

podieran "entender"? Sería la pregunta central en una orientación científicista de la ciencia social. Y la respuesta a la interrogante, concebida desde la ciencia de la cultura, es que el hombre no es sólo un conjunto de reacciones a determinados impulsos externos, sino la confluencia de sentimientos y razón cohabitando su interior. Y así, será en las acciones del individuo donde se oculte el *sentido* de la vida y del mundo, pero también donde se forje la cultura y lo *externo* a la *Ciencia* que, de una u otra forma, exige una *comprensión* y *valoración* en cuanto producto humano.

### Bibliografía

- Aguilar Villanueva, Luis F. (1989). *Weber: la idea de ciencia social*. Vol. II. La innovación. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Miguel Ángel Porrúa.
- Aron, Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard.
- Brown, Robert (1972). *La explicación en las ciencias sociales*, trad. de Néstor A. Míguez. Buenos Aires, Ediciones Periferia.
- Dilthey, Wilhelm (1978). *El mundo histórico*, trad. de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica.
- Freund, Julien (1976). *Sociología de Max Weber*, trad. de Alberto Gil Novales. Buenos Aires, Lotus Mare.
- Honigsheim, Paul (1977). *Max Weber*, trad. de Nuria C. de Kohan. Buenos Aires, Paidós.
- Kolakowski, Leszek (1993). *La filosofía positivista*, trad. de Genoveva Ruiz-Ramón. México, Rei.
- Mardones, J. M y Ursua (1996). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. México, Fontamara.
- Rudner, Richard S. (1987). *Filosofía de la ciencia social*, trad. de Dolores Cano. Madrid, Alianza Editorial.
- Runciman, W.C. (1976). *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, trad. de Eduardo Peña Alfaro. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1981). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de José Chávez Martínez. México, Premia Editora.
- (1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1994). *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, intr. de Raymond Aron. México, Alianza Editorial.
- (1996a). "Sentido y comprensión", en *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, edic. cit., pp. 151 - 159.
- (1996b). "¿Una ciencia sin presupuestos?", en *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, edic. cit., pp. 163-168.
- Wright, Georg Henrik von (1987). *Explicación y comprensión*, trad. de Luis Vega Reñón. Madrid, Alianza Editorial.

## LA PARADOJA DE AVERROES

Juan Patriglia

Universidad Nacional de Córdoba

### Resumen

La intención de este escrito es poner en evidencia, al menos en La intención de este escrito es poner en evidencia, al menos en términos generales, la paradoja de la teoría averroísta de los universales, paradoja que Borges, en su cuento La Busca de Averroes, pone sutilmente de manifiesto. En términos esquemáticos tal paradoja consiste en el carácter a la vez efímero y eterno de los conceptos universales: en tanto productos de la imaginación de los hombres particulares, los conceptos universales están sometidos a la generación y corrupción, como meras posibilidades, pero en tanto productos de la capacidad de imaginación no de éste o aquel hombre sino de la humanidad entera, estos son eternos e inmutables. Para analizar esta paradoja, se comenzará con la exposición de la gnoseología del pensador árabe en relación al papel del hombre en el proceso de conocimiento. En segundo lugar, se pondrá de manifiesto el rol fundamental de los seres que, independientemente del hombre, entran en juego en este proceso. Finalmente, y a partir de todo lo dicho, se pondrá de manifiesto el fundamento implícito de dicha paradoja.

### Abstract

The intention of this paper is to put in evidence, at least in general terms, the paradox of Averroist theory of universal ; paradox that Borges, in his story The Search of Averroes, puts shown subtly . In schematic terms such paradox is the character at once ephemeral and eternal of universal concepts: as products of the imagination of particular men, universal concepts are subject to generation and corruption, as mere possibilities, and not us products of the imagination of this or that man, but of all humanity, they are eternal and immutable. To analyze this paradox, it will introduce first the theory of knowledge of the Arab thinker relative to the role of men in the process of knowledge. Secondly, it will show the fundamental role of beings, independently of man, come into play in this process. Finally, and from above, it will come clear the implicit basis for such paradox.

**Palabras clave:** universal - intención - imaginación - intelecto material - intelecto agente.

**Keywords:** universal - intention - imagination - material intellect - agent intellect.

En el instante en que yo dejo de creer en él, "Averroes" desaparece.  
J. L. Borges, *La busca de Averroes*

### A modo de introducción

Este breve escrito nace del encuentro casual con un cuento de Borges, *La busca de Averroes*; de la mezcla de asombro, incertidumbre y confusión que provoca su inesperado final. Sucede que lo que parecía *casi* una imposibilidad para Averroes, protagonista de la obra, se vuelve también *casi* una imposibilidad para el propio autor: "sentí que Averroes, queriendo *imaginar* lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo *imaginar* a Averroes, sin otro material que unos adarnes de Renan, de Lane y de Asín Palacios" (Borges, 2000: p. 117). Pero esta imposibilidad, es, como lo indica el adverbio de grado, una "casi" imposibilidad; no se traspasa del todo el umbral de la posibilidad y el mismo cuento de Borges –el hecho de que más allá de los escasos materiales con los que contaba haya podido imaginar a Averroes, a imaginarlo imaginando qué sería la comedia y la tragedia– está ahí para demostrarlo. En realidad, lo que más llama la atención, no es sólo que sea "casi" imposible imaginar aquello de lo que no se tiene prácticamente conocimiento, sino también –y principalmente– el hecho de que aquello que se imagina desaparezca en el instante mismo en que se deja de hacerlo: "en el instante en que yo dejo de creer en él, 'Averroes' desaparece" (Borges, 2000: p. 117).

Aquí es necesario abrir paso a la interpretación. Averroes, en el cuento del escritor argentino, no es sólo el médico, el filósofo o "El Comentador" cordobés del siglo XII, no es sólo el individuo que ha pasado a la historia (la historia del pensamiento) por su consagración al pensamiento de Aristóteles. Averroes es también, y sobre todo, un *símbolo* que representa, de forma genérica, a los *universales*, a los conceptos que *constituyen* el pensamiento. Más precisamente, es el símbolo a través del cual Borges quiere dar cuenta, desde una perspectiva averroísta, del carácter efímero de los pensamientos. Sin embargo, como sucede con toda obra, ésta sobrepasa las intenciones del autor. El hecho de que el lector pueda imaginar al mismo Averroes, mientras y después de haber leído el cuento, hace del símbolo del autor expresión del otro "aspecto" que los pensamientos tienen para el averroísmo: su carácter eterno e inmutable. Esta es la paradoja más interesante del pensamiento de Averroes que el cuento de Borges, sin que él lo haya querido, pone poéticamente en evidencia: en tanto *productos* de la imaginación de los hombres particulares, los conceptos universales están sometidos a la generación y corrupción, al "tiempo" de los cuerpos, a la dinámica de los deseos y las pasiones; en tanto meras posibilidades, en tanto residen en un "lugar" que *no se une según la esencia* a los hombres

singulares, en tanto productos de la capacidad de imaginación no de éste o aquel hombre sino de la humanidad entera, estos son eternos e inmutables.

Será entonces elucidar esta extraña paradoja, exponiendo la "teoría" averroísta del universal, su "ontología intencional", el objetivo del presente escrito. Para ello, se comenzará exponiendo la gnoseología del pensador árabe en relación al papel del hombre en el proceso de conocimiento. En segundo lugar, se pondrá de manifiesto el rol fundamental de los seres que, *independientemente* del hombre, entran en juego en este proceso. Finalmente, y a partir de todo lo dicho, se pondrá de manifiesto el fundamento implícito de dicha paradoja.

### I

Si se intenta identificar el principal motivo por el cual Averroes pasó a la historia del pensamiento filosófico, este es sin lugar a dudas sus exhaustivos comentarios a las obras de Aristóteles. "Pocas cosas más bellas y más patéticas registrará la historia que esa consagración de un médico árabe a los pensamientos de un hombre de quien lo separaban catorce siglos" (Borges, 2000: p.117). Lo que la mayoría de las veces animaba a Averroes a emprender esa "bella y patética" tarea no era sólo una *voluntad de saber* individual, sino también la necesidad –desde su perspectiva– de hacer "justicia histórica": Aristóteles, el más grande filósofo griego, había sido "platonizado" por los autores orientales contemporáneos. Paradigmático es el caso de Avicena que junto con Averroes "representan las dos formas generales que asumió la filosofía en el Islam: el neoplatonismo aristotelizante y el aristotelismo puro (aunque retransformado)" (García Marqués, 1987, p. 73). De hecho, "los enfrentamientos especulativos entre ambos pensadores fue una de las grandes herencias que el mundo árabe legó al universo latino" (*Ibíd.*, p. 73).

Uno de estos enfrentamientos, o, para no ponerlo en términos tan belicistas, una de estas diferencias, giraba en torno a la *génesis del universal* en el intelecto. Aristóteles, en los *Segundos analíticos*, al hablar del universal como aquello que está en reposo en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad residiendo una e idéntica en todos los sujetos particulares, había abierto un problema capital para casi todo aquel que quisiese responder a la pregunta por la *génesis* del universal: la *articulación* del conocimiento sensible y de la intelección de los inteligibles (Cfr. Aristóteles, 1995, pp.87-89). Problema gnoseológico que se convertirá, a partir de los tres interrogantes sobre los géneros y las especies abiertos por Porfirio en su lectura de las *Categorías* de Aristóteles, en un verdadero problema *ontológico* que marcará a fuego la llamada *querrela* de los universales en la Edad Media. Estos interrogantes son:

(...) en lo que respecta a los géneros y a las especies (...) si son subsistentes o bien residen en simples pensamientos desnudos y, en caso que sean subsistentes, sobre si son corporales o incorporeales y si están separados o bien si están en las cosas sensibles y subsisten sólo en relación a ellas (...) (Porfirio, 1973: p. 172).

Avicena había respondido al interrogante sobre la génesis de los universales argumentando que en el conocimiento sensible –por un proceso de abstracción *inductiva* que partía de la percepción de una multiplicidad de objetos sensibles– el alma humana se *dispone* a recibir las formas inteligibles correspondientes a los objetos percibidos, formas que emanan en el alma desde que ésta está preparada para recibirlos. En Averroes, es el “Dador de formas” – síntesis conceptual del Demiurgo platónico y del *intelecto agente* aristotélico– el principio trascendente, *separado* y único que produce tal emanación, mientras que el *intelecto posible* (el recipiente pasivo de las especies inteligibles) forma parte del alma humana y necesita de lo sensible para recibir los universales (Cfr. De Libera, 2005, pp. 10-14). En realidad Avicena –como así también Averroes– utiliza para definir lo que es un universal un término que, a través de su traducción latina, va a afectar profundamente toda la historia de la filosofía: el universal es una intención (en latín, *intentio*). Si bien es generalmente considerada como un sinónimo de “concepto”<sup>89</sup>, su diferencia reside en que no es tanto un com-prender (tomar) cuanto un *en-tender*, un entender que es también un *querer-decir*, y, sobre todo, un objetivo, aquello hacia lo cual “tiende” el pensamiento o se centra la “atención”.

Una de las diferencias de Averroes (quien también resulta marcado por las preguntas de Porfirio) respecto a Avicena, reside en cómo se da el proceso de abstracción de las formas a partir del conocimiento sensible. Debido a que no es el interés aquí desarrollar de forma detallada el papel de la sensibilidad y la imaginación en el pensador cordobés, será suficiente con hacer una exposición general de sus ideas al respecto.

A la hora de pensar la génesis de las intenciones en el alma humana, Averroes, al igual que Avicena, comienza por la *sensación*, por la *afección* inmediata del mundo que nos rodea. En este sentido, coincide plenamente con Aristóteles: es a partir de la facultad sensible –que no es sino una parte de la facultad del alma que se encuentra mezclada con el cuerpo–, más precisamente, de los cinco sentidos “externos”, que se perciben las cualidades de los objetos

<sup>89</sup> *Conceptus*, es el participio del verbo *concipio*, derivado de *cum* (prefijo) + *capio* (recibir en sí, tomar/coger; concebir/engendrar; imaginar/concebir).

sensibles “sin la materia”<sup>90</sup> (Aristóteles, 1999: p.89). En tanto *capacidad* o posibilidad de recibir, como por ejemplo la vista con respecto al color, el sentido externo sería el recipiente pasivo y alterable que puede recibir la forma del objeto sensible. Mientras éste es lo que abre la posibilidad de existencia de la percepción, el objeto sensible (el color si se continúa con el ejemplo) es lo que hace que el sentido sea verdadero (de ahí que se hablará de la “teoría averroísta de los dos sujetos”: un sujeto de la *veracidad*, y otro que *hace posible* el conocimiento). A su vez, existe siempre en el ámbito del conocimiento sensible –debido a la distinción fundamental de Aristóteles entre *acto* y *potencia*, entre algo que mueve y algo que es movido– un *agente* que posibilita que se dé este proceso; si se permite seguir insistiendo en el ejemplo, en el caso del color recibido por la vista el agente sería la luz, en tanto que actualiza el color. Por último, cuando se da la sensación, “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (Aristóteles, 1999: p. 89), aunque “considerados desde el punto de vista de la potencia no es necesario, sin embargo, que así ocurra” (Aristóteles, 1999: p. 90). Todos estos aspectos del proceso del conocimiento sensible tendrán cierta *analogía* en el conocimiento inteligible que será fundamental en la argumentación de Averroes.

Luego del proceso de percepción a través de los sentidos externos, la alteración de esto produce un pasaje mecánico hacia los “sentidos internos”. Entre éstos, el *sentido común* es el que aúna las múltiples sensaciones individuales que brindan los cinco sentidos externos (Cfr. Aristóteles, 1999: p. 88). Aquí es donde entra a jugar la *imaginación*, distinta de la sensación pero también del pensamiento, verdadera *capacidad activa* del hombre en el proceso de conocimiento: “podemos imaginar a voluntad” (Aristóteles, 1999: p.94). A partir de la sensación y por un proceso abstracción, de “desmaterialización” del objeto individual, la imaginación crea una imagen o *fantasma* (no material pero confuso, aun no una intención universal) que gracias a la facultad memorativa puede retenerse más allá de que desaparezca la cosa real que lo causó.

Es en este punto que la diferencia con Avicena tiene lugar, en tanto para éste la abstracción se produce por *inducción* de la intención universal a partir de las múltiples imágenes, mientras que para Averroes se realiza sobre *una sola* imagen individual, a través de la *reducción* y el despojo de todas sus características individuales. Pero, ¿quién o qué produce tal reducción que transforma las imágenes

<sup>90</sup> Sin embargo, este “sin la materia” debe entenderse en forma relativa, pues los accidentes de la materia, tales como la cantidad, la calidad, la posición y el lugar permanecen en la imagen obtenida a partir de la percepción y la imaginación.

individuales en intenciones universales, en pensamientos en *acto?*, y, por otra parte, ¿dónde pueden estas *residir?* Si hasta aquí el ser y la génesis de las intenciones parecen ser simplemente una cuestión *psicológica*, producto de las capacidades cognitivas del hombre, ¿por qué hemos hablado de una *ontología intencional* en Averroes? Responder este interrogante será el objetivo de las líneas que siguen.

## II

Manteniendo la distinción aristotélica entre acto y potencia, dos serán los entes, al igual que sucede en el conocimiento sensible, que intervendrán en el conocimiento inteligible a partir de las imaginaciones humanas. Uno es el intelecto agente, único, incorporeal, eterno e inmutable: éste es el que actualiza a partir del fantasma el inteligible en el "intelecto material". Sin embargo, es la definición de Averroes del intelecto material lo que lo distingue tajantemente de Avicena y por lo que su filosofía será identificada como una "filosofía maldita".

Según Averroes, el intelecto material, en tanto es *eterno*, no puede ser cuerpo ni forma en un cuerpo, pues sino sería corruptible<sup>91</sup>. Su unicidad, íntimamente ligada a su carácter de ser separado (al estar separado no se multiplica por el número de individuos) pone en entredicho aquello que gran parte de la filosofía ha considerado como la más inmediata evidencia: que "el hombre piensa", que el pensamiento es una afección (y por ello no un ente, no una sustancia) del hombre, operación por la que éste se distingue hombre del resto de los seres vivientes. Por el contrario, para Averroes el intelecto material no forma parte del ser humano, sino que es parte del universo mismo. Si para Aristóteles, el mundo supralunar está habitado por inteligencias, siendo la primera y más perfecta acto puro, "es preciso pensar que el intelecto material es el último en la serie de intelectos separados" (Averroes, 1953, p. 442, en Coccia, E., 2008: p. 158). Esto se debe a que su característica fundamental es ser *pura potencia*. La potencia deja así de ser el principio de transformación de los entes y las formas, una mera afección de los existentes, para convertirse en un modo de ser (*genus essendi*) de un ente cuya naturaleza es "distinto de la forma, de la materia y de su compuesto" (Averroes, 2003: p. 19). El intelecto material es el sujeto pasible de recibir todas las formas inteligibles, de hacer actuales todos los pensamientos. Es necesario que no esté mezclado, para que aprehenda todas las cosas y las reciba. "Pues si estuviera mezclado, entonces sería un cuerpo o una potencia en un

cuerpo y si fuera una de estas [dos cosas], tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena." (Averroes, 2003: p. 17).

Resulta realmente complejo definir un ente de estas características. Lo que abrirá esta posibilidad será considerar la potencia del pensamiento en términos análogos a los de una *materia propia* del pensamiento. Si para todas las formas reales es necesario pensar un sujeto único y universal capaz de devenir y transformarse en cada una de ellas (la materia prima), de igual modo para los pensamientos puede pensarse un sujeto único, universal, cuya naturaleza sea la de poder acoger cada uno de los pensamientos. Es el concepto de materia prima el que permite pensar no sólo la recepción de las intenciones, sino también un *sujeto* que *dispone* de dicha capacidad como lo es el intelecto material. Sin embargo, un análisis de las leyes que regulan la generación y la destrucción de las formas naturales y las que deberían regular la génesis de las formas de las intenciones permite comprender los límites de dicha semejanza. Esto se debe a que la materia prima no les permite ser propiamente afectadas más que a través del cambio y la transformación, mientras que el intelecto material es el sujeto y principio de una receptividad absoluta, de una forma absoluta de afectividad, que no sufre cambio alguno luego de ser afectada. Por otra parte, la materia en tanto sujeto y principio de la receptividad en las cosas existentes no llega a coincidir con la forma por la que es afectada, mientras que el intelecto material deviene todas las cosas en el sentido en que se funde con esa misma cosa que recibe. Es análogo a lo que sucede cuando se da la sensación: el sentido en acto y lo sensible en acto coinciden. Por último, "el intelecto material se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales, sin conocerlas ni aprehenderlas." (Averroes, 2003: p. 21).

Es por todas estas razones que Averroes afirmará que "el intelecto se considera «ser en potencia» en un sentido diferente de aquel en que se dice que las cosas materiales son en potencia". Para conseguir pensar la naturaleza de esta "potencia" que no coincide con ninguna de las cosas materiales pero que es algo, y lo es *positivamente* sin tener la naturaleza de la materia, Averroes hará referencia a la imagen a la que recurre Aristóteles para pensar el intelecto material: la de una tablilla capaz de recibir escritura. "La disposición del intelecto material es similar a la de la tablilla que no es afectada por la figura ni se transforma por el hecho de ser perfeccionada por la figura luego de haber estado en la posibilidad de recibirla" (Averroes, 1953: p. 430, en Coccia, E., 2008: p. 19). Por otra parte, la figura de la tablilla sirve en tanto es algo que posee una actualidad propia respecto a la perfección que adquiere, como el

<sup>91</sup> "El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo." (Averroes, 2003: p. 16).

intelecto material, que es una sustancia existente en acto, que en tanto pura potencia no necesita de forma alguna que la sostenga.

### III

Averroes se servirá, para explicar la dinámica del conocimiento, de una analogía con la experiencia sensible. Si la sensación se cumple a través de *dos sujetos*, uno por el cual el sentido deviene *verdadero* (esto es, la cosa percibida fuera del alma) y otro por el cual el sentido es una forma *existente* (esto es, el órgano sensorial), es necesario también que los pensamientos en acto tengan dos sujetos, uno por el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas y otro por el cual los pensamientos son uno de los entes del mundo (se trata del intelecto material). (Cfr. Averroes, 2003: p. 30).

Pero es otra la analogía más importante a tener en cuenta, una analogía a través de la cual Averroes, comentando a Aristóteles, puede pensar la relación recíproca entre el intelecto agente, intelecto material y las formas materiales que deben ser pensadas, convertidas en intenciones universales: el intelecto agente e intelecto material se relacionan recíprocamente en modo similar a cómo se relacionan la luz en el mundo sensible con la transparencia (lo *diáfano*), mientras el intelecto material se relaciona con los fantasmas, con las formas imaginadas, como la transparencia con los colores.

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 aquel intelecto e 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, 2003: p. 40).

El intelecto material es en el pensamiento lo que en la visión es la transparencia, la cual constituye un *tercer término* entre el órgano que percibe y el objeto percibido: es el *medio*, el sustrato en el que puede constituirse lo sensible para que sea luego recibido por el sentido. Del mismo modo, el intelecto material no será el órgano racional del sujeto que piensa, ni tampoco el objeto pensado, sino el *medio*, el receptor absoluto que permite a las formas, a partir de la intervención del intelecto agente, devenir intenciones, puros pensamientos. El intelecto que es en potencia es casi el lugar del pensamiento, no casi la materia" (Coccia, E., 2008: p.225), el espacio inmaterial donde residen todas las intenciones en posibilidad de ser conocidas.

Se comprenderá a partir de lo dicho en el punto anterior por qué se ha hecho referencia, en el título que preside este escrito, de una

*ontología intencional* más que una psicología en Averroes. No se trata, primariamente, de pensar el ser de las intenciones como objetos del sujeto humano en tanto sujeto racional, sino de su existencia pura, en potencia, en el medio o *lugar* separado, eterno y único que es el intelecto material. A diferencia de la modernidad inaugurada por Descartes donde la conciencia es la forma *actual* antes e independientemente de las formas conocidas y pensadas, para la *sciencia* del *anima* aristotélica que Averroes analiza y hace propia, el intelecto material no es nada actual antes de recibir la forma conocida. Y al recibirla, es, como los sentidos respecto a lo que siente, formalmente (aunque no materialmente) inseparable de la intención en acto. Es lo que Averroes llamará el "intelecto teórico" o "adquirido". "Definición de intelecto material: aquello que es en potencia *todas* las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto *ninguno* de los entes antes de concebirlos." (Averroes, 2003: p. 20).

Pero entonces cabe preguntarse ¿cuál es el motivo por el cual se da el pensamiento en el hombre? El motivo es precisamente el mismo por el cual el pensamiento existe en acto: el hombre es quien, a través de la imaginación, puede "desmaterializar" las formas de los entes individuales, puede conformar los fantasmas que el intelecto agente actualizará como intenciones universales en acto en el intelecto material.<sup>92</sup> Todo pensamiento en acto se vuelve así pensamiento de un sujeto particular, que es el que siente, imagina, y permite al intelecto agente conformar la intención universal.

Es entonces el fantasma el que permitirá el paso de lo sensible a lo inteligible, de la forma en su existencia individual concreta a la intención universal, al "intelecto especulativo que no es sino la perfección del intelecto material por medio del intelecto agente" (Averroes, 2003: p. 22). En otras palabras, si bien el intelecto sólo está unido según su operación a los hombres singulares, tiene una relación de estrecha dependencia con el género humano en su totalidad, es decir, con la eterna capacidad humana de producir fantasmas actualizables como inteligibles en el intelecto. Es por ello que lo que se genera y se corrompe no son las intenciones en su forma de puras posibilidades, sino la relación entre la intención de algo y los individuos humanos. En palabras de Averroes:

Si se consideran estos inteligibles en tanto que son entes en sentido absoluto -es decir, en tanto son en potencia en el intelecto material y susceptibles de ser actualizados por el

92 La facultad imaginativa ayuda "a presentar la imagen de la cosa sensible, para que capte la potencia racional abstracta y extraiga la intención universal, y luego la reciba y la comprenda" (Averroes, Commentarium Magnum... p 419, en E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*, p. 313.)

género humano en su totalidad-, y no respecto a un individuo, en verdad se dice que son eternos, y no son pensados unas veces sí y otras veces no, sino siempre. Su ser es como un punto intermedio entre el ser fugaz y el ser permanente. (Averroes, 2003: p. 37).

#### IV

Hemos expuesto, a lo largo de este trabajo, los fundamentos y elementos principales de la paradoja de Averroes expresada en el cuento de Borges. El carácter efímero, particular, digamos *personal* de los pensamientos tiene otra cara cuando se lo mira desde la perspectiva del hombre genérico. Desde esta perspectiva, el pensamiento es eterno, inmutable e *impersonal*. Esto se debe a que las intenciones “existen” en potencia en el intelecto material (único, eterno y separado de los hombres) y son susceptibles de ser actualizadas no sólo a partir de la imaginación de un hombre particular sino de cualquier hombre en general. De ahí que el Averroes de Borges no haya desaparecido cuando éste dejó de pensarlo, de imaginarlo, de escribir un cuento sobre él; sólo se encontraba suspendido en ese medio inmaterial que es la sustancia de todos los pensamientos, suspendido y esperando...¿a quién sino al lector?

#### Bibliografía

- Aristóteles, 1999, *Acerca del alma*, III, Madrid, Gredos.  
1995, *Segundos analíticos*, en *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid.  
2007, *Categorías*, en *Tratados Lógicos*, Madrid, Gredos.  
Averroes, 2003, *Gran comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, III, trad. Martínez Lorca, A. “Averroes Tafsir del alma: sobre el intelecto”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 17, pp. 9-61, Departamento de Filosofía UNED, Madrid.  
1953, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, edición F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, en E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*.  
Borges, J. L., 2000, *La busca de Averroes*, en *El aleph*, Madrid, Alianza.  
Coccia, E., 2008, *Filosofía de la imaginación, Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.  
De Libera, A., *El universal según Avicena*, trad. De *La querelle*, 2005, pp. 177-201.  
García Marqués, A., 1987, *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos*, en *Anuario Filosófico*, vol. 20, pp. 73-103, Madrid.  
Porfirio, *Isagoge*, 1973, versión española de C. M. Herrán, E. La Croce y M. Riani, Cuaderno de filosofía, n.º 19, pp. 139-197, Madrid.

## LA VERDAD, ENTRE LA POSESIÓN Y EL CONSENSO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Robeiro González  
Universidad Pontificia Bolivariana

#### Resumen

La verdad en la política está configurada a través del discurso, en ella los hombres encuentran un lugar en común y la manera de construirla; cuando esto no se logra y, en vez de considerarla como construcción, es asumida como única y es impuesta, da paso al surgimiento de la violencia, puesto que en el hecho de asegurar la superioridad sobre el otro a través de una subordinación aparentemente natural, será el motivo por el cual se legitima la violencia como una interpretación de la fuerza como dinámica de lo político, utilizando medios para un fin, ahí es donde radica la naturaleza de la violencia en la naturaleza de la razón instrumental.

#### Abstract

Truth in politic is configured through the speech; within truth men find a common place and the way to build it. When this is not reached, and truth is not considered a construction, but as unique and imposed away from the speech itself, then violence comes up in society. Only with the will of being superior to the other with the excuse of a natural subordination, violence is legitimized as an interpretation of the pure force as a political dynamic, which uses means for an end. There is materialized the violence's nature in the instrumental reason's nature itself.

**Palabras clave:** verdad – política – consenso – imposición – violencia - H. Arendt

**Keywords:** truth – politic - agreement – imposition – violence - H. Arendt

#### Introducción

La preocupación del pensamiento de Occidente ha estado anclada en la definición y en la conceptualización, actividad que se ha encaminado a asignar significado y sentido a la realidad. Esta acción ha conducido a la representación del mundo y al esclarecimiento de la validez de dichas representaciones: “Pues después de todo las cosas me son dadas siempre como representaciones, y por tanto estoy midiendo representaciones con representaciones”. (Heidegger, 2004: 61). Esta actitud ha dirigido en el hombre esa vocación de comprender el mundo y permitir identificar lo que se ha reconocido como plausible, que a su vez ha logrado la aceptación de quienes