hay ninguna razón de fondo para pensar que, quizás, la **boca de lobo** contiene en sus entrañas [...] la posibilidad de una indigestión o, siguiendo de cerca cierta estela marrana, la imaginación radical de lo común desde la **excrementis alterius del presente**".*¹⁹ Así, lo que llamamos comunismo se plantea como una "indigestión" que *ya habita* la misma "boca de lobo" del mundo postsoberano. Y el comunismo no sería más que esa "imaginación radical de lo común" en la que la *Mater* reivindica sus derechos más allá del derecho, y se abre seriamente, al umbral de una nueva época histórica.

En mi perspectiva, el libro de Oscar Ariel Cabezas abre tres problemas centrales en la discusión contemporánea, sobre los cuales habrá que insistir desde diferentes lugares:

A.- El primero, tiene que ver con los materiales que usa Cabezas en su genealogía: el dispositivo inquisitorial fundado en y desde el mismo seno del catolicismo y cifrado en 1492. En este sentido, el trabajo de Cabezas implica un doble "contrapelo": en primer término, su trabajo se puede ver como una

lectura del problema del *nómos de la tierra* desarrollado por Carl Schmitt, pero desde un lugar abiertamente "marrano". Así, si para Schmitt la articulación nomística funciona desde la articulación de la historia "oficial" desarrollada por los Imperios y las Potencias europeas, para Cabezas, dicha articulación sólo puede darse en relación al espectro "marrano" que le resta incansablemente. Se trata de pensar la historia no sólo desde América Latina, sino desde su propio carácter "marrano" que sigue siendo objeto de persecución inquisitorial (en este sentido, las fórmulas del mentado "consenso de Washington" puestas en práctica durante los años 80 quizás hayan sido una nueva versión de dicha persecución). Pero, en este mismo sentido, la genealogía de Cabezas desafía ciertas recepciones tanto del trabajo de Foucault y la figura del panóptico como de aquel de Agamben con su tesis de que el nuevo *nómos de la tierra* es el campo de concentración. En el primer caso, y sin embargo, en una relación de fidelidad con la analítica foucaulteana, Cabezas permite interrogar la recepción de la noción del Panóptico de Bentham como el dispositivo para explicar nues-

tras repúblicas. ¿No sería, más bien, que la implementación del Panóptico en el Nuevo Mundo se superpuso a la forma política inquisitorial que había estado funcionando hace mucho? Sobre todo considerando que éste encuentra su soporte en el liberalismo. Si esto es así, el libro de Cabezas quizás permita pensar que el Panóptico de Foucault no es más que una “secularización” económico-política del mismo dispositivo inquisitorial que ahora funciona bajo otros registros, más allá del catolicismo y la Iglesia que lo vio nacer. En el segundo caso, Cabezas interroga la tesis de Agamben, según la cual “*el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente*”,²⁰ y permite que ésta pueda ser leída desde el “marranismo” latinoamericano: el campo de concentración, cuya imagen llena páginas de dolor desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX cuando se consuma en las diferentes dictaduras latinoamericanas, quizás, haya que leerlo como otra derivación del dispositivo inquisitorial. ¿Como ha funcionado el campo de concentración en América Latina y en qué medida la persecución ejercida por las dictaduras a lo largo y ancho del

continente no siguen reproduciendo esa matriz paranoide heredada de la Inquisición, precisamente? ¿No toma forma aquello cuando la Junta Militar abogaba por la defensa de la “cristiandad” como forma de justificación de su violencia, pero también, cuando los grandes articuladores de la economía neoliberal en Chile eran, a su vez, fervientes católicos? B.- El segundo, se vincula a otra posible genealogía propiamente “teológica” del capitalismo. Pienso que habría que seguir al mismo Rozitchner cuando, una vez que ha visto cómo es que el hijo advierte la escena de su padre muerto y, volcándose a la madre experimenta el terror de la indeterminación (de la “cosa”) para volcarse a la resurrección del padre en su forma espiritual, plantea: “*Ahora, por fin, los tres personajes del drama histórico se convierten en Personas etéreas: el Padre y el Hijo, pero sólo la madre desaparece negada. Y ella, tan fecunda y cálida, se transfigura en neutro, asexual y puro Espíritu Santo*”.²¹ De esta forma, sobre la madre negada se asienta el Espíritu Santo como ese Padre que la insemina y que la expropia enteramente de su cuerpo. Pero, precisamente, si el problema transcurre por la noción de

Espíritu Santo, entonces habría que ver cómo es que la dimensión postsoberana se asienta a partir de su despliegue. En efecto, ya en Gregorio Nacianceno —autor decisivo para un teólogo como Erik Peterson que discute desde allí en contra de Schmitt, el carácter teológico político del cristianismo— encontramos que el Espíritu Santo es una “propiedad” inscrita al interior de la Trinidad, es decir, un complejo relacional que imbrica al Padre, Hijo y Espíritu Santo como distribución de una sola sustancia (después Agustín de Hipona modificará levemente dicha fórmula planteando la tesis de “tres personas y un solo Dios”). Pero Nacianceno, quizás, nos da una clave genealógica para pensar la des-mater-ialización enunciada por Rozitchner como el lugar en el que se despliega la economotecnología propuesta por Cabezas, cuando —en paralelo con los desarrollos de Dídimo el Ciego y de Atanasio de Alejandría— define al Espíritu Santo como el “sello de Dios” que tendrá por función la “divinización del hombre”. A esta luz, insistiría en que el Espíritu Santo constituye el dispositivo a través del cual la consustancialidad del Padre y el Hijo se

espectraliza en un modo de subjetivación que, me parece, tanto Rozitchner como Cabezas, alcanzan a vislumbrar. Así, la primera característica del Espíritu Santo es que se presenta como un dispositivo de subjetivación capitalista —es decir, apuntalado en base a la figura económica del Hijo.²² Pero, el propio Nacianceno da otra pista interesante al proyectar esta deriva “postsoberana” en base a una escatología que intenta definir al momento presente, a partir de tres etapas diferenciadas: la primera, plantea, es la del Padre que entrega como testimonio al “Antiguo testamento”, la segunda, es la del Hijo que se manifiesta en el “Evangelio” y la tercera —que sería precisamente el tiempo del presente— sería el del Espíritu Santo que: “[...] *está presente en medio de nosotros y nos concede una visión mas clara de sí mismo*”.²³ Precisamente, la época del Espíritu Santo es la época Postsoberana por antonomasia: aquella que no sólo ha visto cómo “Dios ha muerto” sino que experimenta cómo es que resucita “en medio de nosotros” configurando un movimiento de interiorización del Hijo en la constitución de una nueva forma de sujeto. Un sujeto que, por cierto, se

forma desde una des-mater-ialización radical o, lo que es igual, desde una espectralidad (pues el Padre está ausente y presente a la vez) que se determinará en la matriz “perseguido-perseguidor” que, posteriormente, habitará al dispositivo inquisitorial en función de constituir las bases de la nueva subjetividad capitalista donde, evidentemente, la noción de “persona” desempeña su nueva articulación antropológica.

C.- El tercero se despliega a partir de la apelación que hace Cabezas al comunismo, en el que se pondría en juego lo que yo denomino, el umbral averroísta que, como tal, desafía la articulación de una antropología de la “persona” al visibilizar la propia infancia del hombre a partir de la tesis absolutamente “marrrana” de Averroes (que ya había sido adelantada por Al Farabi), según la cual, el pensamiento tiene una existencia potencial: “*Cuanto hemos dicho referente a la analogía entre dichas perfecciones humanas es una cuestión disputada entre los peripatéticos —escribe Averroes— pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial*”.²⁴ La tesis de la potencia del pensamiento se

deslinda en dos puntos imbricados internamente que serán objetados por Tomás de Aquino en *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas*:²⁵ 1) Que el pensamiento es una sustancia separada del cuerpo y que, por tanto, el hombre no es más que un infante toda vez esa “parte teórica” no se la posee desde un principio en “acto”. Con ello, el pensamiento se presentará como una sustancia “transindividual que, por serlo, no le pertenece al individuo sino que éste tendrá que actualizarla sólo a partir de la puesta en juego de la imaginación.”²⁶ A esta luz, el averroísmo se articula como un pensamiento propiamente “marrrano” a medida que desafía la antropología de la persona allí donde, según el argumento de Tomás de Aquino que sigue la vía de la espiritualización anunciada en Nacienceno y denunciada por Rozitchner, la noción “persona” implica una interiorización del pensamiento en unidad para con el cuerpo. Con ello, la objeción tomista expropia al hombre de su infancia y lo proyecta como condición de posibilidad de la futura subjetividad capitalista. 2) En cuanto sustancia “transindividual” el pensamiento es “uno para todos los hombres”

o, lo que es igual, el pensamiento en potencia es una sustancia común. Como pensamiento en potencia, éste no puede sino dar origen a una verdadera “teoría de la recepción” en la medida que ser potencia significa situar aquella capacidad para recibir, una “peculiar sensibilidad” y no una identidad establecida *a priori*.²⁷ Sin embargo, “recibir” no será una simple pasividad, sino la puesta en juego de un poder, de una capacidad que abre a la potencia del pensamiento como un “*diaphanós*” capaz de recibir múltiples formas sin agotarse en ninguna de ellas en particular.²⁸ Otra vez, la potencia del pensamiento se presenta como una *noesis* que amenaza a la antropología individualizante de la “persona” propiciada por el tomismo. De ahí que Tomás no escatimará palabras para escribir que el averroísmo, en su “falsa” interpretación de Aristóteles, constituye un atentado a la “filosofía moral”.²⁹ A esta luz, la concepción averroísta de la potencia del pensamiento, remite exactamente a la concepción rozitchneriana de la *Mater* que el cristianismo pretende conjurar. La potencia común es la Madre común, el lugar de lo sensible y de la receptividad absoluta. Por ello, el comu-

nismo que Cabezas abre hacia el final de su libro y que se presenta en base a esa “imaginación común” que sólo puede plegarse a la reivindicación averroísta de una potencia del pensamiento, constituye un desafío a la postsoberanía capitalista precisamente porque la posibilidad de una “teoría materialista de lo político” tendrá que pasar por un retorno del averroísmo como el verdadero espectro que, no siendo ni Occidental ni Oriental, ofrece una nueva concepción de lo político.

Agosto, 2013.

Notas

- ¹ Giorgio Agamben, *Nudité*. Ed. Nottetempo, 2009.
- ² Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de Historia*. Ed. Arcis-Lom, S.A
- ³ Alexander Kojève, *Carteggio sul Carl Schmitt*. A cura de Carlo Altini, Rivista di Filosofia Politica, Ed. Mulino, 2003.
- ⁴ León Rozitchner, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)*. Ed. Losada, 2001.
- ⁵ Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía, Literatura, trabajo y política*. Ed. La cebra, 2012. pp. 13-14.
- ⁶ Jaques Lacan, *El Reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Ed. Paidós, 2002.
- ⁷ Oscar Ariel Cabezas, op.cit. p. 15.
- ⁸ Idem.
- ⁹ Idem. p. 16.

- ¹⁰ Idem. p. 32.
- ¹¹ Idem. p. 44.
- ¹² Idem. p. 61.
- ¹³ Idem. p. 75.
- ¹⁴ Idem. p. 127.
- ¹⁵ Idem. p. 153.
- ¹⁶ Idem. p. 166.
- ¹⁷ Idem. pp. 204-205.
- ¹⁸ Idem. p. 280.
- ¹⁹ Idem. p. 281.
- ²⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 230.
- ²¹ León Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 143.
- ²² Es evidente que la noción de Espíritu Santo está presente tanto en el judaísmo como en el islam, sin embargo, en ellas no se mediatiza por la figura del Hijo. Esta última la sitúa como un dispositivo de subjetivación propiamente “económico” que se resolverá en conformación de una antropología de la persona. Véase mi texto *El Espíritu-ángel. Sobre la espiritualización del ángel y la divinización del hombre*. Pronto a publicarse en Revista de Filosofía Anales de la UCM.
- ²³ Gregorio Nacianceno *Los cinco discursos teológicos*, Ed. Ciudad Nueva, 1998, p. 254.
- ²⁴ Averroes, *La exposición a la República de Platón*, Ed. Tecnos, 2011, p. 91
- ²⁵ Tomás de Aquino, *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra averroístas*. Ed. Eunsa, Universidad de Navarra, 2005.
- ²⁶ Augusto Illuminati, *Averroé e 'l intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull' anima*. Ed. Manifesto libri.
- ²⁷ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Ed. Adriana Hidalgo, p. 167.
- ²⁸ Averroes, *Gran comentario sobre el intelecto* Ed. Trotta. Véase cómo Averroes toma de modelo la teoría de los colores explicada en el *Tratado sobre el alma* de Aristóteles como un símil a la noesis potencial que está articulando en su Gran Comentario.
- ²⁹ Tomás de Aquino, op cit. p. 108.