

Deseo ingobernable. Una lectura de La Ciudad ideal de Al-Farabi, XX-XXIII

UNGOVERNABLE DESIRE. A READING OF AL-FARABI'S VIRTUOUS CITY, XX-XXIII

*Kamal Cumsille Marzouka**

RESUMO

En el presente trabajo se propone que, en la noética de la Ciudad ideal de Al-Farabi, que está contenida entre los capítulos XX a XXIII, se plantea una teoría sobre el deseo que, lo concibe como un medio y separado de los hombres, al igual que el intelecto. De este modo, el hombre no sería agente de su pensamiento como tampoco de su deseo, de manera que, desde este punto de vista filosófico sería impropio plantear la antropología de un individuo que expresa su deseo en un interés. En primer lugar, se comenta la descripción que hace Al-Farabi de las potencias del hombre en tanto animal; en segundo y tercer lugar, se repite el mismo ejercicio con los capítulos dedicados a la potencia del pensamiento y el proceso del conocer; por último y en cuarto lugar, se analiza la estructura del deseo que plantea la noética de la obra farabiana, en lo que llamamos “deseo impersonal”, es decir, que no pertenece a una “persona”. Y es de este modo que, se concluye con la idea de la presencia de una noción del deseo que permite concebir la imposibilidad de gobierno del individuo animal ejemplar de la especie humana, puesto que su condición es la de una pura potencia que no puede acabar en ningún acto. PALAVRAS-CHAVE: Al-Farabi; intelecto; potencia; deseo.

ABSTRACT

In this paper it is proposed that, in the noetics of Al-Farabi's Virtuous City, which is contained in chapters XX to XXIII, there is a theory about desire that conceives it as means and separated from men, the same as intellect. Thus, man would not be agent of his thinking nor his desire, so that, from this point of view it would be inappropriate to raise philosophical anthropology of an individual who hopes for an interest. First, we deal with the description given by Al-Farabi of the powers of man as animal; in second and third place, it is repeated the same exercise with the chapters devoted to the power of thought and the process of knowing; lastly and fourthly, is analysed the structure of desire contained in the noetics of Al-Farabi's work, in what we call “impersonal desire,” that is, not belonging to a “person”. And so that concludes with the idea of the presence of a notion of desire that allows us to conceive the impossibility of government of the individual animal exemplary of humankind, since their status is that of a pure potentiality that cannot be finished in any act.

KEYWORDS: Al-Farabi; intellect; potentiality; desire.

* Universidad de Chile - UCh, Santiago, Chile. kacumsil@uchile.cl

Introducción

Mi título se debe a una lectura muy particular que quiero ofrecer de la noética de la *Ciudad ideal* de Al-Farabi, que está contenida entre los capítulos XX a XXIII. Aquí, según la lectura que queremos proponer, se plantea una teoría sobre el deseo que, lo concibe como un medio y separado de los hombres, al igual que el intelecto. De este modo, el hombre no sería agente de su pensamiento como tampoco de su deseo, de manera que, desde este punto de vista filosófico sería impropio plantear la antropología de un individuo que expresa su deseo en un interés, que es como Foucault muestra al sujeto de la *gubernamentalidad*. Es por ello que, hablamos de un “deseo ingobernable”- que, en realidad quiere decir sujeto ingobernable-, porque un individuo cuyo deseo no es expresable en un interés, lo hace precisamente ingobernable en el sentido de la gubernamentalidad foucaultiana.

Nuestro trabajo requerirá del siguiente recorrido: en primer lugar, comentaremos la descripción que hace Al-Farabi de las potencias del hombre en tanto animal; en segundo y tercer lugar, haremos el mismo ejercicio con los capítulos dedicados a la potencia del pensamiento y el proceso del conocer; por último y en cuarto lugar, analizaremos la estructura del deseo que plantea la noética de la obra farabiana, en lo que llamamos “deseo impersonal”, es decir, que no pertenece a una “persona”. Y es de este modo que, se concluye con la idea de la presencia de una noción del deseo que permite concebir la imposibilidad de gobierno del individuo

animal ejemplar de la especie humana, puesto que su condición es la de una pura potencia que no puede acabar en ningún acto.

Las potencias del hombre

Necesariamente para abordar la noesis de la *Ciudad ideal*, debemos comenzar por la lectura del capítulo que define su objeto, este es: las partes del alma humana y sus potencias. Escribe Al-Farabi:

“Cuando nace el hombre, la potencia que primero aparece en él, es aquella por la que puede alimentarse –la potencia *nutritiva*, *al quwwa al ghadiyyah* -. Después de esta aparece la potencia con que percibe los objetos del *tacto*, v.gr., el calor, el frío. Después, el sentido del *gusto*, del *olfato*, del *oído* y el sentido propio de los colores y visibles, como v.gr., los rayos de luz. Con tales sentidos se despierta un apetito o tendencia respecto del objeto percibido, deseándolo o aborreciéndolo. Después de estas se desarrollan otras potencias para **conservar las huellas** de los **sensibles** aun después de cesar la observación de los sentidos (externos). Tal es la *imaginativa*, de la cual también es propio componer unos sentidos con otros –así como también separarlos y dividirlos– con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado. Después de esto se desarrolla la *potencia racional* con la que puede el hombre conocer los inteligibles y distinguir entre lo bueno y lo malo y es la misma que hace posibles las artes y las ciencias. También con ella va asociado un apetito o tendencia¹ hacia lo que se ha conocido². (...)

Tenemos en primer lugar, una descripción de las potencias de lo

1 Nuzu' nahw, Deseo intencional. En dos notas sucesivas se explica el porqué de esta preferencia.

2 Al-Farabi, La ciudad ideal. Traducción de Manuel Alonso. Introducción de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1995.p.55

que se dice “el alma”³ al más puro estilo aristotélico, así, nos presenta a las potencias: nutritiva, que como dice Al-Farabi, es la primera que viene cuando nace el hombre, porque cuya función es la de alimentarse; la sensitiva, cuya función es percibir los sensibles externos a través de los sentidos; imaginativa, cuya función es guardar las huellas de los sensibles percibidos una vez desaparecida la sensación percibida a través del sentido del que se trata, también tiene la función de componer o dividir los sensibles, dice Al-Farabi, composiciones unas veces verdaderas y otras falsas y, va ligado a esta potencia un deseo hacia lo imaginado; racional, con ella podemos conocer los inteligibles, distinguir entre lo bueno y lo malo, y hace posible, según Al-Farabi, las artes y las ciencias, y también lleva ligado un deseo, una cierta tendencia hacia lo conocido.

La potencia sensitiva (*quwwa al-hassa*) tiene también una potencia dominante y otras potencias que le sirven. Estas últimas son los cinco sentidos bien conocidos de todo el mundo y van divididos en los dos ojos, en los dos oídos y los demás sentidos externos. Cada uno de estos cinco sentidos percibe un sensible característico. La potencia predominante será aquella que perciba ella sola todo lo que los cinco sentidos juntos pueden percibir, pues estos cinco sentidos no son más que los que sirven para avisar a aquel y los encargados de darle noticias, cada uno de ellos, está

3 Y lo ponemos entre comillas porque según nuestra lectura, la existencia de una sustancia llamada alma, no se encontraría en Al-Farabi. Ahora, esto es algo que, simplemente no es claro, pero más tarde, Avempace –gran farabiano y primera referencia filosófica para Averroes- será claro en decir que el alma no es más que “la entelequia de un cuerpo natural orgánico” (Avempace, Libro sobre el alma. Madrid: Trotta, 2007.p.23). Algo parecido se puede deducir del capítulo de Al-Farabi pero no de modo tan explícito como en Avempace.

encargado de un género de noticias, a saber, de las noticias de una de las regiones de su principado. Su dominio total se parece al de un rey a quien llegan las noticias de todos los distritos y provincias de su reino mediante los encargados de dárselas. El principado de todos estos miembros reside también en el corazón.

La potencia imaginativa (*quwwa al-mutajayalah*) no tiene suministradores repartidos por diversos miembros, sino que más bien es una sola y reside igualmente en el corazón. Conserva los sensibles aun cuando ya no estén presentes a los sentidos y es como el juez natural de los sensibles y éstos se dejan juzgar por ella. La imaginación separa unos sensibles de otros y los compone de diferentes maneras coincidiendo unas veces con los sensibles de los sentidos externos y discrepando otras.

La potencia racional (*quwwa al-natiqa*) no tiene, entre los miembros u órganos, ni suministradores ni sirvientes que sean de su misma especie; más bien ejerce su predominio sobre todos los objetos de la potencia imaginativa.

En cada género, la potencia principal manda y es mandada. La potencia racional manda a la imaginativa, esta manda a los sentidos y estos a la potencia nutritiva.

El apetito (*quwwa al-nuzu'iyah*) ama y aborrece o detesta y es también potencia principal y tiene otras a su servicio. Con esta potencia va unida la voluntad o querencia, pues la voluntad no es más que una tendencia o para acercarse a lo que percibe o, al contrario, para alejarse de lo que percibe, ya provenga de la percepción de los sentidos, ya de la imagina-

ción, ya de la potencia racional. Ese apetito decide sobre lo que conviene tomar o dejar. El apetito unas veces desea conocer algo, otras veces desea hacer algo, ya sea utilizando todo el cuerpo, ya sea utilizando tan sólo algún miembro. Se origina siempre el apetito en la potencia principal de tendencia. Las acciones corporales son ejecutadas mediante las potencias que sirven al apetito. Tal potestad se halla distribuida por los miembros que están preparados para ejecutar con ella aquellas acciones (...).

La potencia sensitiva, tiene una potencia dominante y tiene también otras que le son subordinadas –los cinco sentidos-, y el centro de esta potencia reside en el corazón. La potencia imaginativa, nos dice Al-Farabi, es una sola y no tiene suministradores –así como los sentidos a la facultad sensitiva-, y también reside en el corazón. Ésta también conserva los sensibles cuando han desaparecido para los sentidos, y es además como el juez natural de los sensibles y a la vez, éstos se dejan juzgar por ella, sostiene Al-Farabi. Esto es, los sensibles se dejan intervenir y tomar forma por razón de nuestras sensaciones (escultura, decoración, música, perfumería, vestimenta, etc.). También es parte de la descripción de la imaginación el componer y dividir los sensibles de diferentes maneras, unas veces –dice- coinciden con los sensibles externos y otras no. Esta última afirmación, a diferencia de la primera sobre esta función de la imaginación –esto es, que las composiciones y divisiones a veces son verdaderas y otras falsas-, abre la posibilidad de crear cosas que no existen en la naturaleza, para producirnos sensaciones que nos son agradables, en la medida en que en las composiciones y divisiones de la imaginación no de-

penden de pretensión de verdad alguna, sino solo de su coincidencia con los sensibles o no. La potencia racional, al igual que la imaginación, es una sola y no tiene suministradores, tampoco tiene nada de su especie por los miembros del cuerpo dice Al-Farabi, y lo que parece distinguirla según su descripción, es que su función es ejercer el predominio sobre los objetos de la imaginación. Esto es, en la medida en que logra comprenderlos, y, esto significa conocerlos de modo inteligible, luego se es capaz incluso de crear cosas que los imitan o símiles, o bien, de reproducir sensaciones que nos producen placer, como decíamos arriba. Lo que significa que, porque razonamos, podemos ser incluso más hipersensibles; tener más intensidad en nuestras sensaciones e imaginación.

En cada género, prosigue Al-Farabi su descripción, la potencia principal manda y es mandada, así: la racional sobre la imaginación, ésta sobre la sensación, y esta última sobre la nutritiva. Luego de esto, el Segundo Maestro introduce un elemento ético que es potencia principal. Es algo que ama o aborrece, que es una potencia principal y tiene otras a su servicio. ¿De qué se trata? Veíamos que Al-Farabi situaba en la sensación, en la imaginación y en el pensamiento algo que va ligado a la percepción, y que es necesario como medio para que el acto se realice, ese algo, en la traducción española sobre la que estamos trabajando aparece como “apetito” lo que en el texto árabe es *al quwwa al-nuzu’iyyah*. *Nuzu’* significa tendencia, inclinación, posición, parecerse a, desear. Ahora, *quwwa al-nuzu’iyyah* podríamos traducirlo entonces como “potencia de desear, del deseo”.

Diríamos entonces: la potencia del deseo –que es un medio que va ligado a las percepciones y que es necesario para que éstas se realicen es la tendencia para acercarse a lo percibido (en tanto deseable) o alejarse (en tanto no es deseable), ya provenga la percepción de las sensaciones, de la imaginación o de la razón. Finalmente, es el deseo lo que decide sobre lo que tomamos o dejamos, y de esto podemos sacar una conclusión muy interesante. Se trata de que, la noesis farabiana es desde un comienzo, también una ética, es decir, consiste en definir las potencias del animal hablante, pero le acompañan dos cosas decisivas: 1. Esta noesis que busca develar las potencias humanas, nos enseña que hay *otra* potencia (además de las descritas del alma humana), que es un medio puro que va ligado a ciertos actos de tres de las facultades (sensitiva, imaginativa y racional), que es el deseo. 2. Es el deseo el que decide sobre lo agradable o desagradable, lo que conviene y no conviene conocer, lo bueno y lo malo. Al-Farabi en ocasiones, atribuye esta función a una de las de la imaginación, cuando se refiere a ella como el juez natural de los sensibles, sin embargo, después vemos cómo introduce esta otra potencia, *la potencia del deseo*, que en cuanto tal, ama y aborrece lo que desde el exterior la interpela, y por lo tanto, es esta potencia como un *deseo intencional*⁴ (lo que en la tra-

4 Nuzu' nahw. Esta expresión, que es traducida como “apetito o tendencia” y que quiere señalar el deseo que necesariamente acompaña a un acto perceptivo para que se realice, hemos propuesto además de dar a nuzu' su carácter de deseo y quwwa al-nuzu'iyyah – potencia del deseo o de desear, hay un problema con el termino nahw. Uno de sus significados, es intención, por lo que no decidir sobre este término, tiene que ver con la modernidad de la traducción, es decir con un asunto del paradigma de pensamiento bajo el cual se recibe el texto, y no con un tema lingüístico, o sea, se trata de algo filosófico, no lingüístico. Hablamos de una traducción moderna, en la que hemos visto, en varias ocasiones se traducen términos que no tienen el sentido moderno e intentan adaptarse, como el caso de

ducción se señalaba como apetito o tendencia), lo que hace que nosotros tomemos un determinado camino en cuanto a la búsqueda de los objetos e inteligibles que nos proporcionan la felicidad.

Veamos cómo termina este capítulo que da inicio a la parte noética de la *Ciudad ideal*:

El conocimiento de una cosa es unas veces de la potencia racional, otras de la imaginativa y otras de los sentidos externos. Cuando el apetito versa sobre el conocimiento de un objeto que la potencia racional debe percibir, entonces el acto con el que uno obtiene lo que desea, depende de otra potencia que se relaciona con la racional. Tal es *la potencia de pensar*,⁵ [*o del pensamiento- (quwwa al fikriyyah)*] de la cual depende la

umma como nación, u otros. En este caso nos enfrentamos a otra cosa, nos enfrentamos a un esfuerzo del traductor por encontrar una palabra que reflejara lo subjetivo que significa el acto de percibir, y es por eso que se usa apetito en lugar de intención que puede ser más literal. Pero resulta que intención no solo tiene un sentido más literal, sino que hablar en la noesis farabiana de que para que se completen los actos sensibles, imaginados o pensados, es necesario un medio, que es como una inclinación hacia el objeto, que se llama intención, es recordar ese lenguaje filosófico que, según Coccia se armaron en su contra, desde el mundo tardo antiguo, no solo el poder político, sino también la teología, y en la modernidad fue la filosofía la que por unanimidad intentó eliminar bajo la idea cartesiana de que nada hay entre los sujetos y las imágenes. “Solo la prohibición de la especie intencional permitió hacer coincidir al sujeto con el pensamiento (y lo pensado) en todas sus formas” (Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea: 2010, p.16). Es por ello que para nuestra lectura queremos proponer la traducción más literal de intención, que además de ser más literal, corresponde más al modo de pensar farabiano. “Una intención –dice Coccia- es una astilla de objetualidad infiltrada en el sujeto; a la inversa, esta expresa al sujeto en tanto proyectado hacia el objeto y la realidad exterior, no psíquica (literalmente hablando tendido hacia ellos). Si es gracias a estas especies que podemos sentir, y pensar, toda sensación y todo acto de pensamiento demostrarán por cierto no la verdad del sujeto ni su naturaleza, sino la existencia de un espacio en el que sujeto y objeto se confunden” (Idem.. p.17).

5 Esta es una intervención nuestra. En la traducción de Manuel Alonso dice “Tal es la cogitativa...” véase nota del T. ibid p. 58. La intervención se debe a un motivo filosófico

reflexión, la consideración, meditación e invención. En cambio cuando el apetito versa sobre el conocimiento de un objeto que percibe por los sentidos externos, aquello con que se obtiene el acto, se compone a la vez de actos corpóreos y de actos psíquicos⁶, por ejemplo en aquel que se esfuerza en ver algo, el cual primeramente levanta los párpados, dirige luego la vista hacia el objeto que desea ver y si el objeto está lejos, marchamos hacia él, y si está debajo de algo que impide verlo, apartamos eso con las manos. Todas estas acciones son corporales, pero las percepciones sensitivas en sí son del orden psíquico⁷. Otro tanto se diga de los demás sentidos.

Cuando se desea imaginar algo, se puede eso obtener de varios modos. Primeramente mediante la potencia imaginativa, como se imagina el objeto que se espera y aguarda, o como se imagina una cosa ya pasada, o cuando se quiere volver a imaginar un objeto que la imaginación había compuesto. En segundo lugar, mediante las sensaciones que a la potencia imaginativa presentan un objeto cualquiera. Se imagina este como algo temeroso o como algo que se espera, o como algo que se presentará mediante la acción de la potencia racional. Tales son las potencias del alma” (Cap. XX, pp. 55-59).

importante. Fikr significa pensamiento, por lo tanto, traducir quwwa al fikriyyah como potencia “cogitativa” es poner, en el lugar en donde se quiere decir “del pensar, o del pensamiento”, “del cogito”, poniendo así un latinismo ajeno al paradigma de pensamiento del filósofo que tratamos, y que por lo demás, hace leer el texto de otra forma.

⁶ En el texto árabe dice Nafsani, que corresponde más a espiritual o intencional (por cierto, en el contexto filosófico, el diccionario admite todos estos significados). Al-Farabi. *Al madina al fadilah*. Beirut: Dar wa Maktaba al Hilal, 1995.p89. El diccionario consultado ha sido el de Federico Corriente, de editorial Herder (1991).

⁷ Léase espiritual o intencional nuevamente

Dos cosas podemos desprender de estos dos últimos pasajes que, componen el capítulo en que Al-Farabi describe las potencias del “alma” humana: 1. Al igual que a la imaginación y a la sensación, que llevan ligado un deseo por lo percibido, cuando esto ocurre con un objeto que debe percibir la facultad racional, entonces, la *potencia del deseo* adquiere el nombre de *potencia del pensamiento*. Es decir, es la potencia del pensamiento (literalmente: *quwwa al fikriyyah*), el medio puro que hace posible que la facultad racional perciba los objetos que le son propios. La *potencia del pensamiento*, es lo que nos hace buscar el conocimiento de algo y rechazar el de algo otro, o bien, tomar una posición (*nuzu'* significa también posición, además de deseo o tendencia), frente a lo conocido. Es esta potencia la que hace posible según Al-Farabi las artes y técnicas (*al sana'at*⁸) y los saberes y las ciencias (*al-'ulum*). 2. En segundo lugar, en la medida en que la función de la facultad racional es ejercer el predominio sobre los objetos de la imaginación, ya descrita la *potencia del pensamiento*, que es a través de la cual la facultad racional se acerca a los objetos – que son en definitiva los de la imaginación, pero bajo su predominio-, entonces Al-Farabi procede a describir los modos de acuerdo a los cuales la imaginación tiene lugar. Primero, nos dice, cuando tiene lugar el recuerdo o la espera, es decir, cuando se evoca una cosa pasada, o cuando se quiere volver a imaginar algo que la imaginación imaginó antes o haya ya compuesto. Segundo, tiene lugar cuando, mediante los sentidos, un objeto cualquiera interpela a la imaginación, a veces, dice Al-Farabi,

8 Sana' es sobre todo técnica, fabricación, con esto Al-Farabi se refiere a las artes.

se le presenta como temeroso, y otras como esperado. También hay otras que se presentan difusas ante la imaginación de manera tal que se espera la acción de la facultad racional, y por ende la mediación del deseo como *potencia del pensamiento*.

La *potencia del pensamiento*, que es el medio a través del cual tiene lugar el razonar (el llevar las sensaciones de la imaginación al nivel de la decisión y de la expresión del lenguaje), es el mismo deseo que mueve a la imaginación, porque de hecho, la función de la facultad racional, es decir, el motivo por el cual la facultad racional se relaciona con el intelecto agente, es para recibir información inteligible sobre los objetos sensibles que la interpelan a través de las sensaciones exteriores y la imaginación. La *potencia del pensamiento* es la que nos mueve hacia la felicidad. Porque la felicidad se halla en el mundo sensible, en el mundo de las cosas que nos interpelan. Pero la inteligencia y la *potencia del pensamiento* son los medios por los cuales sabemos de la sensación que experimentamos en la medida en que somos capaces de formarnos una imagen de ella, y llevarla a la expresión del lenguaje. En los pasajes que siguen, veremos cómo esta *potencia del pensamiento* –que es tan plástica (es tal la multiplicidad que puede recibir) y sin tiempo como la materia común-, es tan corporal y tan material, que incluso depende de cierta temperatura y textura.

La potencia del pensamiento

“La potencia nutritiva principal es como la materia de la potencia sensitiva

principal, mientras que la sensitiva viene a ser su forma. La sensitiva principal a su vez es como la materia de la imaginativa, mientras que la imaginativa viene a ser su forma. La imaginativa principal, es la materia de la racional principal mientras que la racional viene a ser su forma, pero ya no puede ser materia de otra potencia sino que **es como la forma de todas las formas precedentes**. El apetito es un concomitante de la de la potencia sensitiva principal, de la imaginativa y de la racional, como el calor proviene del fuego una vez que queda constituida la substancia del fuego.

El corazón es un miembro principal a quien no domina ningún otro miembro del cuerpo. Le sigue inmediatamente el cerebro que también es miembro principal, pero su principalidad no va en primer lugar sino en segundo lugar, porque sobre él predomina el corazón y él predomina sobre todos los demás miembros. El cerebro está al servicio del corazón y al servicio del cerebro están todos los demás miembros, en cuanto naturalmente tiene como fin el corazón. Sirva de ejemplo el mayordomo que sirve al señor de la casa y a él le sirven todas las demás gentes de la casa, y en ambos casos se procede según la intención del dueño. El cerebro substituye al corazón, está en su lugar, le reemplaza y **se acomoda a lo que el corazón no podría acomodarse**. Así, está el cerebro al servicio del corazón en sus más altas funciones. Es el corazón la fuente del **calor natural congénito** (*harar al-gharizi*) y de ella corre por los demás miembros que de ese modo lo reciben y en virtud del **espíritu vital natural** (*ruh al hayawani al gharizi*) corre por las arterias y así en virtud del calor que el corazón expende y reparte, se conserva el calor natural congénito en todos los miembros. Mas el cerebro es el órgano que distribuye el calor

equitativamente atemperado, aunque la eficacia le ha de venir del corazón, de modo que el calor que debe llegar a cada miembro venga en su justa y atemperada y conveniente medida. Tal es la primera función del cerebro y el primero y más general servicio que hace a todos los miembros. De aquí que los nervios sean de dos clases: primeramente unos son instrumentos u órganos que sirven a la potencia sensitiva principal residente en el corazón, **dándoles virtud para moverse con movimiento voluntario**⁹. El cerebro sirve, pues, al corazón prestando su ayuda a los nervios de la potencia sensitiva para que sus funciones continúen dando el suministro necesario para velar por su conservación. El cerebro sirve también al corazón prestando su ayuda a los nervios del movimiento voluntario **para que sus funciones continúen dando a los miembros orgánicos el movimiento voluntario que sirve al apetito residente en el corazón**¹⁰. Las raíces de muchos de estos nervios que salen del cerebro mismo, van cubiertas con lo que conserva sus potencias, mientras que muchas otras de esas raíces nacen de la médula espinal. Por su parte superior, la médula espinal se une con el cerebro, el cual de consuno con la médula presta su ayuda a los nervios. **De aquí que la función de la potencia imaginativa sólo tiene lugar cuando el calor del corazón le viene en una medida determinada.** Del mismo modo **el pensamiento de la potencia racional se da únicamente cuando**

9 Aquí es impresionante lo diferente de la traducción, en árabe dice: "...al-quwwa al hissa al ra'isiyyah al-lati fi al-qalb fi inna yuhiss kul wahed minha al hiss al jass bi-hi ", p.88 texto árabe. Traducción propuesta: "...potencia sensitiva principal residente en el corazón, que siente como si sintiera cada una de las sensaciones particulares (de los órganos)".

10 Esta frase en el texto árabe es anterior a la que la precede, y además dice lo siguiente: "wa al-'ajir alat al-'Da' al-lati tujaddim al-quwwa al-nuzu'iyah al-lati fi al-qalb", según nosotros esto sería:" y el último instrumento de los miembros que sirve a la potencia del deseo que está en el corazón".

el calor le viene con cierta medida determinada, esto es, en la propia de su acción. Otro tanto se diga de la conservativa (de las formas) y de la memorativa respecto de sus objetos. (...) El calor no viene del corazón en esa medida que convendría a las acciones propias. Para esto el cerebro, frío naturalmente y húmedo, lo proporciona respecto de los otros miembros. **En el cerebro se da también una potencia espiritual o intencional**¹¹ por la que el calor del corazón se distribuye en una medida justa y determinada. Como los nervios que sirven a la potencia sensitiva (sensitivos) y para el movimiento (motores), son de naturaleza térrea y quedan fácilmente secos, exigen el ser humedecidos y tener **cierta blandura** que les facilite el alargarse o encogerse. Los nervios que sirven a la potencia sensitiva, necesitan además el **espíritu natural congénito**¹² que en manera alguna puede contener humo. Ahora bien, el espíritu natural congénito que corre por las partes del cerebro, es de esta condición. (...) De ahí pasa a los miembros cierta humedad que los conserva blandos y muelles y así se conservan las potencias *intencionales* (o bien *espirituales*)¹³. (...) Toda potencia que reside en un miembro debe ejercer una acción corpórea, en virtud de la cual el miembro emite cierto cuerpo que se dirige a otro cuerpo. Para esto

11 La cursiva indica intervención nuestra, y reemplaza el término propuesto por nosotros en lugar de la traducción española que “energía psíquica” es lo que se traduce por “Quwwa nafsaniyyah” que dice en el texto árabe (p.89). Esto podría más bien traducido como potencia espiritual o intencional.

12 En el texto árabe, la expresión aquí traducida por “espíritu natural congénito” es “al-ruh al gharizi”.p.90. Gharizi significa: natural, innato, instintivo, espontáneo. De manera que en la traducción lo de congénito está de más. Y por otro lado, también podría traducirse por espontáneo por ejemplo, en lugar de natural, que en el lenguaje de los filósofos árabes clásicos corresponde más a Tabi’.

13 Nuevamente intervención nuestra, el texto español dice “potencias psíquicas”, y nosotros estamos usando lo que hemos propuesto traducir por “nafsaniyyah”.

es necesario o que este otro cuerpo esté unido con el primero al modo como muchos nervios se unen con el cerebro o con la médula o que al menos tengan ciertos canales y vías que los unan a los miembros y por los cuales correrá o circulará aquel cuerpo. (...) Los objetos exteriores producen en las potencias sensitivas auxiliares las representaciones (*rusum*) de los sensibles. Los sensibles de distintas especies percibidos por los cinco sentidos convergen todos en una potencia sensitiva principal. De esos sensibles producidos en estas potencias se originan las representaciones (*rusum*) de los fantasmas (*al-mutajayalat*) en la potencia imaginativa, en la cual se conservan, aun desaparecida la constatación de los sentidos externos. La imaginación como juez los examina; unas veces separa unos de otros, otras veces los compone entre sí en tantas especies de composiciones que no se pueden contar; y unas veces son falsas y otras verdaderas” (Cap.XXI, pp.60 y 67).

Lo primero que habría que preguntarse después de la lectura de estos pasajes del capítulo que versa sobre cómo las potencias anteriormente descritas forman una sola alma, es precisamente: ¿cuál es la sola alma que forman todas las potencias?

Este capítulo es oscuro, además, el mismo Al-Farabi usa indistintamente conceptos para indicar ciertas cosas que tienen que ver con lo espiritual, lo motor, lo innato, instintivo, etc. De lo que se trata es de la fuente física, material y corporal –el corazón-, que a través de cierta temperatura innata (*harara al-ghariziyyah*), cuyas medidas son transmitidas a los órganos por el cerebro, se mezcla con una sustancia inmaterial, que

es un espíritu innato (*al-ruh al-gharizi*). Se trata en definitiva del núcleo físico o material en el que puede fundarse toda noesis y toda ética, lo que significa poder pensar una imagen del hombre y un gobierno de sí y de los otros que sea tan plástico como los son nuestros sentidos, nuestra imaginación y nuestro pensamiento. El cómo ocurre esto, o bien, el cómo esta posibilidad la abre la filosofía de Al-Farabi es lo que nos venimos proponiendo tratar en este trabajo.

Cada potencia principal, dice Al-Farabi, es materia de la que le sigue en grado superior, siendo esta su forma, es decir, la nutritiva es materia de la sensitiva y esta es su forma, y lo mismo con la imaginativa respecto a la potencia racional. Sin embargo, con esta última ocurre algo, ésta no puede ser materia de nada, y es, dice, “como la forma de todas las formas precedentes”. ¿Qué quiere decir con esto? Pues ya habíamos visto antes que, en realidad, la función de la facultad racional es predominar sobre los objetos de la imaginación que a la vez ha recibido de las sensaciones, les da forma, los entiende, formándose imagen y concepto de aquellos objetos. Es por ello que no puede ser materia de nada, y efectivamente es la potencia en que podemos reunir la mayor cantidad de objetos percibidos. El deseo, nos dice luego, viene a ser un concomitante de las potencias sensitiva, imaginativa y racional, una especie de potencia auxiliar, no en el sentido que lo son los sentidos para la sensibilidad, que informan de algo. Estas potencias auxiliares, el deseo, la *potencia del pensamiento*, son potencias que nunca obran, son solo medios puros que ayudan a otras potencias a tender hacia los objetos que le son propios, y

a la vez, la potencia que es ayudada, digamos la facultad, tampoco puede obrar sino es mediante la ayuda de la potencia auxiliar. Es decir, no basta con la imaginación y lo imaginable para poder imaginar, debe haber un deseo de imaginar que nos aproxime hacia los objetos imaginables. Lo mismo con la facultad racional, pues no basta con esta y la existencia de objetos que esta puede percibir y formar concepto de ello, sino que es necesaria la mediación de algo, la ayuda, lo que es el deseo de conocer, la *potencia del pensamiento*. Este deseo, que es lo que produce la tendencia hacia el objeto de pasión, Al-Farabi lo ejemplifica en el calor que proviene del fuego. Y es que el tema físico y corporal no viene aquí solo por analogía, pues efectivamente para Al-Farabi pareciera ser que la fuente de la sensación de lo vivo (que luego representamos en imágenes y pensamos) fuera de hecho una especie de calor, una temperatura que debe tener una medida justa respecto de la acción propia de cada cuerpo. El calor del que se habla tiene su fuente en un miembro del cuerpo, el corazón¹⁴. Este sería entonces el miembro principal, sin embargo, hay otro miembro principal, que es el cerebro, que es menos principal que el corazón en cuanto sirve a aquel, y más principal que los demás en cuanto los manda. Porque, si bien, el corazón es la fuente del calor innato (*al hararat al-ghariziyyah*), es el cerebro, los sesos¹⁵, el órgano encargado de distribuir a los demás

14 Queremos señalar que no es relevante para esta investigación la validez médica de las teorías sobre el corazón y el cerebro actualmente, sino más bien el sentido filosófico, de ser capaz de pensar al hombre desde su fuente sensible, y desde su confusa naturaleza entre ser material e inmaterial, cuerpo e imagen.

15 Aclaremos esto porque el texto árabe habla claramente de dimagh, cerebro como seso, no como intelecto que en árabe moderno se tiende a equiparar con la palabra 'aql, que para los filósofos árabes clásicos significaba intelecto, que obviamente no es lo mismo

miembros el calor proveniente (en exceso) del corazón, en la proporción justa para su acción propia. El corazón es así, la fuente del calor innato que hace que corra por los órganos lo que Al-Farabi llama *al-ruh al-hayawani al-gharizi*, que en la traducción aparece como “espíritu natural vital”, que da el sentido de “vital” a algo que claramente significa “animal”, propio del animal, es *hayawani*. Esto es, el corazón sería la fuente del espíritu animal innato, que es algo que tiene lugar a través de la recepción de informaciones sobre los sensibles externos, los cuales son percibidos gracias al servicio del cerebro, que es según Al-Farabi, como un gobernador que envía noticias sobre su principado al rey. Es así como la imaginación y el pensamiento tienen lugar solamente cuando a sus potencias les es enviado el calor en la medida justa y propia de la acción.

En fin, el cerebro tiene esta propiedad porque es húmedo y por lo mismo blando, es decir, plástico, puede acomodarse a lo que el corazón no puede, y puede con más facilidad encogerse o alargarse. Es flexible, tiene elasticidad, plasticidad. Es por ello que hace posible que los sentidos conserven las *potencias intencionales* hacia los sensibles (las tendencias hacia, la susceptibilidad de), que es la potencia de acercarse a los objetos propios que se deben desear. Es también, el sustrato material sobre el que el deseo y el pensamiento tienen lugar. En tanto materia blanda, que se caracteriza por su plasticidad, es susceptible de recibir múltiples formas, tantas como son las intenciones. Con lo que cierra Al-Farabi esta descripción, es con el cómo se relaciona esta materia preparada para re-

que cerebro.

cibir objetos, con el sentido común, en el cual convergen todos los *rusum al-mahsusat*, que la traducción vierte como representaciones de los sensibles¹⁶, podríamos más bien pensarla como: contornos, dibujos, formas preliminares, bosquejos, prefiguradas de los sensibles, porque se trata más de una susceptibilidad de captar que de una representación, la imagen es una impresión más que una representación, la imagen se forma cuando plasmamos la forma de algo, la representación ya contiene discurso, está “puesta en escena”. La “puesta en escena” equivale al régimen de verdad, a la ley. Aquí se trata de pensar la potencia de desear y de pensar, más allá de lo prohibido en términos de verdad establecida y principio de exclusión. Pues se trata de que el sustrato material de la imaginación y el pensamiento pueda captar tantas sensaciones, imágenes e inteligibles como intenciones hay en la materia común, a la cual pertenece el hombre como especie animal. Es por ello que Al-Farabi habla de “cierta blandura”, pareciera ser que sentimos y conocemos (el placer, algo que nos acerca a lo perfecto si tenemos por fin a la felicidad), más bien por un flujo de realidades sensibles, imaginables y racionales, que por obediencia a normas que por lo general, tienden a ser rígidas, y en ese sentido, en términos de Al-Farabi, son secas, no logran hacer correr la información sobre los sensibles percibidos; sería como un rey que no percibe las noticias de todos sus principados, y en consecuencia, sus decisiones sobre el reino en total,

¹⁶ No debemos olvidar que el Islam como religión carece de representación, es decir, la prohíbe, por lo tanto en sus culturas no se desarrollaron las artes representativas, recuérdese a este respecto el notable texto de Borges sobre Averroes. Borges, Jorge Luis. “La busca de Averroes”. En *El aleph*, Buenos Aires: Emecé, 1989, pp. 91-103. Además viene de la raíz r-s-m que hace al verbo rasama – dibujar.

serían tal vez equivocadas por falta de información. En este sentido, todos los gobiernos serían defectuosos, en la medida en que su forma de gobernar sea a través de leyes o normas.

Recapitulemos: de los *rusum al-mahsusat* - *bosquejos de los sensibles*, nacen las representaciones de los llamados fantasmas, cuya expresión árabe es *rusum al-mutajayat*, es decir, los contornos o bosquejos, o las formas preliminares, de lo imaginable, son la susceptibilidad de captar todas las *intenciones* que existen en cuanto sensibles, imaginables y pensables hay.

En esta multiplicidad de experiencias por las que nuestra sensibilidad e imaginación se ven interpeladas, queda por examinar cómo es que las piensa o las recibe la potencia racional. Sin embargo, pareciera ser que es en la convergencia de la plasticidad de los bosquejos de los sensibles con la plasticidad de los bosquejos de los imaginables, que el acto del pensar tiene lugar. De manera que, la potencia racional vendrá a ser la que nos hace saber acerca de la experiencia, y de cómo ejercer el predominio sobre esas interpelaciones que nos causan deseo o rechazo.

¿Cómo tiene lugar el conocer?

El proceso que se ha descrito en el apartado anterior, se clarifica más tras la lectura del capítulo XXII, “Sobre cómo conoce la potencia racional”:

“Después de esto resta que en la potencia racional se impriman las diversas clases de inteligibles. Entre los inteligibles cuya naturaleza es imprimirse y representarse en la potencia racional, unos son inteligibles que en sí mismos son entendimientos en acto e inteligibles en acto – son seres exentos de materia-; otros inteligibles no son en sí inteligibles en acto, v. gr., las piedras, las plantas, y, en general, los cuerpos o lo que existe en cuerpos dotados de materia, la materia misma y cuanto por ella subsiste –estos seres no son ni entendimientos en acto ni inteligibles en acto-. En el entendimiento humano que naturalmente desde el comienzo conviene al hombre¹⁷, hay una **cierta disposición** que, en una materia preparada para recibir los inteligibles¹⁸, **es en potencia un entendimiento, el entendimiento material**, y en potencia es también un inteligible. Todas las demás cosas que existen en la materia y la materia misma y las que están dotadas de materia, no son en sí mismas entendimiento en acto ni entendimiento en potencia, sino que son inteligibles en potencia y pueden devenir

17 El texto árabe dice: “Al ‘aql al-insani al-ladi iuhassil lahi bi-al-tabi’ fi awal amr-hi”, Al-Farabi, Madina... p. 96. Que más se podría traducir: “el intelecto humano el cual se da para él por naturaleza desde el comienzo”. O muy literalmente “el intelecto humano el cual se da para él en su primer imperativo”. Es interesante ofrecer esta interpretación literal, dado el lugar que ha dado Agamben a los términos árabes amr y jalq, en la teología del Islam clásico, para su planteamiento metodológico sobre la “arqueología”(Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum: sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008. pp. 107 y ss.) Justamente uno de los puntos importantes, tiene que ver con la identificación de amr con la redención y de jalq con la creación. La primera asignada a los profetas –en el Islam no divinidades- y, la segunda asignada a los ángeles. La primera estaría sometida al estatuto de la potencia mientras que la segunda al del acto. De manera que lo que la fórmula de Al-Farabi enuncia es que “el intelecto se da a los humanos desde el comienzo en potencia”.

18 Aquí el traductor omite una palabra, el texto árabe dice “materia preparada para recibir –rusum al-ma’qulat – los ‘dibujos’ de los inteligibles”. Al ma’qulat es los inteligibles. Rusum, es literalmente los dibujos, y en el contexto en que estamos, es difícil darle el significado de forma o imagen, ya que para eso se usaba sura o su plural suwar

inteligibles en acto. Por sí solas no son suficientes para devenir inteligibles en acto. **Tampoco en la potencia racional** ni en lo que la naturaleza le ha concedido, **hay suficiencia para devenir entendimiento en acto**, sino que, por el contrario, **para convertirse en entendimiento en acto es necesario un ser externo que la reduzca de la potencia al acto**. El entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto, cuando llegan a realizarse y actuarse en él los inteligibles. Igualmente los inteligibles en potencia se reducen a inteligibles en acto, cuando llegan a ser objeto del entendimiento en acto, pero primero preexigen un ser externo que de la potencia los reduzca al acto. Este agente que de la potencia reduce al acto, es una esencia cuya substancia es ser entendimiento en acto y separado de la materia. Este tal entendimiento es el que confiere al entendimiento hílico o material que es entendimiento en potencia, algo que equivale a la luz que el sol confiere a la vista. La proporción del entendimiento inmaterial al entendimiento material o hílico es análoga a la del sol a la vista. La vista es cierta potencia y disposición en la materia. Antes de ver, es visión en potencia y los colores antes de ser vistos son colores visibles en potencia. En la naturaleza de la potencia visiva que se da en el ojo, no hay suficiencia para convertirse en visión en acto, ni la naturaleza de los colores es suficiente para convertirlos a ella por sí sola en colores visibles en acto. El sol ha de dar a la vista la luz que la alumbró y dará a los colores la luz que los alumbró. Mediante la luz que viene del sol, la vista llegará a ser vidente en acto y se convertirá en vista en acto. Igualmente mediante la luz los colores llegarán a ser visibles en acto después de haber sido visibles en potencia. Del propio modo, un entendimiento en acto confiere al entendimiento material o hílico

algo que se imprime en él. Esa huella (ese algo) respecto del entendimiento material o hílico es como la luz respecto de la vista. Como la vista mediante la luz ve a la luz misma que es la causa de su visibilidad y ve al sol que es la causa de la misma luz y ve los objetos que de visibles en potencia han llegado a ser visibles en acto: así el entendimiento material o hílico mediante algo que es como la luz respecto de la vista, conoce ese algo y mediante él ese entendimiento material o hílico conoce al entendimiento en acto que es la causa de las representaciones de aquel algo en el entendimiento hílico y conoce los objetos que de inteligibles en potencia han llegado a ser inteligibles en acto y así después de haber sido entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto. La acción de aquel entendimiento separado en el entendimiento material o hílico es como la acción del sol en la vista. Por eso se llama *entendimiento agente*. Su puesto y grado entre los seres separados que mencionamos al hablar de la Causa Primera, es el décimo. El entendimiento material se llama también *entendimiento paciente*. **Cuando en la potencia racional produce el entendimiento agente aquello que es como la luz respecto de la vista, entonces los sensibles conservados en la imaginativa se convierten en inteligibles de la potencia racional y esos son los inteligibles primeros comunes a todos los hombres**, v. gr., que «el todo es mayor que la parte» y que «las magnitudes iguales a una misma cosa son iguales entre sí».

Los inteligibles primeros comunes a todos los hombres son de tres clases: la primera contiene los principios de la geometría especulativa; la segunda, los principios de lo honesto e inhonesto en las cosas que el hombre debe hacer; la tercera, los principios útiles para comprender las maneras de ser de los seres

cuya existencia no puede ser objeto de una acción humana, dando a conocer sus principios y grados, v. gr., el conocimiento de los cielos, de la Causa Primera y de los demás principios últimos y lo que debe su origen a esos principios.” (Cap. XXII, pp.68-70).

El mismo comienzo de este capítulo sobre cómo conoce la potencia racional, muestra cómo Al-Farabi concibe al hombre separado del *logos*, lo que significa descartar lo psíquico de su léxico filosófico. Y es que saber cómo conoce la potencia racional, no es preguntarse por un proceso psíquico o mental del conocer, sino que es preguntarse cómo se imprimen; esto es, cómo se plasman en el intelecto –que es una cierta disposición que se da en potencia, en una materia preparada para recibir formas, imágenes-, las diversas clases de inteligibles. Esta “cierta disposición”, es en potencia un intelecto, el intelecto material –como lo llama Al-Farabi-, y nos dice, en potencia es también un inteligible. Previamente a proponer esto, ha explicado que entre los inteligibles que son susceptibles de ser captados por el intelecto humano, hay los que son entendimientos e inteligibles en acto, este es el caso de las cosas exentas de materia. Pues bien, también hay los que no son inteligibles en sí y en acto, sino que son solo inteligibles en potencia, este es el caso de los cuerpos dotados de materia. Luego, nos dice sobre el hombre –que es cuerpo y animal- que, si bien no es entendimiento e inteligible en acto, a diferencia de los demás animales y seres dotados de materia, puede, además de ser inteligible en potencia y poder devenir inteligible en acto, ser intelecto en potencia y devenir

intelecto en acto. Lo que significa que de entre los cuerpos animados y no animados, el animal racional o hablante (*Hayawan natiq*), es el único que puede, además de ser inteligible en potencia y poder devenir inteligible en acto, ser entendimiento en potencia y poder devenir entendimiento en acto. Ahora, con todos los seres dotados de materia ocurre, que no son suficientes por sí mismos para devenir inteligibles en acto. Igualmente ocurre con la facultad racional del hombre, tampoco basta por sí misma para devenir entendimiento en acto, requiere de un ser externo que la lleve de la potencia al acto, tal es el intelecto agente, que es la última sustancia separada de la materia, es por decirlo de alguna forma, el medio entre el mundo supralunar y el mundo sublunar, es decir, entre el separado de la materia y el material. Es una sustancia intermedia que garantiza la marcha paralela entre lo verdadero y lo ente, según afirma Al-Farabi en el capítulo V de *La ciudad ideal*.

Lo que aquí nos interesa, es saber si podemos establecer algún tipo de relación, más bien, conexión, contacto, percusión (entendida como acciones de cuerpos sobre cuerpos), entre lo que antes veíamos que eran el deseo y *la potencia del pensamiento*, y el intelecto agente. En la medida en que ambos cumplen, según su acción propia descrita, la función de “ayudar a hacer” que la potencia racional imprima los inteligibles; en el caso del deseo y *la potencia del pensamiento* es el calor, en el caso del intelecto agente, es eso que equivale a la luz. Quizá es aquí donde podemos encontrar la correspondencia entre la plasticidad de las intenciones y la plasticidad de los inteligibles; el deseo y *la potencia del pensamiento*

desde lo material y, el intelecto agente desde lo inmaterial. Ambos (potencia del pensamiento e intelecto agente), ayudan como medios (si tal acción no existiera ellos no obrarían) a que la facultad racional conozca aquello que quiere, el primero, preparando la plasticidad de la materia, el segundo, otorgando eso que como la luz, que es el primer y más perfecto visible, es posibilitador de la visibilidad, en cuanto al intelecto, significa hacer posible la plasticidad de los inteligibles. Y así como el calor, que proviene en exceso desde el corazón, es moderado por el cerebro para que la imaginación y el pensamiento tengan lugar, la luz que otorga el intelecto agente en tal intensidad, es moderada por nuestra condición animal de privación, por lo que nos encandila, y se torna en una débil potencia de conocer. Y así como la polaridad que habitamos, entre el límite de la deficiencia y la meta de la perfección, conceptualmente su escala de perfección se da desde la meta al límite, sensiblemente ocurre lo contrario. El exceso de sensaciones y de imaginables, que es nuestra mayor posibilidad de llegar a la perfección en caso que lográramos hacernos concepto de la mayor parte de ellos o de su totalidad, es percibido racionalmente por una débil potencia.

Finalmente, hay unas palabras de Al-Farabi que pertenecen casi al cierre del capítulo, las cuales podrían ser leídas como el fundamento noético de una comunidad política universal, como la describirá él mismo más adelante, cuya verdad, es decir, cuyos principios que conducen a la felicidad, son independientes de la religión y de la ley. Recordemos:

“Cuando en la potencia racional produce el entendimiento agente aquello que es como la luz respecto de la vista, entonces los sensibles conservados en la imaginativa se convierten en inteligibles de la potencia racional y esos son los inteligibles primeros comunes a todos los hombres”

Este es el momento en que, según nuestro filósofo, el intelecto agente le ha otorgado al intelecto material eso que en la visibilidad equivale a la luz, y entonces los sensibles conservados en la imaginación se convierten en inteligibles de la potencia racional, es decir, se forma conceptos de ellos, y estos son los inteligibles primeros y comunes a todos los hombres. Aquí, primero, Al-Farabi da la clave para la conexión entre la *potencia del pensamiento* – que es un deseo atemperado e intencional, con el intelecto agente – que es una sustancia inmaterial-. Y es que la acción del intelecto agente, hace posible la función de la potencia racional, en la medida en que, a través de lo que da –que son los inteligibles-, hace posible el predominio sobre los objetos de la imaginación, que provienen a su vez, de la interacción con los sensibles exteriores. Y asimismo, la *potencia del pensamiento* y el deseo son lo que produce el acercamiento, la tendencia hacia que, lo que nos da el intelecto agente, nos haga sentido. Por lo tanto, ni los inteligibles, ni la potencia racional, ni los sensibles bastan por sí solos para ser sentidos, imaginados o pensados, es necesaria para que ello se produzca, la acción de medios. Eso es el deseo y la potencia del pensamiento, que en su caso, se conecta con el intelecto agente porque acerca al intelecto humano a lo que este le ofrece. Aquello que se

ofrece en el intelecto agente, según Al-Farabi, cuando llega a coincidir que todos los hombres lo desean por igual, entonces será posible la comunidad universal. Si la filosofía política de Hobbes enseñó a la economía posterior a gobernar la escasez de recursos, es porque antes había enseñado que el deseo de algo de parte de todos por igual significa la guerra de todos contra todos. Eso es porque clausura la posibilidad de experiencia común. Mientras Al-Farabi enseña que la imagen del hombre y sus posibilidades tanto de conocer como de hacer comunidad, se basan en una ética que busca justamente la felicidad en común, la experiencia común, y ese es el deseo, la tendencia a los inteligibles. Incluso hay unos inteligibles primeros comunes a todos los hombres. Si hay inteligibles comunes a todos los hombres, es porque hay un intelecto en potencia dispuesto a recibirlos, en su carácter de comunes a todos los hombres, por lo que debe ser también el intelecto común a todos los hombres.

Deseo impersonal

Veamos a continuación, cómo Al-Farabi explica el nacimiento del deseo y las formas que toma, al momento en que al hombre se le ofrecen, se le dan, los inteligibles desde el intelecto agente. Podríamos decir también, y continuando con la hipótesis planteada, que se trata de un capítulo que profundiza la conexión entre la plasticidad material para recibir formas y la plasticidad inmaterial existente en las intenciones de los inteli-

bles. Este se titula: “Sobre la diferencia entre la voluntad y la elección, y sobre la felicidad”. Leamos:

“Cuando al hombre se ofrecen esos inteligibles, naturalmente se despierta en él la consideración, la reflexión, el recuerdo y el deseo de llegarlos a descubrir, un apetito o tendencia tanto hacia aquellos que ya conoce y ama, como hacia aquellos que anda por descubrir, o, por el contrario, es tendencia contra aquello que siente aversión. A ese apetito respecto de lo que percibe, se reduce, en general, la voluntad, la cual cuando proviene de los sentidos o de la imaginativa recibe el nombre general de *irada* = voluntad, querencia¹⁹, mientras que cuando se debe precisamente a la reflexión y a la razón se llama *ijtiyar* = libre albedrío, elección. Este se encuentra en el hombre como algo característico. El apetito o querencia que proviene de los sentidos externos y de la imaginativa tiene igualmente lugar en los animales. Con la posesión de los primeros inteligibles posee el hombre tan solo una perfección primitiva. Tan sólo esos inteligibles lo capacitarán para llegar a su última perfección. En ésta consiste su felicidad, la cual se reduce a que el alma humana llegue a un modo de ser tan perfecto que ya para subsistir no necesite de la materia, sino que llega a ser de la reunión de los seres exentos de cuerpos y de la reunión de substancias separadas de la materia que perpetuamente perseverarán en ese estado, si bien siempre quedarán inferiores al entendimiento agente. Esta felicidad se llega a poseer mediante actos voluntarios, algunos de los cuales serán espirituales, mientras que otros serán corpóreos. (...) Hay acciones voluntarias que impiden

19 También Deseo

la felicidad. Es ésta un bien que se busca por sí mismo. No se busca para que, teniéndolo por cierto tiempo, mediante ese bien obtengamos otros ni después de la felicidad puede el hombre obtener otro bien mayor. Las acciones voluntarias que sirven para obtener la felicidad, son acciones honestas. Las disposiciones y hábitos interiores que han de proceder de tales acciones, son las virtudes. Estos son bienes no precisamente por sí y por sus esencias, sino que son bienes en cuanto que sirven para la felicidad. Las acciones que impiden la felicidad son acciones malas y deshonestas. (...). La razón de la potencia nutritiva en el hombre no es otra que el servicio del cuerpo; en cambio los sentidos externos y la imaginación sirven a la vez al cuerpo y a la potencia racional, y aun el **servicio que al cuerpo hacen estas tres facultades**, debe reducirse al bien y al servicio de la potencia racional, **porque la subsistencia de la potencia racional es primordialmente debida al cuerpo**. La potencia racional puede ser práctica y puede ser especulativa. La práctica sirve a la especulativa, pero ésta no está al servicio de otras facultades; mejor dicho, tan solo mediante ella se llega a la felicidad. Todas estas facultades están relacionadas con el apetito; el apetito sirve a los sentidos externos, a la imaginativa y a la razón. **Las facultades serviles perceptoras no pueden prestar su servicio ni su acción sin la intervención del apetito. La sensación externa, la imaginación interna y la reflexión no bastan por sí solas para obrar, cuando no van acompañadas del amor a lo que se siente o imagina o conoce y reflexiona. La voluntad consiste en esta tendencia del apetito a lo que se ha percibido.** Cuando la facultad especulativa conoce la felicidad y se la propone como fin y la ama con verdadera querencia e investiga con reflexión lo que en el caso con-

viene hacer hasta lograr eso con la ayuda de la imaginativa y de los sentidos; cuando finalmente se ejecutan esas acciones mediante los órganos del apetito: entonces esas acciones humanas serán buenas y honestas. En cambio, cuando no se conoce la felicidad o conociéndola, no se la propone como fin de sus amores, sino que se proponen por fin otras cosas distintas de ella y las ama el apetito y la reflexión investiga lo que entonces conviene hacer para obtener eso con la ayuda de los sentidos externos y de la imaginativa; cuando finalmente se ejecutan esas acciones mediante los órganos de los sentidos: entonces ninguna de esas acciones será buena y honesta”. (Cap. XXIII, pp.71-73).

Nuestro propósito al comentar este pasaje es ver cómo se explica el nacimiento del deseo y las formas que toma, al momento en que al hombre se le ofrecen, se le dan, los inteligibles desde el intelecto agente. Veremos también que es un capítulo que propone cierta estructura del deseo, que nos pone ya en condiciones de concluir ciertas cosas de importancia en cuanto al pensamiento de Al-Farabi como uno que otorga autonomía ontológica a los medios.

Cuando se dan al hombre estos inteligibles primeros, vienen a él por naturaleza (*bi-al-tabi'*), la consideración, la reflexión y el recuerdo, y desea (al modo de anhelo, en árabe *tashuq*) ir hacia su descubrimiento. Le vienen también, un deseo, un tender a, por aquellos objetos que ha conocido y por los que no, y amor o aversión por los que no ha descubierto. Este deseo hacia lo percibido, recibe el nombre de voluntad (*irada*) –el querer-. Cuando este deseo es sobre las sensaciones o la imaginación, recibe el

nombre general de voluntad, y cuando este deseo versa sobre la razón (o la capacidad de hablar, *nutq*) recibe el nombre de elección – *ijtiyar*, y ésta se encuentra particularmente en el hombre. Mientras que la voluntad proveniente desde los sentidos y la imaginación está también en los demás animales. Con la recepción de los inteligibles primeros comunes (que son como la luz a la vista), el hombre obtendría su primera perfección, que es la capacidad de ver y decidir sobre las formas, imágenes, inteligibles, cuando su deseo le produzca tendencia de amor o aversión hacia ellos, de manera de llegar a la última perfección. Y esta es la felicidad, dice. Sin embargo, recordemos que antes Al-Farabi nos decía que la luz encandila al hombre, por lo tanto, esta primera perfección, que es como la primera capacidad para recibir los inteligibles, es sólo una débil potencia para conocerlos, ya que al recibir la luz, es decir, la visibilidad, hemos sido al mismo tiempo encandilados. Porque si pudiéramos ver todo con claridad y en una sola esencia desde que se nos da esta capacidad, entonces tendríamos rápidamente entendimiento en acto, lo que simplemente no es nuestra condición. Obtenemos esta capacidad de conocer, de manera que llegar a la última perfección es la búsqueda de las formas e inteligibles que por instantes nos producen placer y nos hacen sentir cercanos a la perfección. En esto consiste la felicidad, en la búsqueda de los inteligibles que nos corresponden en tanto nos los ofrece el intelecto agente, y en tanto, nuestro deseo, nuestra *potencia del pensamiento*, nos llevan hacia ellos. Por lo tanto, la potencia racional en tanto potencia de conocer es débil, por lo que no basta por sí sola para conocer, como hemos visto, por eso existe

el deseo, que sin su intervención no son posibles el imaginar o el pensar. Pero también, es por esto, por debilidad de nuestra potencia, que las ideas y/o acciones se mantendrán siempre inferiores al intelecto agente.

La estructura del deseo que Al-Farabi describe en este capítulo, la podríamos definir así: nace de las afecciones de los cuerpos exteriores y del ofrecimiento de los inteligibles al hombre; no es cuerpo ni sustancia; tampoco es intelecto, inteligible ni inteligente, sea en potencia o en acto; tiene causas naturales que son materiales – el calor innato (*harara al-gharizi*)- e inmateriales – espíritu animal o innato (*al ruh al hayawani, al ruh al gharizi*). Su naturaleza es solo una función: ayudar a que la potencia racional conozca o que la imaginativa imagine o que la sensitiva sienta, es decir, ayudar a que estas facultades impriman las impresiones que les corresponden según sus perfecciones (*istikmali-hi*²⁰). Pues sin su intervención (la del deseo) es imposible que las potencias sensitiva, imaginativa o racional obren. El deseo es un puro medio que actúa como: tendencia, inclinación, querencia, voluntad, decisión, amor, aversión, rechazo, repulsión. Produce la tendencia, la conexión que hace posible el acto de algo, y en ese sentido es una potencia (*al quwwa al-nuzu'iyyah, al quwwa al-fikriyyah*, del deseo, del pensamiento), una potencia que, sin embargo, no obra. No obra porque el deseo es una potencia auxiliar, lo que se actualiza en los actos en que interviene son las potencias que éste ayuda, la sensitiva, la imaginativa y la racional, pero no él mismo. El deseo es

²⁰ Istikmal viene de Kamal, perfección, por lo tanto puede ser traducido como perfeccionamiento o alcanzar la perfección. El sufijo hi indica su perfección, en este caso, la del hombre. Ahora, Kamal también significa acabamiento en el sentido de completar algo que requiere ser completado.

una potencia sin acto, un medio sin fin. Cuando el deseo es sobre lo que corresponde al conocimiento intelectual, se llama, como ya hemos dicho, *potencia del pensamiento* y, es característica de los hombres, así como la elección o decisión, mientras que el deseo proveniente de los sentidos o de la imaginación, la tenemos en común con los animales que “no hablan como nosotros”²¹.

Hasta aquí, en cuanto se trata de leer en Al-Farabi una cierta ontología de la potencia, o bien, una filosofía que otorgue autonomía ontológica a los medios, podemos enumerar y caracterizar brevemente ciertos medios que, no son más que eso, medios, que no obran, no se actualizan, pero que en cierta manera “hacen el mundo conocido por nosotros”. Estos son:

-*El intelecto agente*: es una sustancia inmaterial (la undécima), cuya única función es ofrecer, dar, al hombre los inteligibles, que son infinitos, tantos como infinidad de formas.

-*Materia común*: no es la materia de ningún cuerpo en particular, pero es la posibilidad de existencia de todos los cuerpos, naturales o voluntarios, animados o inanimados, a partir de ésta

21 Hemos propuesto esta expresión por varios motivos. Primero, como hemos visto Al Farabi cuando habla de la potencia racional, la llama Quwwa al natiqa, natq es tanto racional como hablante. Como él permanentemente hace referencia a nosotros los hombres, que tenemos el pensamiento y habla como característicos, sin embargo, hemos visto que establece solo una diferencia de grado y no de naturaleza entre el animal y el hombre. En segundo lugar, toda la diferencia entre el animal y el hombre, nosotros la hemos recibido de la diferencia que establece Aristóteles entre phoné y logos, es decir, entre voz y lenguaje. Los animales sólo tendrían voz, mientras que los hombres lenguaje. Esto es porque los objetos de su potencia racional requieren expresarse de esta forma.

existen desde los elementos (aire, tierra, agua, fuego) hasta los animales.

-Deseo: es aquello que hace posible que los sentidos, la imaginación o la razón actúen. Es la tendencia hacia los objetos. Produce el amor o la aversión por ellos. En consecuencia, es en última instancia, el medio por el que decidimos qué cosas tomar y qué cosas dejar.

-Potencia del pensamiento: es el deseo cuando versa sobre objetos de la potencia racional, por lo que es solo característico de los hombres. Porque además de constituir la tendencia, al ser el medio de la facultad racional produce también otras cosas, con mayor nivel de perfección. Es igualmente un medio, pero al ser el medio característico del deseo humano, a lo que ayuda es a la expresión de palabras y acciones. No solo genera la aprehensión sensible, imaginal o intelectual de algo, sino que al ser lo que hace que actúe la potencia racional, sus objetos, o bien las acciones en las que interviene, tienen que ver con la razón práctica y la teórica. Es decir, interviene en la invención de los modos de producción para la subsistencia, así como los modos del goce, y los modos de gobierno, las reglas, las normas, las leyes, las instituciones, para el dominio o la convivencia, o la aversión hacia esos objetos. También interviene en las acciones

de la razón especulativa, que sin servir para otra cosa, son las que constituyen el camino hacia la felicidad.

Dicho esto, quizá convenga referirnos a la mirada filosófica de Al-Farabi como una que da autonomía ontológica a los medios, lo que sería precisamente, una ontología de la potencia. Es decir, Al-Farabi indaga allí donde es posible que surjan todas las formas posibles, y de qué modo puedan éstas ofrecerse al hombre, y de qué modo éste las toma o las deja, y de qué manera se gobierna al deseo por la razón cuando es constituido en objeto pensado y hablado. Es a esto, a lo que Foucault llamaba una problematización²², a la manera en que las cosas se constituyen en objetos del pensamiento. Bueno, además de esta problematización, Al-Farabi nos ofrece una tentativa del nacimiento del pensamiento que constituye a determinados sensibles en sus objetos, y nos enseña que todo esto no ocurre solo con la existencia de las facultades y de los objetos sensibles exteriores, sino que es necesario que para que sintamos, imaginemos y pensemos, intervenga una potencia exterior, un medio, que es el deseo, que en cuanto a como lo bosqueja, y expresa el hombre en el habla, se llama *potencia del pensamiento*, de modo que la potencia racional no solo conoce, sino que posibilita la reproducción de objetos artificiales que in-

22 “Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)”. Michel Foucault, “El cuidado de la verdad”, Barcelona: Paidós, Obras Esenciales, 2010. p.1007

tensifican ciertas sensaciones o evocan ciertos recuerdos o despiertan ciertas experiencias en la imaginación, o se hace concepto de todo ello, por eso dice que “es la potencia que hace posible las artes y las ciencias”. Pero como él mismo ha señalado, es imposible que ésta actúe si no es movida por el deseo, por la *potencia del pensamiento*. De esta manera, en lugar de ser una ontología que se le oponga a la ontología del acto, simplemente se trata de una filosofía que da autonomía ontológica a los medios, en la medida en que entiende que a todo ente, o acto, va unida una potencia que no puede reducirse a ese solo acto. Pero para ello es necesario comenzar por la primera conexión necesaria, y esta Al-Farabi justamente la sitúa en una que es necesaria para el acto de pensar. Y de ahí hacia atrás, el Segundo Maestro indaga allí donde ya hay una premisa asumida para la ontología, y es que el hombre es un animal racional. Al-Farabi parte de la constitución del cosmos en cuanto sustancias que hay sobre la luna, y el mundo material, del que formamos una partecita mínima, en cuanto meros animales, pero que a diferencia de los demás, podemos ejercer el predominio sobre las sensaciones y la imaginación, a través del concepto y la palabra, y dar forma a las acciones según la razón y el discurso. Se problematiza al propio sujeto que hace posible a la ontología, al sujeto cognoscente. Quizá en los términos metodológicos de Foucault, diríamos que Al-Farabi inicia una mirada, que puede ser vista como arqueológica, y es propiamente una arqueología de lo humano, en la medida en que, su supuesto no es el sí mismo que puede conocer, sino el conocer lo demás para llegar al conocimiento de sí mismo, pero en paralelo, así como se

dan los mundos material e inmaterial, que son según las formas que vayan adquiriendo, lo verdadero. No hay un sujeto que de suyo conoce, ni actúa, ni imagina, ni siente, ni cosas que lo interpelan para ello que basten por sí solas para producir una relación, sino que, en cada grado de perfección se hace necesaria la ayuda de un medio, que es medio puro porque no necesita de obrar, y tampoco actuaría si no existiera la necesidad de llevar al intelecto de la potencia al acto y, esto es el deseo y el intelecto agente. Y es en ese sentido que, lo que nos presenta Al-Farabi en la noética de su *Ciudad ideal* es una filosofía de los estados intermedios que, así como ignora la existencia de un sujeto agente del pensamiento sobre el que nosotros hoy trabajamos, constituye un elemento arqueológico de primera importancia para una genealogía del sujeto contemporáneo. Es parte del arsenal crítico que, nos permite pensar al sujeto de otro modo. En este caso, se trata de pensarlo desde la radical potencia de un deseo y un pensamiento impersonales, fuera de sí.

Referências Bibliográficas

AL-FARABI. Al madina al fadilah. Ed. Ali Abu Melhem .Beirut: Dar wa Maktaba al Hilal, 1995

AL-FARABI, La ciudad ideal. Traducción de Manuel Alonso. Introducción de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1995

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008

AVEMPACE, Libro sobre el alma. Traducción, introducción y notas de Joaquín Lomba Fuentes. Madrid: Trotta, 2007

BORGES, Jorge Luis. “La busca de Averroes”. En *El aleph*, Buenos Aires: Emecé, 1989

COCCIA, Emanuele. *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea, 2010

FOUCAULT, Michel. “El cuidado de la verdad”. En *Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010

FOUCAULT, Michel. “La gubernamentalidad”. En *Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010