

**LA MISTERIOSA VIDA DE LA POTENCIA.  
LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE “POTENCIA”  
PARA LA FORMULACIÓN AGAMBENIANA  
DEL CONCEPTO DE VIDA**

**The Mysterious Life of Power. The Importance  
of the Concept of “Power” to the Development  
of the Agambenian Concept of Life**

*Paula Fleisner*

Universidad de Buenos Aires

**Resumen:**

*El presente trabajo ofrece un análisis de una serie de artículos de Giorgio Agamben en los que se presenta una lectura del problema de la dynamis que resulta fundamental para comprender no sólo su posterior participación en gran parte de los debates filosófico-políticos sino también las implicancias conceptuales del concepto de “vida” en el marco de su filosofía. Se evalúa, en primer lugar, la lectura del tópico aristotélico del intelecto pasivo a la luz de la interpretación del averroísmo latino y las consecuencias que Agamben extrae para el pensamiento y la política. Y se construye, en segundo lugar, una interpretación de lo que llamaremos una “vida potencial”, uno de cuyos ejemplos eminentes será “Bartleby”, figura literaria de la potencia que se perfila como una de los modos posibles de la resistencia política.*

Palabras clave: *dynamis, intelecto pasivo, viviente, política, Bartleby*

---

**Recibido: julio 11 de 2012    aprobado: abril 8 de 2013**

**THE MYSTERIOUS LIFE OF POWER.  
THE IMPORTANCE OF THE CONCEPT OF “POWER”  
TO THE DEVELOPMENT OF THE AGAMBENIAN  
CONCEPT OF LIFE**

***Abstract:***

*The paper provides an analysis of a series of articles in which Giorgio Agamben presents a reading of the problem of the dynamis. This discussion is crucial not only for understanding his participation in the contemporary philosophical–political debates, but also for understanding the conceptual implications of the concept of “Life” in the framework of his own philosophy. For this purpose, we evaluate in the light of the interpretation of Latin Averroism, firstly, the Agambenian reading of the Aristotelian topic of “passive intellect” as well as the consequences that Agamben extracts for Thought and Politics. And secondly, we build an interpretation of what we call a “potential life”. Bartleby, a literary figure of the power that emerges as one of the possible modes of political resistance, becomes then an example of this notion.*

*Keywords: dynamis, passive intellect, living, Politics, Bartleby*

**Paula Fleisner**

*Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, es Jefa de trabajos prácticos de la materia Estética de la Carrera de Filosofía de la misma universidad. Sus principales áreas de trabajo son la filosofía italiana y francesa contemporáneas y, más específicamente, la filosofía del arte actual. Ha publicado, además, artículos sobre el concepto de vida y sobre la teoría del sujeto en la filosofía de Agamben, estableciendo una conexión entre las consideraciones acerca del arte y la filosofía política agambeniana.*

Dirección electrónica: [pfleisner@gmail.com](mailto:pfleisner@gmail.com)

**LA MISTERIOSA VIDA DE LA POTENCIA.  
LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE “POTENCIA”  
PARA LA FORMULACIÓN AGAMBENIANA  
DEL CONCEPTO DE VIDA**

*Paula Fleisner*

Universidad de Buenos Aires

La reflexión en torno al concepto de vida ha sido más o menos constante en la filosofía de Giorgio Agamben incluso mucho antes de la formulación del hoy célebre concepto de “vida desnuda”. Inmediatamente antes de su primera intervención explícita en un debate propio de la filosofía política, Giorgio Agamben escribe una serie de artículos en los que presenta su lectura del tópico aristotélico de la potencia y lo vincula, directamente, con el concepto de vida.

Hasta entonces, la vida había sido pensada en el marco de la filosofía agambeniana a partir de las preguntas por el arte, por la supervivencia de la cultura y por la relación con el lenguaje. Estas cuestiones habían ya ocasionado reflexiones sobre la progresiva reducción de la actividad humana al ciclo biológico (en *L'uomo senza contenuto* de 1970), sobre la tendencia de la poesía moderna a la disolución de lo humano y sobre un modo de vida histórico (en *Stanze* de 1977), sobre el hombre como animal in-fante (en *Infanzia e Storia* de 1978) y sobre la relación hombre/animal o sobre la muerte como elemento antropogenético en las doctrinas filosóficas (en el seminario publicado como *Il Linguaggio e la Morte* de 1982). Es decir, aunque en gran medida sólo de manera implícita y, en todo caso, no al modo de una teoría monolítica e unitaria, Agamben había venido desarrollando un pensamiento sobre la vida que se redimensiona

al leer su llamada a que la filosofía venidera se ocupe con una “genealogía de la vida”.<sup>1</sup>

Hacia fines de la década del ochenta Agamben elabora una interpretación del concepto aristotélico de “potencia” (*dynamis*) y de la cuestión del intelecto posible –siguiendo principalmente la lectura de Averroes– que será determinante para una nueva caracterización de la vida. Un “uso” de la herencia filosófica aristotélica a la vez erudito y polémico, una entrega a la filigrana del texto con el dúplice gesto, humilde y soberbio, en el que el *commentator* entra en una “zona de indiscernibilidad” con el *auctor*.<sup>2</sup> Me propongo aquí trazar en primer lugar y resumidamente la profusa polémica suscitada por los textos aristotélicos y por su interpretación árabe, para, en segundo lugar, detenerme en la lectura agambeniana de este *corpus* con el objetivo de evaluar la importancia que podría comportar para pensar la “vida” en los artículos de la época anterior a la publicación de *La comunità che viene* (1990), su primera intervención explícita en un debate político.

190 En este sentido, la conferencia “La potenza del pensiero” (1987) resulta fundamental por dos motivos: por un lado, explicita el vínculo insoslayable entre las consideraciones acerca del arte y aquellas acerca de la política dentro de la filosofía agambeniana, y, por el otro, da cuenta de un interés por “lo viviente” que no se agota en el diagnóstico negativo acerca de la fabricación de “vida desnuda” y que podría implicar, acaso, la búsqueda de una elaboración de una interpretación ni “destinal” ni “natural” de la vida. Escrito inicialmente en 1987, es decir, antes de su intervención más directa en los debates políticos contemporáneos, pero incorporado al análisis de la obra recién a partir de la publicación de compilaciones con posterioridad a *Homo sacer I*,<sup>3</sup> este ensayo contiene

---

<sup>1</sup> Cfr. Agamben, 2002b, p. 21 o Agamben 2005, p. 377.

<sup>2</sup> En el “Estudio preliminar” al libro de E. Coccia sobre Averroes y el averroísmo, Agamben retoma la caracterización de Buenaventura acerca de las cuatro formas de hacer un libro: como *scriptor*, *compilator*, *commentator* y *auctor*. Allí caracteriza con entusiasmo lo que llama la “peculiaridad metodológica” del libro de Coccia, peculiaridad que tal vez podemos suponer con justicia en su propio procedimiento filosófico: “la capacidad de hacer coincidir el análisis filosófico más minucioso con la especulación más pura bajo la forma del comentario”, Agamben, 2007, p. 11.

<sup>3</sup> En una versión más corta, este artículo fue incorporado, con el nombre “On Potentiality”, en la compilación llamada *Potentialities* de 1999 (pp. 177-185), publicada en EE.UU. por su alumno D. Heller-Roazen. A su vez, fue publicada en Italia en la colección de ensayos que lleva su nombre en 2005. El hecho de que haya sido conocido más ampliamente con posterioridad a la publicación de *La comunità che viene* y de *Homo sacer I*, acaso haya influido en aquellos intérpretes que vieron en la obra de Agamben una desconexión entre la formación literaria inicial y la preocupación filosófico-política posterior y en aquellos que asociaron rápidamente su concepción de la potencia a la idea de “pasividad” y “negatividad”

una caracterización de lo que ha sido llamado el “proyecto filosófico” agambeniano. Hacia el final, una vez presentada su lectura de la potencia en Aristóteles, Agamben afirma:

Debemos todavía medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión de lo viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones.<sup>4</sup>

Considerada en su conjunto, la obra de Agamben podría ser esta tentativa de pensar de un modo nuevo algunos problemas filosóficos tradicionales a partir de una prioridad ontológica otorgada a la potencia. Un pensamiento que busca formular una “filosofía primera” que no se ocupe del “sujeto” –una “conciencia autorreflexiva, centro de imputación de las facultades y de los hábitos”, al que ninguna potencia puede asignársele como una propiedad suya<sup>5</sup>–, sino de la “vida”, una potencia que no se agota jamás en su pasaje al acto y que siempre se conserva en él en su forma eminente de potencia de no. Por este motivo, el camino intelectual de Agamben puede leerse como un intento de pensar simultáneamente 1) la posibilidad de un arte puramente medial, un arte que sea la “comunicación de una comunicabilidad”; 2) la posibilidad de mantener abierta para la vida en común, la potencia de cambiar lo constituido; y, finalmente 3) la posibilidad de abrir la consideración filosófica más allá (o más acá) del sujeto, hacia lo viviente impersonal. La “nueva ontología de la potencia” que se construye en *La Comunità che viene* anuda aquellas reflexiones estéticas con una filosofía política y presagia, acaso, una “nueva comprensión de lo viviente”.

---

batailleana que, no obstante, Agamben mismo critica. Por ello, es importante tener en cuenta que se trata de un texto de anterior a tanto a *La Comunità che viene* como a *Homo sacer I*, lo que permite sostener que la vinculación de los planos estético y político, lejos de ser una al menos por momentos errática construcción de analogías abstractas entre uno y otro [cfr. por ejemplo Galindo Hervás, 2005, p. 15], es uno de los desafíos más importantes que la filosofía agambeniana se propone de modo explícito.

<sup>4</sup>Agamben, 2005, p. 286, la traducción es mía. E. Castro ha señalado la importancia de este pasaje, al que considera una “indicación de la dirección de todo el pensamiento” agambeniano, ofreciendo, no obstante, una interpretación del mismo diversa a la aquí propuesta. Cfr. “La potencia de no: una lectura de Giorgio Agamben”, en G. Agamben, *La amistad*, trad.cit., p. 13. Vuelve a repetir esta idea en Castro, 2008, p. 138.

<sup>5</sup>Agamben, 2005, p. 283.

## I. Filosofía de la potencia

En este artículo que acabamos de citar, Agamben reconstruye las argumentaciones del libro “Theta” (IX) de la *Metafísica* y de ciertos pasajes del *De anima* para encontrar en la *dynamis* unas consistencia y autonomía propias. Consciente de la ambigüedad y de las aporías de estas ideas aristotélicas, en primer lugar, Agamben retoma el problema de la facultad sensitiva (en analogía con la cual Aristóteles planteará el problema del entendimiento en potencia) tal como es formulado en *De anima* (417a):

Es claro entonces que la facultad sensitiva no existe en acto sino sólo en potencia. Sucede como con el combustible que no arde por sí mismo sin el comburente: pues se destruiría a sí mismo, y el fuego como entelequia no tendría ninguna necesidad de existir (417a 5-9)<sup>6</sup>.

192 Una arqueología de la subjetividad se evidencia en estos pasajes, señala Agamben, pues la idea de una facultad (*hexis*) en potencia, que existe incluso en ausencia de las sensaciones, conlleva una separación de una cierta actividad con respecto a sí misma para poder ser asignada a algo así como un sujeto: “el modo en el cual un viviente «tiene» su praxis vital”<sup>7</sup>. Una facultad es, entonces, el nombre de la in-existencia de la sensación en un viviente. Se trata de la forma de una privación (*sterésis*), de un testigo de la presencia de una ausencia en acto. Así, una primera definición de la potencia se delinea como *hexis* de una *stéresis*, el hábito de una privación. Sin embargo, Aristóteles cree necesario precisar aún más la idea de «ser en potencia», pues la predicamos tanto de un niño como de un adulto, por ejemplo cuando decimos que son en potencia jefe del ejército; por ello, aclara, la facultad sensitiva –como también el pensamiento– debe ser entendida como una potencia en el segundo sentido (*De an.* 417a 29-33). Agamben explica estos pasajes reponiendo la idea de una potencia genérica –como la potencia del niño de construir una casa o de tocar la cítara, que sufrirá una modificación en el aprendizaje– y la potencia en tanto disponibilidad de una privación –como la del arquitecto o el instrumentista que ya tienen la *hexis* correspondiente y es por ello que pueden no ponerla en acto.<sup>8</sup> La potencia se revela, de este modo, como la posesión de una privación y como potencia de no. La potencia humana, a diferencia de lo que Aristóteles llama una potencia natural –es decir, la potencia específica inscrita en la vocación biológica–, es una vocación anfibia, es un poder la propia impotencia, un poder desmedido, violento y eficaz. Por ello, nada

<sup>6</sup> Aristóteles, 1969, p. 67.

<sup>7</sup> Agamben, 2005, p. 275.

<sup>8</sup> Agamben, 2005, p. 276.

parecido a un sujeto, “una conciencia autorreflexiva”, un propietario de la potencia, es aquí pensable:

El hombre es señor de la privación, porque más que todo otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, entregado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder actuar es constitutivamente un poder no actuar, todo su conocer un poder no-conocer.<sup>9</sup>

Toda potencia, como se indica en el libro “Theta” de la *Metafísica*, puede constitutivamente su propia impotencia, puede no pasar al acto, y es potencia de no ser o no hacer. Además, el paso al acto es un conservarse y un darse a sí misma de la potencia. Contra la hipótesis megárica que sostiene que la potencia es sólo en el momento del ejercicio, confundiendo así actividad y potencia, Aristóteles señala el absurdo de suponer que el constructor no tiene la potencia de construir más que en el preciso momento en que está construyendo (*Met.* 1046 b 29-33). La potencia no es sólo la fuente de los posibles lógicos sino que tiene su propia consistencia más allá de su eventual pasaje al acto. Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo, pero siempre que “impotencia” sea entendida como “potencia de no”. En ella el pensamiento es no pensamiento, la acción es inacción y la obra es inoperosidad.<sup>10</sup>

Agamben invoca un breve pasaje que ya había analizado detalladamente Heidegger en el curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles indicando que no se trata de una mera tautología.<sup>11</sup> Lo cito a continuación en su contexto, según la traducción al castellano de H. Zucchi:

De modo que puede ocurrir que lo que es posible que sea no sea y lo que no es posible que sea, sea y otro tanto ocurrirá con las otras categorías: una cosa que tiene la posibilidad de caminar, puede no caminar y otra que no tiene la posibilidad de caminar, puede caminar. **Una cosa es posible toda vez que**

<sup>9</sup> Agamben, 2005, p. 280, la traducción es mía.

<sup>10</sup> Esta idea de “inoperosidad”, central en el pensamiento de Agamben, no debe ser pensada en términos de inacción pasiva. En un artículo reciente, Agamben señala: “la inoperosidad no es inerte, sino que en el acto, hace aparecer la potencia misma que en él se ha manifestado. Desactivada, en la inoperosidad, no está la potencia, sino solo los fines y las modalidades en las que su ejercicio había sido inscripto y separado”, en “El corpo glorioso”, Agamben, 2009, p. 144 (la traducción es mía).

<sup>11</sup> La deuda de Agamben con la interpretación heideggeriana de este pasaje es mayor de la que él mismo expresa. Heidegger sostiene que la intuición filosófica fundamental de esta definición contenida en *Met.* 1047 24-26 no ha sido apreciada hasta ahora: se trata de pensar el ser de algo que es capaz (potente), la actualidad propia de lo *dynaton* en tanto que *dynaton*. Lo no incapaz (lo no potente) no es simplemente atribuido a lo capaz (potente) sino que pertenece a su actualidad. Cfr. M. Heidegger, 1995, §22, pp. 183-193.

**la actividad de la que se dice tener potencia no implica imposibilidad**

(Met. 1047a 21-25) [*Esti de dynaton touto ô ean hyperxê ê energeia ou legetai echein tèn dynamin, outhen estai adynaton*].

No debe entenderse este pasaje al modo de las interpretaciones tradicionales, advierte Agamben siguiendo la indicación heideggeriana, sino como el lugar en el que Aristóteles formula el problema fundamental del “destino de la impotencia en el pasaje al acto”.<sup>12</sup> Porque, si toda potencia es también potencia de no pasar al acto, ¿cómo pensar el acto de una potencia de no? Frente a quienes insisten en considerar que lo que aquí se dice es una verdad trivial –que es posible aquello con respecto a lo cual no hay nada imposible–, Agamben traduce: “Es potente aquello por lo cual, si pasa al acto de aquello de lo que es dicho que tiene potencia, nada será impotente (potente no)”.<sup>13</sup> Acentuando de este modo la doble negación implícita en la frase, Agamben entiende que la potencia de no ser no se anula, sino que se dirige sobre sí y asume la forma de un poder no no ser. A toda potencia le co–pertenece esencialmente una potencia de no ser y por ello es potente lo que no anula la propia potencia de no al pasar al acto, sino que la “hace pasar integralmente” como tal al acto, es decir, es potente aquello que puede “no–no pasar al acto”.<sup>14</sup>

194

De este modo, la relación entre acto y potencia no es banal, pues en el pasaje al acto la potencia se conserva en su forma eminente de potencia de no. Interesado desde un comienzo en pensar una dimensión que se separe de lo que en el último libro publicado hasta ahora de la saga *Homo sacer* ha llamado “el paradigma ontológico de la operatividad” y la efectualidad,<sup>15</sup> Agamben encuentra en la potencia aristotélica una dimensión, a la vez destructiva y conservadora, que se conserva y perfecciona en su donarse. La impotencia no es aniquilamiento sino cumplimiento de la potencia.<sup>16</sup> El comentario de Temistio al *De anima*, muestra, según Agamben, la importancia de esta figura de la potencia en relación al pensamiento. Allí se lee: “Si el pensamiento no tuviera comunidad con la potencia, no conocería

<sup>12</sup> Agamben, 2005, p. 283.

<sup>13</sup> Agamben, 2005, p. 284.

<sup>14</sup> Agamben, 2005, p. 285.

<sup>15</sup> Agamben, 2012, p. 9. Se trata del volumen 5 de *Homo sacer II: Opus Dei, Archeologia dell'ufficio*, donde Agamben traza una arqueología del funcionamiento del paradigma teológico que piensa una praxis absoluta e integralmente efectual, la liturgia, opuesta a la idea de inoperosidad presentada por ejemplo en *Il regno e la gloria, Homo sacer II*, cfr. Agamben, 2007b, p. II).

<sup>16</sup> C. Mills analiza el problema de la potencia en Agamben, pero trabaja sobre la versión más corta del texto que estamos considerando en su traducción al inglés “On Potentiality”. Cfr. Mills, 2008, Cap. 1, pp. 29-33.



las privaciones”.<sup>17</sup> Por ello, hacia el final, afirma Agamben que sólo midiendo la fuerza de la figura de la potencia aristotélica podremos preguntar por la naturaleza del pensamiento y, al hacerlo, veremos cómo el vértice del pensamiento, lejos de ser, como quiso la tradición filosófica, *energeia*, acto puro, es “el don extremo de la potencia a sí misma, la figura cumplida de la potencia del pensamiento”.<sup>18</sup>

Antes de continuar con la cuestión del pensamiento en potencia, quisiera detenerme un poco más en esta figura de la “potencia” que Agamben reconstruye por esos mismos años también en la huella de Nietzsche y de Heidegger, con el objetivo de explicitar la interpretación que de ella propongo.

### **I.1. Pensar una potencia que supere la tradicional dicotomía entre potencia y acto**

En “L’immagine immemoriale” (1986), siguiendo de cerca la lectura que el poeta errante y maldito Dino Campana hace del retorno nietzscheano, Agamben vincula a Nietzsche con aquel pensamiento contemporáneo que, con la intención de “romper el cerco de la subjetividad”, ha pensado una potencia entendida como pasión de sí, como puro *pathos* –simultáneamente pasivo y activo– que precede al sujeto y al objeto. Al interrogarse acerca del “sujeto” del eterno retorno, Agamben construye una interpretación de la voluntad de poder y del eterno retorno que hace de Nietzsche un continuador de la idea aristotélica de *dynamis*, la potencia inextinguible que une potencia activa y potencia pasiva. Se trata de una potencia que se ejercita sobre sí misma, que tiende a sí misma y que une en sí los dos significados de la *dynamis* aristotélica: *potentia passiva* –pasividad y receptividad– y *potentia activa* –tensión hacia el acto y espontaneidad. Contrariamente a una consideración unilateral en términos de potencia activa, Agamben propone entender la voluntad de poder como eminentemente pasiva –voluntad de semejanza sin sujeto ni objeto, impresión de sí sobre sí, autoafección pura– y al eterno retorno como una coincidencia entre potencia activa y potencia pasiva. El eterno retorno de lo mismo, esta pasión pura, esta “potencia inmemorial” que destruye lo Mismo (*Gleich*) al mismo tiempo que lo salva, puede entonces ser una de las caracterizaciones de la vida más allá del sujeto. El eterno retorno nietzscheano es una ficción cosmológica que permite romper con la idea de tiempo lineal (esa idea del cambio como eterno pasaje de la potencia al acto), ya que el instante –único pero infinitamente repetible– desdibuja el sujeto centro de operaciones y devuelve lo humano a

<sup>17</sup> Citado en Agamben, 2005, p. 280.

<sup>18</sup> Agamben, 2005, p. 287.

su carácter ficticio, múltiple, provisorio, de posibilidad entre otras. Tal como se formula en *La ciencia jovial*, el eterno retorno constituye, para Agamben, el *experimentum crucis* del pensamiento nietzscheano:

a la pregunta del demonio: “¿Quieres que este instante retorne infinitas veces?”, se pronuncia la respuesta: “Sí, quiero”. Decisivo es aquí el desplazamiento mesiánico que cambia *integralmente* el mundo, dejándolo *casi* intacto. Porque todo ha permanecido igual, pero ha perdido su identidad.<sup>19</sup>

Por ello, si en el texto sobre Aristóteles, todavía podíamos preguntarnos si Agamben se liberaría de la excepcionalidad humana para pensar esa figura central de la potencia –potencia que es a la vez potencia de no y potencia de no no–, acaso esta lectura del eterno retorno nietzscheano podría permitirnos extenderla hacia lo viviente que debe aún ser comprendido. La paradoja de la pasión de sí pierde su rostro humano para adoptar el del eterno retorno nietzscheano, es decir, el rostro de la potencia de ser, o mejor, el de un puro poder sin ser.

196 En “La passione della fatticità” (1987), por otra parte, se defiende una idea del amor como potencia pasiva, a partir de una pomenorizada reconstrucción del pensamiento heideggeriano, que intenta responder a quienes sostienen que no existe un interés por esta *Stimmung* en *Ser y tiempo*. Agamben relee un fragmento de la “Carta sobre el humanismo” en el que el verbo *lieben* es aproximado a *mögen* (cuyo doble sentido de querer y poder Agamben resalta) que es, a su vez, identificado con el ser. Y encuentra allí un modo completamente novedoso de pensar el problema de la potencia–posibilidad: *mögen* significa, en este contexto, un donar la esencia y es la esencia misma de la potencia [*Vermögen*] que no realiza esto o aquello sino que deja ser. El ser mismo es la fuerza inmóvil de lo posible, entendido más allá de su oposición con lo real. La potencia en cuestión, prosigue Agamben, es la potencia pasiva en su relación secreta con la potencia activa que Heidegger investiga en el curso sobre la *Metafísica* aristotélica: todo poder es esencialmente pasividad.<sup>20</sup> Pero esta impotencia que copertenenece a toda potencia abre, en Heidegger, el abismo de la libertad del *Dasein*: la pasión, en cuanto *potentia passiva*, es la experiencia más radical de la impotencia y de la libertad, la apropiación de una posibilidad que es a la vez una expropiación de toda posibilidad. Lo “propio” del hombre, lo que él introduce en el mundo, es “la apertura a un cierre, la iluminación de una opacidad”<sup>21</sup> y el amor es el modo en que padece y expone esa irreductible impropiedad.

<sup>19</sup> Agamben, 1996, p. 64.

<sup>20</sup> Agamben, 2005, p. 314.

<sup>21</sup> Agamben, 2005, p. 317.

En lo que podría caracterizarse como una permanente tensión pendular con el pensamiento heideggeriano, Agamben sigue buscando una interpretación de Heidegger más allá de sus "límites"; esta vez, en la impensada pasión amorosa encuentra un posible final para la dialéctica de lo propio y lo impropio. Porque el amor es la extrema pasión, insensata, promiscua y demoníaca, de la impropiedad. Porque el amor es la pasión de la facticidad –conducida a una relación etimológica con *faitis*: dimensión artificial del cuerpo, una *maniera* in–originaria que, destacándose y auto–trascendiéndose, despierta el amor.<sup>22</sup> Vemos aquí un Heidegger responsable de pensar al hombre como el viviente apasionado con lo impropio, como el habitante de lo infundado. Otra vez el hombre. Aunque, no sin esfuerzo, pensado desde la artificialidad de una dimensión no–originaria.

Si con la lectura del eterno retorno nietzscheano podíamos aventurar un alejamiento de la preocupación por la excepción humana –en la medida en que aun en su carácter más paródico, es una hipótesis cosmológica que justamente evidencia la contingencia de la figura humana–, el amor como *Stimmung* de lo impropio nos devuelve a ella. Sin embargo, lo hace suponiendo el carácter inventado, ficcionado, fáctico de dicha excepción: lo propio del hombre es el habitáculo infundado que constituye su impotencia. En ambos casos, de todos modos, se ha tratado de buscar herencias posibles del concepto aristotélico de *dynamis* en la filosofía.<sup>23</sup>

Es por ello que la decisión agambeniana de reconstruir el problema del intelecto pasivo en consonancia con la lectura árabe, especialmente la averroísta, resultará fundamental para poder decidir si esta figura de la potencia es pensada por Agamben más allá de lo que suceda en el interior de un "alma", es decir, más allá de la "subjetividad", y si, entonces, es posible, a partir de ella, una nueva "comprensión de lo viviente". En algunos artículos posteriores a *La comunità che viene*, inmerso ya en la discusión política de la época, retomará las tesis del averroísmo latino en la figura de Dante y sacará las consecuencias ontológicas y políticas de la elección de esta tradición. En los artículos de los ochenta que estoy aquí considerando, una preocupación ética, cuyo protagonista es la vida humana, domina el pensamiento agambeniano y la experiencia de la potencia será pensada,

<sup>22</sup> Agamben, 2005, p. 306.

<sup>23</sup> En "Pardes. La scrittura della potenza" (1990) el concepto derrideano de la huella es reconducido también a esta matriz. Se trata, dice Agamben, del "esfuerzo más riguroso de repensar –contra el primado del acto y de la forma– la paradoja aristotélica de la potencia, el gesto del escriba que sumerge la pluma en el pensamiento y escribe solo con su potencia (de no escribir)" Agamben, 2005, p. 360. La huella, esa escritura sin *archè* ni *télos* no es una forma ni un pasar de la potencia al acto sino una potencia que puede y se padece a sí misma, por ello nombra la pura *dynamis* de la palabra.

como veremos, en relación con la figura de Bartleby, en tanto que expresión mínima “de la libertad de no ser”.

## I.2. El pensamiento en potencia, la potencia del pensamiento. Una cuestión “demente”

*“Ciertamente, si existe en el mundo un absurdo repulsivo éste es el de la unidad de las almas, como se la ha dado a entender, y si Averroes hubiera podido sostener al pie de la letra una doctrina semejante el averroísmo ameritaría entrar en los anales de la demencia y no de la filosofía.”*

E. Renan

198

En el libro III de *De anima*, Aristóteles concibe el intelecto como un análogo superior de la sensación. Así como la facultad sensitiva es la actualización de una potencia, el ejercicio de una aptitud (el oído no se hace sonido pero en la audición el sonido se torna sonoro), es necesario que el intelecto sea impassible, lo cual supone una aptitud que debe mantenerse indemne, debe recibir la forma de los inteligibles sin la materia. Su naturaleza propia es la de no tener naturaleza propia, su sólo ser capaz, su receptividad universal.<sup>24</sup> “La parte del alma que se denomina intelecto [...] no es en acto nada antes de entrar en ejercicio” (*De an.* 429a 22-24). Como la *khôra* platónica, el intelecto es un receptáculo que no puede tener forma propia porque alteraría las formas que debe recibir (cfr. *Timeo* 50d y *De an.* 429a 20), pero a diferencia de aquella, el intelecto no es como la cera que se moldea (*De an.* 424 a 19-21), sino como una tablilla donde no hay nada escrito en acto (*De an.* 430 a 1). Es decir, el intelecto no es una materia que se agota en su unión con una forma específica siendo incapaz de recibir otras formas. Por ello, la analogía con la sensación no alcanza para dar cuenta de la naturaleza del pensamiento, que no es mera pasividad. Si en la naturaleza hay una distinción entre materia y causa eficiente, también

hay que distinguir el intelecto que es análogo a la materia, puesto que deviene todos los inteligibles, del intelecto que semeja la causa eficiente, pues es capaz de producirlas todas, por tratarse de un estado similar a la luz, ya que ésta, en cierto modo, convierte los colores en potencia en colores en acto. Este intelecto es el separado, impassible y sin mezcla, siendo por esencia un acto (*De an.* 430a 13-17).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Moreau, 1993, p. 177.

<sup>25</sup> Aristóteles, 1969, pp.125-126.

Este oscuro pasaje ha originado la diferenciación, entre los comentaristas, de un intelecto pasivo (*noûs pathetikos*) y un intelecto activo (*noûs poietikos*), trasladando la relación entre materia y forma en el ser sensible a una relación entre potencia y acto en el ser inteligible. De este modo, el capítulo IV del Libro III habría estado dedicado a la explicación del funcionamiento del intelecto pasivo y el V al intelecto activo.<sup>26</sup> No obstante, aquello en lo que los numerosos estudiosos –antiguos, medievales y modernos– difieren, es en el modo en que explican esta distinción (psicológica u ontológicamente) y en el “lugar” donde la ubican (dentro o fuera del alma humana).

En efecto, la polémica iniciada ya entre los discípulos directos de Aristóteles parece continuar entre los estudiosos contemporáneos. Así, por ejemplo, en un fragmento citado por Temistio, Teofraсто defiende la naturaleza humana y la inmaterialidad de ambos intelectos; pero, a su vez, suele considerarse la última parte de la *Ética eudémica* (1248 a 25 y ss.) –cuya autoría es aún cuestión irresuelta– como testimonio de una interpretación del intelecto activo –que luego defenderá Alejandro de Afrodisia– en términos de una entidad divina separada del alma humana.<sup>27</sup>

Aquello que resulta intolerable ya desde los comentarios de Alberto Magno o de Tomás de Aquino, es el hecho de que, en sus diversas interpretaciones de Aristóteles, los *falasifa* parecen haber vinculado tan estrechamente el orden psicológico con el orden ontológico que produjeron, por un lado, la negación de la individualidad personal, y por otro, la idea de un pensamiento como fenómeno general del universo.<sup>28</sup> Entre los filósofos árabes, Avicena –heredero de la opinión de Alejandro de Afrodisia–, otorga una naturaleza separada al intelecto activo (en tanto es la emanación del ser supremo) y concibe el intelecto pasivo (al que llama intelecto material) como una facultad peculiar de la naturaleza humana con la que se aprehenden las formas inteligibles. Averroes, en cambio, sostendrá –al menos en algunas de las múltiples reconstrucciones de su pensamiento, no siempre compatibles entre sí– que el intelecto pasivo o posible es una sustancia inmaterial, eterna y diferente del hombre –ser sensible y corporal– y que el intelecto activo o agente es la “perfección del intelecto material”, según expresa en el *Gran comentario al tratado sobre el alma de Aristóteles*.<sup>29</sup> “El intelecto es en cierto

<sup>26</sup> Moreau, 1993, pp. 180–181.

<sup>27</sup> Brentano, 1995, p. 314.

<sup>28</sup> Coccia, 2007, p. 72.

<sup>29</sup> Averroes, 2004, p. 140. Sobre las dificultades, medieval y moderna, de comprensión de las doctrinas de Averroes, E. Coccia cita el testimonio de Agostino Nifo para quien “[n]o es en lo absoluto fácil comprender qué quería Averroes. Ya sea por error del traductor, por error suyo o por la inconstancia de sus opiniones, en cualquier caso parece que la mayor parte del tiempo considera que el alma intelectual (o racional) es algo compuesto por el intelecto

modo una potencia pasiva y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo”.<sup>30</sup> La *potentia passiva* que no se agota en la recepción de la forma, como la potencia que no se aniquila en el pasaje al acto, es receptividad absoluta y no es algo material. Así, el llamado intelecto material es esta potencia separada, distinta de la forma que recibe, de la materia y del compuesto entre ambos, distinta a su vez de la materia prima contingente.<sup>31</sup> Se trata de un cuarto género de ser, eterno y medial, universal y potencial. La potencia absoluta no es una mera afección, es un género del ser, el órgano de la afectividad en su forma pura.

Siguiendo las sugerencias de E. Coccia, podríamos decir que la “imposible” tradición averroísta –cuya doctrina parece haber sido pronunciada siempre en tercera persona sin que ningún “yo” haya podido jamás articularla– presenta un peligro radical para la maquinaria teológica que tiene en la noción de “persona” uno de sus pilares: frente a la persona como “peculiar singularidad que una vida adquiere en su relación con el pensamiento, la razón, el intelecto”,<sup>32</sup> frente al proceso de fabricación de un sujeto mediante la incrustación de un intelecto al viviente (hombre como animal racional) o frente a la suposición de un sujeto detrás de todo pensamiento (*hic homo intelligit*), el averroísmo ha intuido una

irreparable fractura entre pensamiento y sujeto, entre un *logos* (es decir, vida sin crecimiento, génesis y muerte, vida sin imágenes o experiencia, de la cual los cuerpos celestes son perenne actualidad) y una *zona zoè* que, en cambio, se mueve y se reproduce pero no piensa, carece de ideas y de conocimiento, efectuada por órdenes de movimientos elementales, de composición y disolución. Esta es la paradoja que toda filosofía debe formular [...] la paradoja por la cual el pensamiento representa una vida no inmediatamente comparable a la vida de la que participan los hombres.<sup>33</sup>

Una fisura entre el sujeto que vive y habla y el sujeto del pensamiento, entre la potencia de vivir y la potencia de pensar, es el fantasma irredento que amenaza toda taxonomía humanista que busca “aislar –en el espectro infinito de géneros y formas de vida– esa vida que puede designarse como humana”.<sup>34</sup> Una desconexión entre *logos* y viviente es la herencia demente que la noética averroísta legó a una tradición que se extiende como un “hilo

---

agente y por el intelecto posible, ambos eternos, y que en modo alguno admite que sean efectuados por un cuerpo natural sino sólo según la perfección...”, en Coccia, 2007, p. 81.

<sup>30</sup> Averroes, 2004, p. 115.

<sup>31</sup> Averroes, 2004, pp. 118-119.

<sup>32</sup> Coccia, 2007, p. 96.

<sup>33</sup> Coccia, 2007, p. 89.

<sup>34</sup> Coccia, 2007, p. 121.

secreto”, al que Agamben se aferra como Teseo para escapar del Minotauro, incluso mucho más allá de las polémicas sostenidas hasta el Renacimiento, desde “Dante a Spinoza, desde Artaud hasta Heidegger”.<sup>35</sup>

En el pensamiento agambeniano –que se revela para Coccia como un profundo e intenso *Nachleben* del averroísmo–<sup>36</sup> dos ideas de evidente raigambre averroísta se hacen presentes antes y después de las reflexiones en torno a la potencia. Se trata de la idea de infancia y de la idea de estudio, pruebas ambas de aquella discontinuidad entre vida y lenguaje. Para el averroísmo que reconstruye Coccia, el infante (*puer*), naturalmente fuera del pensamiento, es la prueba de que en el hombre la vida vegetativo–sensitiva se relaciona de modo exterior con el conocimiento y el lenguaje –cuyo carácter es eminentemente potencial–, pues el niño no tiene todavía ideas y es quien sin pensar puede pensar; por ello, no podrá coincidir jamás esencialmente con aquella forma que le viene de afuera. De este modo, no se trata, como ya lo había sugerido Agamben en *Infanzia e Storia*, de una privación inicial de la naturaleza más propia del hombre, sino que la infancia es una vida perfecta y cumplida de no–pensamiento que permite, a su vez, comprender la naturaleza misma del pensamiento más allá de su relación eventual con un sujeto: el pensamiento es potencia pura, relación con lo posible, “contemplación estupefacta de la materia pura de la pensabilidad”.<sup>37</sup>

También el estudio es una de las formas de la no–coincidencia inmediata entre hombre y pensamiento que Coccia analiza en el averroísmo. El estudio es la relación que el hombre tiene con el pensamiento como con una posibilidad indeterminada que puede o no llevar al acto. Si el pensamiento es potencia independiente y separada, no una conciencia individual sino el estudio es la única relación que puede establecerse con él.<sup>38</sup> Por su parte, en “Idea dello estudio”, Agamben parece continuar esta idea averroísta aunque la presente como una reflexión en torno a la tradición talmúdica. El estudio es interminable, un impulso mesiánico lo lleva hacia adelante. Pero quien estudia alterna irrefrenablemente entre la estupefacción y la lucidez, entre la pasión y la acción: he aquí la condición de la potencia aristotélica que es a la vez *potentia passiva*, “pasión pura y virtualmente indefinida” y *potentia*

<sup>35</sup> Agamben, 2007a, p. 15.

<sup>36</sup> Coccia, 2007, p. 94, nota 39.

<sup>37</sup> Coccia, 2007, p. 141. En el prólogo de 1989 a *Infanzia e Storia*, Agamben cita *De anima* 430, lo cual permite encuadrar, de algún modo, todo su análisis de la infancia bajo la égida de la tradición averroísta (cfr. Agamben, 2001a, p. XII). También en *Stanze* puede leerse el interés agambeniano por la filosofía de la imaginación averroísta en *Stanze*, donde se aborda la cuestión de la disputa entre averroístas y antiaveroístas en el siglo XIII acerca de la unidad o la multiplicidad del intelecto posible (Cfr. Agamben, 1979, p. 100).

<sup>38</sup> Coccia, 2007, p. 152.

*activa*, “tensión imparable hacia el cumplimiento”.<sup>39</sup> Nada más lejano a esta figura del estudioso que los doctores angélicos y los grandes filósofos, en ella encarnan, por el contrario, los tristes estudiantes retratados por Kafka o Walser, demorados en la potencia; su encarnación extrema es, no obstante, *Bartleby*, el escriba que ha suspendido su capacidad eminente, él es quien que ha invertido la relación entre potencia y acto: en él la potencia sigue al acto, no lo precede, y por ello en él, el estudio alcanza su verdadera naturaleza, la alimentación del alma por sí misma.<sup>40</sup>

Agamben tiende a atribuir directamente a Aristóteles esta idea de la potencia del pensamiento (desatendiendo toda la tradición que piensa la figura del pensamiento como acto puro) y no siempre cita su interpretación averroísta. Así, el final de “La potencia del pensamiento”, propone una lectura del pensamiento en Aristóteles en clara sintonía con aquella aunque sin mencionarla:

Y quizá sólo desde esta perspectiva podremos al fin captar la naturaleza del pensamiento, si es verdad, como Aristóteles no se cansa de repetir, que es la potencia lo que define su esencia. Como afirma un pasaje conclusivo del *De Anima* (429b 5-9):

“Cuando [el pensamiento] ha llegado a ser cada cosa, en el sentido de que quien sabe es llamado tal en acto (y esto sucede cuando puede pasar al acto por sí), permanece también entonces de algún modo en potencia [...] y puede entonces pensarse a sí mismo”.<sup>41</sup>

En “*Bartleby o della contingenza*” Agamben vuelve sobre la comparación aristotélica entre el *noûs* en potencia y una tablilla de escritura en la cual aún no hay nada escrito (*De an.* 430a) y afirma nuevamente que la naturaleza del pensamiento es su estar en potencia, su ser potencia de pensar y de no pensar. Algo más adelante, cita el pasaje del libro “*Lambda*” de *Metafísica* (1074 a b 15-35) en el que se plantea la paradoja del pensamiento supremo que no puede pensar ni algo ni nada, ni pasar al acto ni permanecer en potencia, y se presenta la tesis del pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, que piensa la pura potencia (de pensar y de no pensar). Al combinar el tratado sobre el alma con el problema de la mente divina, Agamben elige una lectura “antihumanista” del *corpus* aristotélico, una lectura en la que el *noûs* es pensado más allá de toda reflexión antropológica.

De todos modos, no sólo Averroes está presente en la glosa agambeniana de Aristóteles. En efecto, a partir de mediados de los años ochenta,

<sup>39</sup> Agamben, 2002a, p. 44.

<sup>40</sup> Agamben, 2002a, p. 45.

<sup>41</sup> Agamben, 2005, p. 287.



Agamben relea el tópico aristotélico del *noûs pathetikos* a la luz de algunas interpretaciones medievales tempranas (como Damascio o Temistio) y tardías (que van desde Avicena hasta el Suda bizantino), hasta incorporar, un poco más tarde y de un modo decisivo, la recepción de Dante.

## II. La experiencia de la potencia, una ética mínima

“Ser o no ser, ni lo uno ni lo otro”

E. Ciorán

En “La passione dell’indifferenza” (1978) Agamben reclamaba una mirada sobre el patrimonio literario que fuera más allá de la estética y de la historiografía literaria y lo integrara como una parte de un patrimonio cultural que debe ser puesto en relación con el todo, tanto para interpretar dicha parte como para comprender de un modo nuevo aquel todo. “Bartleby o della contingenza” (1993) implica un ensayo de este tipo: se busca aquí reconstruir la “constelación filosófica” a la que pertenece el escriba que ha dejado de escribir, en un doble intento de presentar una erudita interpretación de la obra literaria a la vez que una idea de la experiencia filosófica de la potencia y de sus consecuencias éticas.<sup>42</sup>

Por ello, en la primera parte de este texto Agamben se demora en un estudio de las consideraciones de Aristóteles y de Avicena, de Abufalia y de Ghazâlî, de Alberto Magno y Maimónides, de Escoto Eriugena y de Dinat –entre otros– para delinear la idea de la potencia del pensamiento que está personificada en Bartleby: potencia pura que se escribe a sí misma y puede no escribirse, potencia que el abogado jamás comprenderá, pues no tiene relación ni con la necesidad ni con la voluntad. Si la naturaleza del pensamiento es su estar en potencia, la potencia perfecta es como el escribiente que no escribe que Melville immortaliza en *Bartleby*.

En el prólogo a su traducción castellana, Borges considera el relato como una refiguración de los relatos kafkianos por el uso de un “idioma tranquilo y hasta jocoso” aplicado deliberadamente a “una materia atroz”.<sup>43</sup> ¿Qué atrocidad se describe aquí? Simplemente el encuentro entre un “individuo”, abogado de la naciente Wall Street, agregado a la Suprema

<sup>42</sup> Contrariamente a lo que sostiene S. Seldmayer, que “para Agamben la filosofía es capaz de dar respuestas al enigma de Bartleby”, considero que Bartleby es para Agamben el enigma que pone a prueba a la filosofía y que, en todo caso, se ofrece como una experiencia de la potencia que podría “exponer” el enigma filosófico de la potencia de no (Cfr. Seldmayer, 2007, p. 19).

<sup>43</sup> Borges en Melville, 1976, p. 2.

Corte, y una figura “¡pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada!”.<sup>44</sup> Un encuentro que luego de tres días de mutuo entendimiento, en que el escriba trabaja silenciosa e ininterrumpidamente, se vuelve desencuentro tras el suave pero firme pronunciamiento de la fórmula: “Preferiría no hacerlo”,<sup>45</sup> fórmula negativa repetida con un gesto de apariencia en todo complaciente. Resistencia pasiva, dice el abogado,<sup>46</sup> manifestación inhumana, a la vez conmovedora y desconcertante.<sup>47</sup> El abogado, como el *scholar* Horacio que jamás podrá comunicarse con el espectro de Hamlet padre, no comprende esa perversa sinrazón de la respuesta del escriba. Tal es la confusión que le produce la situación del copista que no escribe ni renuncia a su puesto de trabajo, que decide mudar su oficina y dejarlo abandonado a su suerte en el antiguo edificio. Bartleby, de quien sólo llegamos a saber que había sido antes empleado de la Oficina de Cartas Muertas, es conducido, sin ofrecer resistencia, a la cárcel, donde muere impasiblemente como vivió.

La atrocidad narrada en este cuento es para Agamben la experiencia de la potencia. Bartleby, ese pariente extremo de Bouvard y Pécuchet y de los Secretarios de los tribunales kafkianos, encarna esta potencia posterior al acto que quiebra toda razón humana o divina y ofrece su resistencia pasiva a la política institucional. Este personaje es “la figura extrema de la nada de la que precede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia pura y absoluta”.<sup>48</sup> El abogado, representante de una tradición ética que ha solapado el problema de la potencia, lee infructuosamente los ensayos de Edwards, sobre la voluntad, y de Priestley, sobre la necesidad, sin lograr jamás comprender que la voluntad no tiene poder sobre la potencia, preso como está de la ilusión moral de “que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer)”.<sup>49</sup> Un peligro monstruoso que no es impotencia, ni voluntad, ni necesidad. Una potencia revelada contra la supremacía de la voluntad, una potencia absoluta que carcome toda relación entre el querer y el poder: si Dios puede sólo lo que quiere, según la *potentia ordinata* que le adjudican los teólogos medievales, Bartleby puede sin querer, excediendo la voluntad, es *potentia absoluta*.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Melville, 1976, p. 18.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>48</sup> Agamben, 1993, p. 60.

<sup>49</sup> Agamben, 1993, p. 61.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 61.

Potencia liberada también de toda razonabilidad, indiferencia de ser y no ser, nuevamente aquel terrible tercer camino ontológico prohibido por la diosa a Parménides en el que Bartleby, como el artista arrojado fuera de los límites de la ciudad justa, se demora (es decir, construye su hábito y su hábitat). Como el escéptico, Bartleby lleva el lenguaje más allá de su función propositiva y referencial y anuncia su pura pasión. El abogado sabe que ha sido enviado como un ángel cuyo mensaje no termina de descifrar,<sup>51</sup> y no logra hacerlo precisamente porque el mensaje es sólo la ausencia de todo mensaje, porque Bartleby dice nada de nada. Y es por ello el nuevo Mesías, un Cristo que viene a abolir la ley dejando de copiarla, como el cristiano se libera del mandato de la ley antigua en la “Carta a los Romanos” (7.10) –texto en el que Agamben encuentra el modelo de Melville. Pero Bartleby es la inversión del Mesías, pues no ha venido a redimir el pasado sino a salvar lo que no ha pasado en una suerte de teología invertida: una descreación que, destruyendo la Ley de la creación, nos devuelve al punto de indiferencia entre potencia e impotencia, una palabra que no administra recompensas o castigos a lo que ha sido, sino que re–crea: palingenesia que salva a la criatura en cuanto irredimible.<sup>52</sup>

He aquí la reconstrucción teórica de la figura de Bartleby. En ella Agamben anuda sus consideraciones sobre el problema de la potencia con alguno de los temas que lo habían ocupado hasta ahora –como la cuestión del lenguaje que es aquí la del pensamiento– y delinea un modelo de resistencia al poder soberano [solidario, éste, en todo con la onto–teología– que, al menos por momentos, se muestra en su indiscernibilidad con el producto más perfecto de dicho poder: la vida desnuda]. Bartleby, como los personajes nulos y perdidos de las novelas de Walser, es el mesías de una vida irremediable en la que nada hay por salvar, “contra la que se eleva la potente máquina teológica de la *oikonomía* cristiana”.<sup>53</sup> Ni *hybris* pagana, ni timidez criatural: impasibilidad limbal frente a la justicia divina siempre tan solidaria con los poderes terrestres. Pero, ¿de dónde sale esa vida irremediable? Es el producto extremo del ejercicio de la soberanía sobre los cuerpos, el muerto–vivo de los campos de concentración, el *Muselmann*.

En “Bartleby non scrive più. L’etica minima della libertà di non essere” (1988), un artículo escrito para un suplemento de *Il manifesto* donde se discute la “situación emotiva” de los años ochenta, Agamben propone explícitamente vincular la figura de Bartleby con la del musulmán.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Melville, 1976, p. 56.

<sup>52</sup> Cfr. Agamben, 1993, pp. 84-85.

<sup>53</sup> Agamben, 1989, p. 18.

<sup>54</sup> “Son ellos los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa

El musulmán nos entrega el incurable enigma de una existencia que, sin haber muerto, ha dejado de existir en tanto que humano. El lenguaje y la memoria se han retirado de ese cuerpo extenuado. ¿Cuál es la *Stimmung*, restituida aquí a su sentido heideggeriano de modo original de abrirse al mundo, que le corresponde a un ser tal (y a todo aquel que, fuera del campo, pueda comparársele)? Ni el amor, ni la angustia, ni el miedo, ni la piedad, ni la vergüenza, ni la tristeza, ni el cinismo: el acervo ético de la tradición no sirve para pensar aquella situación límite de pobreza y dolor. Y no por impasibilidad, sino porque es pasividad pura: pasión del padecer mismo, una “indecible archipasividad”.<sup>55</sup> No hay aquí un sujeto que padece, sino las puras condiciones del padecimiento, receptividad sin sujeto, pasión trascendental, dice Agamben retomando las categorías kantianas que ya había reeditado en *Infanzia e Storia*. Confundido con el estado de cosas del campo, con el barro, las barracas y el alambre de púa, el musulmán es la cifra de la inhumanidad que, en su absoluta exposición, permite pensar una humanidad más allá del humanismo, lo común más allá de toda identidad presupuesta, y una ética más allá de toda voluntad y libertad subjetiva. Una suerte de grado cero del *ethos* más allá de todo sentimiento epocal se dibuja a partir de esta experiencia trascendental. No hay aquí un sujeto que se abre a una *Stimmung*, nada hay debajo del ser que es sólo sus posibilidades (de ser y de no ser); nada se abre, hay exposición de una impenetrable cerrazón, de una opacidad intransitiva; nada hay más allá, sólo una pura inmanencia en la que las cosas no son ni contingentes ni necesarias sino que están expuestas en su perfecta intrascendencia.

Este es el nuevo *ethos* mínimo al que fuimos arrojados y por el que seremos libres como ningún ser humano hasta ahora. Como las serenas criaturas inhumanas kafkianas, yacemos sin interioridad, abandonados a nuestra propia facticidad.

Pero quizás, en toda la literatura occidental, una sola figura ha logrado trazar en negativo el contorno de una catástrofe irreversible del sujeto hacia formas

---

anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que y trabajan en silencio [...] Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla”, dirá Primo Levi (Levi, 2003, p. 154). Agamben dedicará todo el tomo III de *Homo sacer, Quel che resta d’Auschwitz*, a revisar la figura del musulmán, pero su análisis, aunque imprescindible para la comprensión de la ambigüedad de las figuras agambenianas, excede los objetivos del presente trabajo. El suplemento de *Il manifesto* en el que Agamben publica el artículo que estamos considerando, según explica su editor M. Bascetta, busca retratar la “tonalidad emotiva” de la Italia de los años ochenta en los que predominan “el cinismo, el oportunismo, el miedo” y pensar las posibles transformaciones a partir de la constatación del malestar.

<sup>55</sup> Agamben, 1988, p. III.

de vida todavía no presagiadas. Es Bartleby, el escriba del relato de Melville, que ha dejado de escribir y cuyo “preferiría no” opuesto a toda pregunta abre el abismo absolutamente plano de una libertad que es únicamente su posibilidad de no ser (o si se quiere, su imposibilidad de ser).<sup>56</sup>

Bartleby –la figura literaria que se ha reivindicado como cifra de una nueva humanidad– y el musulmán muerto en los campos de concentración son el anverso y el reverso de una única figura humana que presagia la humanidad que viene, a la vez que indica la humanidad que hemos llegado a ser. Como el eterno retorno donde el instante que retorna es y no es el mismo, pues retornará como instante querido, la paradoja que aquí se nos ofrece es la de una figura que, en su radical inhumanidad, es y no es la misma. Agamben no resuelve aquí el entuerto y no volverá a identificar explícitamente ambas figuras en su obra posterior. El concepto de “singularidad cualquiera”, presentado en *La comunità che viene*, asumirá la ambigüedad aquí planteada y será simultáneamente aquello a lo que hemos sido reducidos y aquello que hemos inventado para nosotros mismos, aquello inesencial a lo que nos adherimos. Un “decir sí”, como el que Nietzsche pronuncia frente a la vida,<sup>57</sup> se abre frente al dolor inenarrable: si la “singularidad cualquiera” es el ser que es “así” y es irreparablemente su “así”, pues ese es su modo de ser o su no ser de otro modo, la afirmación nietzscheana no sería un “sí” dicho a un determinado estado de cosas, sino un “sí” dicho al ser–así de las cosas. El “así sea” es una afirmación del “así”, que no es la afirmación una determinada propiedad sino del ser del así: “que el así, sea”.<sup>58</sup>

El musulmán es la exposición de las condiciones del padecimiento: una pasión trascendental que, alejado ya de todo rastro humano, es aquello que los vivientes comparten. Una potencia que es la potencia de padecer, *potentia passiva*, que se revela como aquello que somos en la comunidad de las especies, la vida como potencia que excede sus formas. Un poder, el de sufrir, que eso que queda del hombre comparte con los animales. El sufrimiento, que ya ni siquiera es angustia, sino puro padecer, es la experiencia de una potencia que es potencia de no poder, posibilidad sin poder, posibilidad de lo imposible, como señala Derrida analizando a Bentham.<sup>59</sup> El musulmán y el animal no son el tipo excepcional de *zoon logon echon*. La pregunta por la potencia y la tenencia del *logos* que ha guiado siempre las investigaciones en torno a la excepcionalidad humana muestra su radical impertinencia, su tramposa arbitrariedad. El resto del hombre es a la vez aquello que han

<sup>56</sup> *Idem*, p. III.

<sup>57</sup> Nietzsche, 1994, p. 69.

<sup>58</sup> Agamben, 1990, p. 86.

<sup>59</sup> Derrida, 2008, p. 44.

producido los sangrientos engranajes de la secularizada maquinaria teológica y aquello que expone (en su imposibilidad última) su pertenencia al sustrato común de lo viviente. Es a partir de este *ethos* mínimo, morada de todo lo viviente en la precariedad y revocabilidad irreductible de la existencia, que el hombre podrá reconstruir su lugar en el presente.

Dicho esto, que es sólo una interpretación posible, es necesario reconocer una cierta vacilación,<sup>60</sup> que persistirá con los años, evidente en el tratamiento agambeniano de la potencia, que podría formularse del siguiente modo: por un lado, una interpretación de la vida como receptividad absoluta, como don indefinido y acrecentamiento de sí que excede cualquier forma determinada. Por el otro, el interés principal por la vida humana que lo lleva a identificar esta figura de la potencia con lo específicamente humano, restringiendo el interés por la vida a una de sus formas y reestableciendo, así, una jerarquía entre los seres.

---

<sup>60</sup>R. Karmy Bolton señala el problema de la ambigüedad del planteo agambeniano en “Agamben lector de Averroes”, en Karmi Bolton (ed.), 2010, pp. 125–126.

## Referencias bibliográficas:

- AGAMBEN, G., (1993), “Bartleby o della contigenza” en Agamben, G., Deleuze, G., *Bartleby, la formula della creazione*, Macerata, Quodlibet.
- AGAMBEN, G., (1988), “Bartleby non scrive più: l’etica minima della libertà di non essere”, en “La talpa giovedì: Sentimenti dell’aldiqua: Opportunismo, paura, cinismo negli anni ‘80”, suplemento de *Il manifesto*, Nº 3, marzo 1988, p. 3.
- AGAMBEN, G., (2007a), “Estudio preliminar” en COCCIA, E., *Filosofia de la imaginación, Averroes y el averroísmo*, trad. de M. T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G., (2007b), *Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologia dell’economia e del governo, Homo sacer II, 2*, Vicenza, Neri Pozza.
- AGAMBEN, G., (2002a), *Idea della prosa* (ed. original: 1985), Macerata, Quodlibet.
- AGAMBEN, G., (2001a), *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia* (ed. original: 1978), Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, G., (2002b), *L’aperto, l’uomo e l’animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G., (2001b), *La comunità che viene* (ed. original: 1990), Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, G., (1987), “La passione dell’indifferenza” (ed. original: 1978), en Proust, M., *L’indifferente*, Torino, Giulio Einaudi, pp. 7–22.
- AGAMBEN, G., (2005), *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze* Vicenza, Neri Pozza. [publicado antes, con algunas modificaciones, como: *Potentialities* trad. de D. Heller–Roazen & others, Standford, Stanford University Press, 2000].
- AGAMBEN, G., (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G., (2009), *Nudità* Roma, Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, G., (2012), *Opus Dei, Archeologia dell’ufficio*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G., (1989), “Sur Robert Walser” en *Détail*, Nº 1, automme, Paris, pp. 17–25.
- AGAMBEN, G., (1979), *Stanze, la parola e il fantasma nella cultura occidentale* (ed. original: 1977), Torino, Einaudi.
- ARISTÓTELES, (1969), *De anima*, trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Juárez Editor.
- ARISTÓTELES, (1978), *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- BRENTANO, F., “Noús Poiétikos” (ed. original: 1867), trad. al inglés de R. George en Nusbaum, M., Oksenberg Rorty, A., (1995), *Essays on Aristotle’s De anima*, Oxford, Clarendon Press.
- CASTRO, E., (2008), *Giorgio Agamben. Arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones–UNSAM edita.
- CASTRO, E., (2005), “La potencia de no: una lectura de Giorgio Agamben”, en Agamben, G., *La amistad*, trad. de F. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- COCCIA, E., (2007), *Filosofia de la imaginación, Averroes y el averroísmo*, trad. de M. T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

- DERRIDA, J., (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, 2008.
- GALINDO, Hervás, A., (2005), *Política y Mesianismo, Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- HEIDEGGER, M., (1995), *Aristotle's Metaphysics  $\Theta$  1–3, On the Essence and Actuality of Force*, trad. de W. Brogan & P. Warnek, Bloomington&Indianapolis, Indiana University Press.
- KARMI, Bolton, R., (2010), “Agamben lector de Averroes” en Karmi Bolton (ed.) *Políticas de la excepción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2010, pp. 125-126.
- LEVI, P., (2003), *Si esto es un hombre*, trad. de P. Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik, 2003.
- MELVILLE, H., (1976), *Bartleby el escribiente*, trad. y prólogo de J. L. Borges, Buenos Aires, Marymar.
- MILLS, C., (2008), *The philosophy of Giorgio Agamben*, Stocksfield, Acumen.
- MOREAU, J., (1993), *Aristóteles y su escuela*, trad. de M. Ayerra, Buenos Aires, EUDEBA.
- NIETZSCHE, F., (1994), *Ecce Homo* (ed. original: 1888), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994.
- 210 SEDLMAYER, S., Guimarães, C, Otte, G., (org.), (2007), *O comun e a experiêcia da linguagem*, Belo Horizonte, Editora UFMG.