

EL GESTO “AVERROÍSTA” EN AGAMBEN¹.

Breves notas para una ontología política de la potencia.

Rodrigo Karmy-Bolton.

Doctor (c) en Filosofía.

Universidad de Chile.

*“¿Cómo poder, no ya salir de la religión (...) sino salir de nuestro pensamiento monolítico (simultáneamente: Historia, Ciencia, Capital, Hombre y/o la Nulidad de todo eso...)? Es decir, ¿cómo llegar al borde del monoteísmo y de su ateísmo constitutivo (o de lo que podría llamarse su “ausenteísmo”) para poder captar allí, en el reverso de su agotamiento, lo que podría escapar al nihilismo, lo que podría salir desde el interior? ¿Cómo pensar el **nihil** sin convertirlo en monstruosidad omnipotente y omnipresente?”*

Jean-Luc Nancy.

“La comunidad enfrentada”

1.- Potencia.

En el Tratado Segundo de su “Exposición de la República de Platón” Averroes (*Ibn Rushd*) escribe: “*Es evidente, pues, que dicha actividad [se refiere al pensamiento] pertenece exclusivamente a la parte teórica del alma, y por ello, esta parte adquiere las virtudes de potencia racional. (...) Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial.*”² Es sabido que, la filosofía árabe-islámica, en el circuito que va desde Al Farabi, Avicena hasta Averroes, considera la existencia de un Ser Primero desde el cual emanan diferentes inteligencias (esferas celestes) consideradas jerárquicamente menores y que, como recordaba H. Corbin tendrán un carácter “aritmósófico”³. La última inteligencia emanada será aquella que habita en el “mundo sublunar” y que, en la perspectiva de Averroes, se presenta en el género humano al modo de un “intelecto posible”. La

¹ Ponencia presentada el 29 de Noviembre de 2007 en las primeras “Jornadas de Biopolítica” organizadas por la “Universidad de Artes y ciencias sociales”, Arcis.

² Averroes, “Exposición de la República de Platón”, págs 89-91.

³ Corbin, H “La profetología shiíta duodecimana” En: Corbin, H “El imam oculto” Ed Losada, Buenos Aires, 1996.

actualización de esta “potencia racional” ocurriría en cada individuo, pues el “intelecto posible” –también denominado “intelecto material”- aparece, en Averroes, como único y separado, incorruptible y eterno que sólo a través del “fantasma” (*fantasiyya*) que existe en el “sentido interno”, puede llegar a actualizarse⁴ sin agotar, con ello, esta misma “potencia racional”.

Testimonio de esta “existencia potencial” del intelecto, lo constituye el hecho filosófica y filológicamente decisivo, de que es a partir de Averroes que, en el pensamiento europeo, se introduce la práctica del “comentario” (*ityijad*, según denominación del propio Averroes). ¿Qué es, pues, un “comentario”? A diferencia de la exégesis y de la hermenéutica moderna, el “comentario” acontece como una interrupción en el campo mismo del lenguaje, es decir, el “comentario” tendría una existencia sólo en la forma de una potencia. Así, en la interrupción que supone el “comentario”, el tiempo se contrae y la voz del comentarista tiende a confundirse con la voz de quien es comentado. Lo decisivo aquí es que, en el “comentario” la exposición coincide, de forma inmediata, con la idea. La idea es, pues, su exposición, su exposición la idea. Por ello, como bien advierte E. Coccia⁵, el “comentario” restituye así el lenguaje a su propia inmanencia en tanto, como Benjamin dirá mucho tiempo después, éste aparece como una “lengua que comunica su propia comunicabilidad”.

2.- Obra.

En su texto “La obra del hombre”, Agamben problematiza el significado de la palabra griega *érgon* (trabajo, obra) que, a su vez, se emparenta con *enérgeia* (ser-en-obra) dos palabras presentes, claro está, en Aristóteles, a la cuales se agrega una tercera, *dynamis* (que los latinos traducen como *potentia*) que aparece como el término clave que, ontológicamente, se opone a *enérgeia*. La distinción entre *dynamis* y *enérgeia* implicará, a su vez, una concepción muy determinada del obrar y de la obra basada, esencialmente, en la primacía del acto (*enérgeia*) por sobre la potencia (*dynamis*). Como se sabe –sobre todo para quienes hayan leído “Homo sacer”- esta diferencia entre potencia y acto es, para Agamben, la matriz ontológica sobre la cual se sostiene la

⁴ Agamben, G “Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental.” Ed. Pre-textos, Valencia, 2001. Y comentando el particular estatuto del “intelecto posible” en Averroes, Martínez Lorca señala: “[El intelecto posible] *Está desprovisto de una naturaleza específica, excepto en tanto que existe in potentia; tiene un modo particular de existencia y no puede existir en acto.*” véase introducción a Ibn Rushd “Sobre el intelecto” Ed. Trotta, pág 64, 2006.

⁵ Coccia, E “La trasparenza del immagini. Averroé e il averroismo”, Ed Bruno Mondadori, Milano, 2005.

biopolítica en Occidente: “Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia –comenta el pensador italiano-, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental.”⁶.

Por ello, Agamben extrae dos consecuencias respecto del estatuto de la obra desde el pensamiento de Aristóteles: “La determinación aristotélica de la obra del hombre –dice Agamben- implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en se define en relación a un **érgon**, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, el acto y no de la potencia; 2) este **érgon** es, sin embargo, en último término “una cierta vida”, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.”⁷ Lo decisivo aquí es que si en una cierta lectura de Aristóteles, la política se define por el acto es porque, desde la perspectiva agambeniana, ésta será desde un principio, biopolítica, en tanto la inclusión de la vida al espacio político se realizaría por medio de la exclusión de una *zoé*. Así, una política sostenida desde la violencia soberana es inmediata y co-originariamente biopolítica⁸ en tanto separa a la vida de sus formas, produciendo así, una “nuda vida”⁹.

En este sentido, lo que se ha dado en llamar “Occidente” y que hoy parece dominar la totalidad del planeta, se podría definir, precisamente, como el lugar del “cumplimiento-de-la-obra”¹⁰ en tanto que sólo “Occidente” habría realizado sus propios valores y, en esa medida, superado todas las contradicciones albergadas en su seno (véase Hegel, Weber, Comte, etc.). Es decir, Occidente no sería sino aquello que, en virtud del *metá* que lleva consigo, y que da lugar al nombre de “meta-física”, trabaja para cumplir una obra, en último término, *al Hombre en cuanto obra*¹¹, es decir, a aquella *zoé* que, separada de su *bíos*, ha de articularse con el *lógos*: *zoon lógon ejón*. Esta es, pues, la “máquina antropológica” que produce el devenir humano sólo en la medida que separa de él algo así como una nuda vida. Momento filosóficamente clave de dicha máquina sería, según Agamben, la cesura sobre lo vivo que instala Aristóteles

⁶ Agamben, G “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Ed. Pre-textos, Valencia, 2003, pág 64.

⁷ Agamben, G “La obra del hombre” En: “La potencia del pensamiento” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pág 472.

⁸ Agamben, G “Lo abierto” Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

⁹ Agamben, G “Homo sacer” OP Cit.

¹⁰ Esposito, R “Confines de lo político” pág 169.

¹¹ Agamben señala: “La ontología o filosofía primera –dice Agamben- no es una inocua disciplina académica; sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio [y, podríamos decir, en virtud de su propia consistencia] en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella **metá** que cumple y custodia la superación de la **physis** animal en dirección de la historia humana”. (LA, pág 145). Esto significa que, en efecto, la ontología es, de suyo biopolítica por cuanto ha de “hacer” al Hombre, es decir, ha de separar y articular una *zoé* con un *lógos* para dar lugar al *zoon lógon ejón*.

en su *De Anima*¹² en el cual jerarquiza entre una “vida nutritiva” (plantas), sensitiva (animales) e intelectual (humanos) que le permite, pues, distinguir entre el simple hecho de vivir (*zen*) y el vivir bien (*eu zen*) propio de los ciudadanos de la *pólis*, es decir, de aquellos hombres que realizan su misma comunidad política como “obra”.

Sin embargo, plantea Agamben, es posible una lectura diferente de la ontología aristotélica. Una lectura que, por cierto, se apoya en el citado pasaje de Averroes y que encontraría su segundo momento en el texto “De la monarquía” de Dante quien, basándose en la misma noción de “intelecto posible” propuesta por Averroes, escribe sobre la “multitud”: “*Por esto es evidente –dice Dante- que la perfección suprema de la humanidad es la fuerza o virtud intelectual. Y como esta fuerza no puede ser convertida en acto totalmente por un hombre, ni por ninguna de las comunidades antes expresadas, es necesario que haya en el género humano una multitud, por cuyo intermedio toda esa potencia sea actuada.*”¹³ Así, pues, precisamente porque ningún hombre, ni ningún grupo de hombres, en particular, puede actualizar la potencia, sino solamente el género humano, es que la noción de “intelecto posible” aparece destituyendo cualquier dispositivo biopolítico. En efecto, como se advierte en la cita de Averroes, lo que caracterizaría al hombre, no sería el momento del “acto” sino el de la “potencia”: “*(...) lo que caracteriza específicamente el **lógos** humano –dice Agamben- es, por el contrario, que este no está ya siempre en acto [pues, en la perspectiva de Averroes sólo los ángeles mantienen el intelecto puramente en acto] sino que existe, ante todo y por lo demás, sólo en potencia.*”¹⁴ El punto aquí, es que frente al dispositivo biopolítico de la filosofía occidental y su “máquina”, *Agamben abre otra vía para leer a Aristóteles*. Una vía que, al rescatar el lugar de la potencia, ya no la considera como una negatividad -ya sea como el *Gründ* hegeliano o el *Abgründ* heideggeriano¹⁵-, sino como un tercer momento que, volcando dicha negatividad desde sí misma, deja entrever, a una vida en su inmanencia.

¹² Agamben, G “Lo abierto” OP Cit.

¹³ Dante, “De la monarquía”, Ed Losada, Buenos Aires, pág 44.

¹⁴ Agamben, G “La obra del hombre” Op Cit, pág 474.

¹⁵ Se debe señalar que, para Agamben, el problema de la metafísica es, precisamente, el lugar que ésta asigna a la negatividad, ya sea en la forma hegeliana de una negatividad que logra superarse en una totalidad mayor, o en la forma heideggeriana que la concibe como “in-fundamento” o un “fundamento negativo” –que no sería sino el nihilismo como horizonte. Lo decisivo aquí es que el tercer momento es aquél que vuelve inoperante a los dos anteriores. Los neutraliza, les da un nuevo uso, en suma, les permite ir al campo del juego. Por eso, Agamben es, sobre todo, un pensador de la inmanencia, es decir, un pensador que ha de resituarse a la potencia ya no como negatividad, sino como “forma-de-vida”. Véase: Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad” Ed. Pre-textos, Valencia, 2001.

3.- Vida.

En un pequeño texto, llamado “*Inmanencia: Una vida...*” G. Deleuze se esfuerza por encontrar una vida distinta a la concepción aristotélica de la misma: “*El campo trascendental –dice Deleuze- es definido por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida.*”¹⁶ Después de distinguir lo “trascendental” de lo “trascendente” (donde el primero constituiría, pues, un “puro plano de inmanencia” y el segundo, sería el “más allá” tanto de un sujeto como de un objeto), Deleuze sitúa a la vida como la “inmanencia absoluta” en tanto aparece “en sí misma”, como la “inmanencia de la inmanencia” el quiasmo situado “más allá del bien y el mal”, en definitiva: “*Esta vida indefinida –dice Deleuze- no tiene en sí misma momentos que podrían llevar uno al otro, sino entre-tiempos, entre-momentos; (...)*”¹⁷ “Una vida...” entonces constituiría un “entre-tiempo”, es decir, un tiempo diferente, dentro del propio tiempo cronológico que es ocultado por él y, a la vez, le constituye. “Una vida...” es, pues, el “paso” como tal y, por ello, la vida *cuya existencia es, pues, su ser-potencia*. Comentando este breve y testamentario texto, Agamben señala: “*Mientras la vida nutritiva funciona como el principio que alude a la atribución de vida a un sujeto (...) una vida..., como la figura de absoluta inmanencia, es precisamente, lo que nunca puede ser atribuido a un sujeto (...) En Deleuze, el principio de inmanencia entonces funciona de modo antitético al principio fundamental de Aristóteles. Pero hay más. Mientras el impulso específico del aislamiento de la nuda vida aparece para marcar una división en el ser viviente, tal como una pluralidad de funciones y series de oposiciones pueden articularse (vida vegetativa / vida relacional; animal de dentro / animal del exterior; planta / hombre; y en el límite, zoé / bíos, nuda vida y vida políticamente cualificada), una vida...marca la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones.*”¹⁸ Siguiendo el tratamiento que hace Deleuze en torno a la vida, sostengo que en la economía agambeniana opera un gesto que, perfectamente podría calificarse de *averoísta*, en la medida que *reivindica para sí otra vía para la lectura de Aristóteles conducente a una ontología de la potencia y desde la cual, la pregunta por la obra y el obrar cobra todo su sentido: “¿que significa actuar políticamente”* –pregunta Agamben en su libro “Estado de excepción”- en suma ¿que

¹⁶ Deleuze, G “*Pure Immanence. Essays on A Life*” Ed Zone Books, New York, 2001, pág 28.

¹⁷ Ibid. pág 29.

¹⁸ Agamben, G “Absolute Immanence” en: “Potentialities collected essays” Ed Stanford, University Press, California, 1999, pág 232.

significaría, pues, una acción política remitida a su inmanencia?: “*Pero es cierto – señala- que hará falta dejar de lado el énfasis sobre el trabajo y sobre la producción e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto, realice el propio **shabat** y en cada obra sea capaz de exponer su propia inoperosidad y la propia potencia.*”¹⁹ Una acción política, entonces, habrá de ser pensada no desde la “producción” o el “trabajo” (por ejemplo, el “trabajo de lo negativo” en Hegel), cuestión que presupone seguir pensando la acción desde la perspectiva del acto y su soberanía, sino desde la propuesta *averroísta*²⁰ que, como lectura alternativa e “hilo secreto”²¹ de la tradición aristotélica, considera la unicidad del “intelecto posible” en su dimensión genérica. Sólo desde aquí, la acción política se vuelca, como diría Benjamin, ya no como una acción fundadora o conservadora del derecho, sino más bien, como una acción que desactiva cualquier formación soberana²².

Desde Vicuña, la poetisa G. Mistral escribía: “(...) *porque la **larga noche** ahora tan solo empieza (...)*”²³. Esa “larga noche” es, precisamente, el nihilismo que aparece como único horizonte de nuestro tiempo. Una “larga noche” que “ahora” –dice Mistral- en el instante decisivo, “tan solo empieza”. Una “larga noche” que no es sino una gran catástrofe que acaso, exige a Agamben volver al problema con que Heidegger inauguraba su “Carta sobre el Humanismo”: “*Estamos muy lejos de pensar –dice Heidegger- la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo.*”²⁴ Y acaso un gesto *averroísta* que conduzca al lenguaje y a la acción a su inmanencia pueda pensar dicha “esencia” al modo de una “existencia”: una vida inseparable de sus formas.

Noviembre, 2007.

¹⁹ Agamben, G “La obra del hombre” OP Cit, pág 480.

²⁰ Agamben señala: “*Por esto la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del **bíos theoreticos**, una actividad separada y solitaria (...) sino sólo con el averroísmo, es decir con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres y, más precisamente, en el punto en que Dante, en el **De monarquía**, afirma la inherencia de una **multitudo** a la potencia misma del pensamiento (...)*” En: Agamben, G “Forma-de-vida” en: “Medios sin fin. notas sobre la política” Ed Pre-textos, Valencia, 2001, pág 19.

²¹ Agamben, G “Bartleby o de la contingencia” En: Agamben, Deleuze, Pardo, “Preferiría no hacerlo” Ed. Pre-textos, Valencia, 2001.

²² Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Ed. SUR, Buenos Aires, 1967.

²³ Mistral, G. “Desolación” en: Calderón, A, “Antología Poética de Gabriela Mistral” Ed Universitaria, Santiago de Chile, 1996, pág 58.

²⁴ Heidegger, M “Carta sobre el Humanismo” Ed Alianza, Madrid, pág 11.

4.- Bibliografía.

- Agamben, G “Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental” Ed. Pre-textos, Valencia, 2001.
- Agamben, G “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Ed. Pre-textos, Valencia, 2003.
- Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad” Ed. Pre-textos, Valencia, 2002.
- Agamben, G “La obra del hombre” en: “La potencia del pensamiento” Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Agamben, G “Lo abierto” Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Agamben, G “Absolute Immanence” En: “Potentialities. Collected essays” Ed Stanford, University Press.
- Agamben, G “Forma-de-vida” En: “Medios sin fin. Notas sobre la política” Ed. Pre-textos, Valencia, 2003.
- Averroes, “Exposición de la República de Platón”, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- Averroes, “Sobre el intelecto”, Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- Coccia, E “La trasparenza delle immagini. Averroé e ‘l averroismo” Ed. Bruno Mondadori, Milano, 2005.
- Corbin, H “La profetología shiíta duodecimana” en: “El imam oculto” Ed Losada, Buenos Aires, 2003.
- Dante, A “De la monarquía” Ed Losada, Buenos Aires, 2005.
- Deleuze, G “Pure Immanence. Essays on A Life” Ed. Zone Books, New York, 2001.
- Heidegger, M “Carta sobre el humanismo” Ed Alianza, Madrid, 2004.
- Mistral, G. “Desolación” en: Calderón, A, “Antología Poética de Gabriela Mistral” Ed Universitaria, Santiago de Chile, 1996.
- Nancy, J, L. “La comunidad enfrentada” Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2007.

