

POTENCIA PASIVA*.

Giorgio Agamben lector de Averroes.

Rodrigo Karmy Bolton

Doctor © en Filosofía, Universidad de Chile

“(...) el intelecto material es único para todos los hombres (...)”

Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes),

“Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles”.

1.- INTRODUCCIÓN.

La presente ponencia plantea que, lejos de ser casual, la lectura que hace Giorgio Agamben de la filosofía de Averroes, resulta esencial a su pensamiento. “Esencial” aquí comporta un sentido preciso: dar lugar a una nueva lectura de Aristóteles que ya no sitúe al acto por sobre la potencia, sino que salve a la potencia en su propia e inoperosa consistencia.

En esta vía, es el propio Aristóteles el que sitúa la dimensión específica de la potencia cuando, en *De Anima*, propone la diferencia entre un “niño” y un “adulto”: *“(...) es como si dijéramos que un niño está en potencia de dirigir un ejército, y en otro sentido es como si dijéramos lo mismo de un adulto, la facultad sensitiva lo es de esta segunda manera.”* (417 b)¹ Así, pues, si el “niño” es en potencia un general del ejército pues aún no se le ha enseñado a serlo, al “adulto” que se le ha enseñado para ello a la perfección, *puede no* dirigir al ejército: *puede* hacer o ser y *puede no* hacer o ser. Asimismo, el propio Aristóteles en el Libro III va a distinguir entre el pensamiento en potencia y el pensamiento en acto, donde el primero será representado por el célebre símil de una tablilla de cera sin inscripción alguna: *“Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está*

* Utilizo el sintagma que se propone en la traducción latina del “Gran Comentario al Libro III del *De Anima* de Aristóteles” cuando Averroes caracteriza al intelecto como una “Potencia Pasiva”. Este texto está hecho en la forma de una ponencia y no de un ensayo. Por cierto, soy perfectamente consciente de que en muchos puntos requeriría mayor desarrollo.

¹ Aristóteles *Acerca del Alma* traducción: Tomás Calvo, Madrid, Ed. Gredos, 2003, p. 188.

actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto.”² (430 a). Es decir, para Aristóteles, no sólo existiría un pensamiento en potencia, sino que el pensamiento del pensamiento sería, precisamente, aquél pensamiento en acto que puede pensar su pensamiento en potencia (es decir, una tablilla que escribe su no escribir).

No sin razón, se ha dicho que el párrafo 430 a del *De Anima* de Aristóteles podría constituir un capítulo aparte de la historia de la filosofía³. La diferencia entre el pensamiento en potencia y el pensamiento en acto que establece este pasaje, inició su periplo desde la lectura de los discípulos de Aristóteles (Teofrasto y los peripatéticos en general) pasó por Alejandro de Afrodisia quien hizo una primera lectura “teológica” del pensamiento en acto, y llegó a los llamados *falasifa*, los filósofo árabe-islámicos (Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Averroes) que entre el siglo IX, X y XI, dieron lectura, traducción y comentario a la mayoría de las obras de Aristóteles y Platón, cuestión que en Occidente ocurriría sólo desde el siglo XII. Abu-L-Walid Ibn Rushd, cordobés de nacimiento, conocido por los latinos como “Averroes”, se caracterizó por realizar un particular comentario de dichas líneas, profundizando el problema del pensamiento en potencia en una detallada descripción de la noética aristotélica⁴.

Ahora bien, ¿por qué estas reflexiones de los *falasifa* serían decisivas para Agamben? Como se sabe -sobre todo para quienes hayan leído “Homo sacer”- la diferencia entre potencia y acto es, para Agamben, la matriz ontológica sobre la cual se sostiene la 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.*”⁵. Un paradigma que distingue entre poder constituyente (potencia) y poder constituido (acto), subrogando el primero al segundo es el que sostendría al carácter biopolítico de la política moderna, si acaso el poder soberano tiene como su “elemento político original”, la producción de una vida desnuda.

En su texto “La obra del Hombre” Agamben extrae dos “tesis sobre la política” que se siguen de la interpretación tradicional de la ontología aristotélica: “*La determinación aristotélica de la obra del hombre* -dice - *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*

² Idem p. 233.

³ Andrés Martínez Lorca *Introducción: La noética de Averroes. Progreso y ruptura en el pensamiento medieval* En: Abu -l- Walid Ibn Rushd, *Sobre el Intelecto* Madrid, Ed. Trotta, 2004.

⁴ Emanuele Coccia *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo* Milano, Ed. Bruno Mondadori, 2005.

⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* Valencia Ed. Pre-textos, 2003, p. 64.

embargo, en último término “una cierta vida”, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.”⁶ Así, pues, para Agamben la política definida por el paso de la potencia al acto supone la exclusión de una vida desnuda. A esta luz, se comprende que, una de las tesis fundamentales de Homo sacer, y sobre la cual Agamben insistirá en varios lugares, es que la soberanía es, desde un principio, co-originariamente biopolítica⁷. Sin embargo, ¿es posible una nueva lectura de dicha ontología que tenga como consecuencia ya no la operosidad sino la inoperosidad de la política y, por tanto, la posibilidad de una *política más allá de su matriz biopolítica*?

A esta luz, para Agamben existiría un cierto “hilo secreto” en el seno de la misma tradición. Un “hilo secreto” que, en el campo de la escritura, desplazaría a la figura clásica del “autor” por la del “comentarista” y cuya consecuencia política es el desplazamiento de la figura del soberano (la *auctoritas*) por la de una comunidad inoperosa. El circuito se habría iniciado con Aristóteles, habría continuado con el comentario al “pensamiento en potencia” del Libro III por Averroes, hasta que esta tesis se habría radicalizado en el averroísmo latino de Dante:

“(…) la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bíos teoréticos*, una actividad separada y solitaria (...) sino sólo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres (...)”⁸

Estamos acostumbrados a pensar que la filosofía moderna comienza con la filosofía política de Hobbes y su deriva neutralizante. Sin embargo, la estrategia de Agamben es situar al averroísmo y su concepto de “intelecto en potencia” como hilo secreto de lo moderno: ¿En qué consistiría, pues, el mentado “intelecto en potencia” de Averroes y en qué medida éste permitiría a Agamben una nueva lectura de la ontología aristotélica de la potencia y el acto?

2.- AVERROES

Comentando el pasaje 429 a del *De Anima*⁹ en el que Aristóteles caracteriza al pensamiento como aquél “capaz de recibir forma”, Averroes escribe: “*El intelecto es*

⁶ Giorgio Agamben *La obra del hombre* En: Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento* Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 472.

⁷ Giorgio Agamben *Lo Abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005.

⁸ Giorgio Agamben *Forma-de-vida* En: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2001.

⁹ El pasaje que comenta Averroes es el siguiente: “*Por consiguiente, el intelecto -siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible.*” (429 a) Es decisivo aquí, por un lado la analogía del intelecto con los sentidos y, por otro, el presentar al pensamiento como aquello “capaz de recibir forma”. Aristóteles *Acerca del Alma* op. cit. p. 230.

en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo.”¹⁰ Esta primera definición del pensamiento como “potencia pasiva” es decisiva. ¿Qué significa que el pensamiento no sea un “cuerpo” y, al revés, que sea una “potencia pasiva”? Ante todo, el pensamiento no sería un cuerpo porque si así fuera, según la nomenclatura aristotélica, el pensamiento pertenecería al orden de la naturaleza. Así, pues, si la naturaleza es corruptible, el orden del pensamiento no. Más aún, si en el orden de la naturaleza la materia se une con una forma para crear un cuerpo significa que en el plano “físico” la materia aparece como una sustancia a la cual se le puede dar una forma cualquiera, transformándose en otra cosa de sí. Así, cuando la materia se une a la forma se agota en dicha unión, no pudiendo recibir otras formas. En cambio, el pensamiento considerado como “potencia pasiva” no se agota en la forma que recibe, sino que siendo él mismo “pasión absoluta”¹¹, siempre sobrevive a la forma que recibe. Por ello, el pensamiento en potencia es algo que “no experimenta cambio” pues no está expuesto a los avatares de la materia propia del orden de la naturaleza (la contingencia). Por esta razón Averroes escribe: “(...) *es evidente que esta sustancia que llamamos intelecto material ni es un cuerpo, ni una forma en un cuerpo; por consiguiente no está mezclado en absoluto con la materia.*”¹² Se advierte, entonces, que el “intelecto material” es una sustancia cualitativamente diferente a la materia¹³.

Averroes escribe:

“Definición del intelecto material: aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos. El intelecto material -termina el cordobés- se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales, sin conocerlas ni aprehenderlas.”¹⁴

De esta forma, la diferencia decisiva entre la “materia prima” y el “intelecto material” es que éste último tendría un carácter universal pues no se corrompe, acogiendo en su ser, a todas las formas universales (no a las “formas sensibles

¹⁰Averroes *Gran Comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles* En: *Sobre el intelecto* Madrid, traducción: Andrés Martínez Lorca, Ed. Trotta, 2004, p. 115.

¹¹ Emanuele Coccia, *La transparencia del imaginari. Averroé e l'averroismo* op cit.

¹² Averroes, *Gran Comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles* op cit. p. 118.

¹³ Averroes insiste en este problema: “*Es, pues (el intelecto material) un ente distinto de la forma, de la materia y de su compuesto (...)*” Y prosigue señalando: “*Y al ser así la estructura del intelecto material, a saber, que es un ente, que es una potencia separada (...)*” Idem p. 118.

¹⁴ Idem pp. 119-120.

individuales” propias de la materia). De ahí que, hacia el final del “Gran Comentario” Averroes especifique que dicho intelecto es un “cuarto género del ser” en la medida que éste es “eterno” pues se conserva en la pluralidad potencial de todas las formas que adopte. Así, el intelecto en potencia es una “potencia separada” porque puede recibir cualquier forma, he ahí su paradoja: el intelecto *puede* lo que no es (la forma) y *no puede* lo que es, requiriendo siempre de las formas para ser¹⁵. En otras palabras, el intelecto material existe pero no como un ente en particular, sino como una pura capacidad (un puro medio).

Cobra sentido aquí, el que en “La exposición de la República de Platón” Averroes escriba: “*Cuánto hemos dicho referente a la analogía entre dichas perfecciones humanas es una cuestión disputada entre los peripatéticos. Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial.*”¹⁶ (11). Así, en relación a dicha “parte teórica” que, precisamente porque “no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva” su existencia es estrictamente potencial. El pensamiento existe, pues, en la forma de la potencia. ¿Qué significa, pues, que el pensamiento exista en la forma de la potencia? Significa que el pensamiento no tiene una forma determinada que adoptar, y por ello, tampoco tiene un fin específico que cumplir (una “obra” en particular). Así, pues, el pensamiento humano es, para Averroes, sin obra.

Conviene detenerse en un pasaje del “Gran Comentario” en que Averroes compara al “intelecto en potencia” con el *diaphanós*, ese *término medio* con el cual Aristóteles piensa la teoría de los colores:

“Para nosotros, sin embargo, habiendo mantenido que el intelecto material es eterno y que los inteligibles especulativos son generables y corruptibles en el modo que dijimos, y que el intelecto material piensa ambas, es decir, las formas materiales y las formas separadas, resulta evidente que, según este modo, el sujeto de los inteligibles especulativos y del intelecto agente es uno y el mismo, a saber, el (intelecto) material. Y se asemeja a esto lo diáfano que recibe al mismo tiempo el color y la luz; y la luz es lo que produce el color.”¹⁷

No es lugar aquí para recordar la teoría de los colores que Aristóteles nos propone en *De Anima*¹⁸ y sobre la cual Averroes basa su comparación. Bástenos recordar, solamente, que el *diáfanos* es una sustancia que, no siendo visible por sí

¹⁵ Emanuele Coccia, *La Transparencia del imaginari* op.cit.

¹⁶ Averroes, *Exposición de la República de Platón* traducción: Miguel Cruz Hernández, Madrid, Ed. Alianza, 2001, p. 91.

¹⁷ Averroes, *Gran Comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles* op cit. p. 158.

¹⁸ Aristóteles plantea allí: “Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo “transparente” a aquello que es visible si bien -por decirlo en una palabra- no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él.” Aristóteles *Acerca del Alma*, 418 b, 5, op cit. p. 191.

misma, tiene dos estados diferentes: uno que está en potencia expresado en la “oscuridad” y otro que, cuando la “luz” hace posible la aparición de los colores, está en acto. Lo decisivo aquí, es que lo *diáfano* constituye un “*término medio*”: entre la luz y el color, entre los sentidos y el mundo, el intelecto posible es, en el plano del pensamiento, lo que en el campo de la visión es el *diáfano*¹⁹. De aquí desprendemos dos puntos esenciales:

a) Un medio es, según expresión de Coccia, un “receptor absoluto”²⁰. A diferencia de un medio material -que es capaz de recepción parcial y susceptible de la destrucción propia del orden natural- un medio absoluto como el intelecto posible puede recibir no una forma en particular, sino cualquier forma. El intelecto posible como medio es, por su propia naturaleza, múltiple y universal. Esto significa: el intelecto posible es pura capacidad de recibir forma. Así, pues, si poder significa ser capaz de pasión, entonces el intelecto posible es, precisamente, esa capacidad absoluta.

b) Sólo como medio puro, el intelecto posible permite la conjunción con el intelecto agente, exactamente como la luz lo hace con lo *diáfano*. Porque, según Averroes, y a diferencia de Avicena y Al-Farabi para quienes el intelecto agente constituía la última emanación desde el Ser Primero, el intelecto agente es una “forma en nosotros” que, como tal, constituye la perfección del intelecto posible²¹. Porque, para Averroes, de la misma forma que el ser sensible se divide en materia y forma, el ser inteligible se divide en materia (potencia) y forma (acto), pues si no existiera dicha diferencia, según Averroes, simplemente no existiría la *multiplicidad* de las formas. Por ello, el intelecto posible es una “potencia pasiva”, esto es, una sustancia que no tiene una obra precisa a realizar.

3.- AGAMBEN

En su texto *Experimentum Linguae*, publicado en la edición de “Infancia e Historia” para la pequeña biblioteca Einaudi, Agamben escribe:

“En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente, no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa “hay lenguaje”, qué significa “yo hablo?” Y más adelante señala: “La violencia sin precedentes del poder humano tiene su última raíz en esta estructura del lenguaje. En tal

¹⁹ Emanuele Coccia, *La Transparencia del immagini* op.cit. p.113.

²⁰ Idem.

²¹ Averroes escribe: “Es más, debes saber que la relación del intelecto agente con este intelecto es la relación de la luz con lo *diáfano*. En efecto, lo mismo que la luz es la perfección de lo *diáfano*, así, el intelecto agente es la perfección del intelecto material.” En: Averroes, *Gran Comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles* op cit. p. 140.

sentido, aquello con lo que se hace experiencia en el *experimentum linguae* no es simplemente una imposibilidad de decir: se trata, más bien, de una imposibilidad de hablar **a partir de una lengua**, por lo tanto de una experiencia -a través de la demora infantil en la diferencia entre lengua y discurso- de la misma facultad o potencia de hablar.”²²

La pregunta ¿qué significa “hay lenguaje”? lleva a Agamben a interrogarse por la diferencia que, al modo de un abismo, habita entre lengua y discurso. Una diferencia que acontece como una demora, una diferición que no es una “imposibilidad de decir”, sino el extremo en que el lenguaje revela su propia “potencia de hablar”, allí donde el hombre se desnuda a sí mismo como un *in-fans*.

Así, pues, la *in-fancia* del hombre lejos de ser una edad o una etapa precisa en el desarrollo del animal humano, constituye el propio ser potencial ínsito a la propia estructura del lenguaje. Entre la lengua y el discurso, entre el significante y el significado, entre lo animal y lo humano, allí se sitúa un umbral sin fondo que no sería un “fundamento negativo”²³, sino más bien, la *propia potencia humana en cuanto tal*. Por ello, la “violencia sin precedentes” del poder humano -dice Agamben- tendría su “raíz última” en la diferición, en el retardo situado en el plexo que forman la lengua y el discurso. Esa diferición es, pues, la “potencia de hablar” que, por serlo, no está fuera del lenguaje. Por ello, la “imposibilidad de decir” no es sino el momento en que la “potencia de hablar” se revela como tal. Esto significa que, para Agamben, la pregunta por el “tener-lugar” del lenguaje no habría que buscarla fuera del lenguaje (inclusive si dicho “fuera” aparece en la forma de una negatividad), sino más bien, en su pura autorreferencialidad: el lenguaje es restituido a su inmanencia, en la medida que es el propio discurso el que se encuentra con su propia potencialidad. Por ello es que “hay lenguaje” significa “hacer la experiencia” de la propia *potencia* de “hablar” o, como diría Averroes, del propio “intelecto en potencia”.

A esta luz, la lectura del símil de la tablilla de cera sin inscripción alguna que Aristóteles representa en *De Anima*, encontraría, pues, una nueva formulación: “Lo que la tradición filosófica nos ha acostumbrado a considerar como el vértice del pensamiento y, a la vez, como el canon mismo de la *enérgeia* y del acto puro- el pensamiento del pensamiento- es, en verdad, el don extremo de la potencia a sí misma, la figura completa de la potencia del pensamiento.”²⁴ La lectura de la tablilla de cera sin inscripción alguna es al revés, no desde el acto, sino desde la potencia

²² Giorgio Agamben *Infancia e Historia* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, p 217-219.

²³ Giorgio Agamben *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.

²⁴ Giorgio Agamben *La potencia del pensamiento* op.cit. p. 368.

del pensar: el pensamiento del pensamiento no sería la figura de la soberanía, sino la “donación de la propia potencia a sí misma”, allí donde el propio pensamiento piensa su propia potencia de pensar, su propio tener-lugar del pensar, allí, donde el propio lenguaje hace la experiencia de su propia comunicabilidad. ¿Qué implica, pues, la potencia del pensamiento?

Propongamos tres tesis absolutamente provisionarias:

- a) Que una relación diferente entre potencia (lengua) y acto (discurso) supondría otra forma de pensar el poder. Porque si el poder (la potencia) se aloja en la estructura misma del lenguaje y, más específicamente, en la diferición, en el retardo entre lengua (potencia) y discurso (acto) que todo lenguaje lleva consigo mismo, se trataría no de abolir dicho retardo, ni tampoco de abrirlo como una pura dimensión negativa, sino de encontrar allí, la materia misma del pensamiento y de la política de lo *por venir*.

- b) Que será preciso interrogar la relación entre Comunidad y Pensamiento: *“La experiencia del pensamiento de que aquí se trata -dice Agamben- es siempre experiencia de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad.”*²⁵ Si los hombres existieran desde siempre en acto, y fueran una identidad en particular, simplemente, no habría experiencia de la comunidad. La comunidad tiene un sentido inmediato sólo como “potencia en común”. Exactamente como para Averroes, para Agamben el pensamiento en potencia es inmediatamente común y múltiple. Y exactamente como para Averroes, el pensamiento no es, para Agamben, una facultad que pertenezca a un “individuo” (a un *auctor* en particular), ni tampoco una forma-de-vida entre otras, sino la “potencia unitaria” que, en todo lugar, impide que la vida se separe de sus formas. En suma, el pensamiento es un “término medio” y, por ello, es inmediatamente Comunidad que, al igual que el *diáfano* no se constituye por tal o cual “color”, sino por la capacidad de recibir cualquier color (por ello éste es, literalmente, una “transparencia”). Por ello, la potencia del pensamiento es, como plantea Averroes, una experiencia de la multiplicidad: el “intelecto material es común a

²⁵ Giorgio Agamben *Forma-de-vida*, op.cit. p. 18.

todos los hombres” -señala el epígrafe. En este sentido, preguntamos ¿es Agamben un averroísta?

- c) Que una experiencia de la política más allá de la biopolítica se arraiga, precisamente, en el hilo secreto que la propia tradición lleva consigo. Ese hilo secreto es el lugar de la potencia del pensamiento que redefine a la Comunidad, al Pensamiento y a la Política (tres lugares que, para nosotros los modernos, pertenecen a esferas diferentes). En la perspectiva de Agamben, ese hilo secreto se hallaría, en parte, en la filosofía árabe-islámica y en particular, en la lectura latina de la filosofía de Averroes que sitúa al *lógos* en la forma de una potencia, de una “potencia pasiva”. Será precisamente este problema el que Dante va a radicalizar en “De la Monarquía” cuando escriba: *“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. (...) Y esta sentencia concuerda con Averroes, en su comentario sobre los libros del Alma”*²⁶

Que el “pensamiento del pensamiento” no sea leído como la máxima expresión de la soberanía, sino como el modo en que una potencia del pensamiento se dona a sí misma, es lo que Agamben visualiza a la luz de los comentarios de Averroes. Así, pues, decir que la modernidad habría surgido con el “averroísmo” significa que, frente a todo el prejuicio de la tradición (o a la tradición como prejuicio), ésta habría comenzado no a la *luz* de la soberanía del *autor*, sino en la *sombra* propiciada por el *comentarista*: allí donde el original se pierde en la voz del presente y el presente se abre al misterio del pasado²⁷. Pensar una política más allá de la biopolítica no puede constituir un “ideal” a cumplir, sino más bien, una posibilidad que ya está aquí, escondida en las ruinas de la propia tradición y en la estructura del propio lenguaje: basta tensar un hilo para que su potencia salga a la luz.

²⁶ A los libros *del Alma* a los cuales se refiere es al comentario del libro III que hace Averroes en el Gran Comentario que aquí hemos expuesto. Dante, *De la monarquía*, Ed Losada, Buenos Aires, p. 44.

²⁷ Averroes introdujo en la filosofía el “comentario” (tafsir). El *tafsir*, según enseña el islam sunnita, constituye un esfuerzo interpretativo (*itjihad*) de modo literalista de los textos en general, pero en particular a los textos coránicos. Averroes, como buen jurista practica el tafsir pero le adhiere una impronta filosófica que hace que el comentario constituya una práctica del todo diferente a la exégesis. En el comentario la voz del comentarista se confunde con la voz de quien es comentado. Así, pues, en el comentario el tiempo sufre una contracción, en la cual, el pasado y el presente se tocan hasta su indistinción. Es por este rasgo específico del comentario que el *autor* es, aquí, radicalmente puesto en cuestión.

Octubre 2008.

4.- Bibliografía.

- Aristóteles, *Acerca del Alma* traducción: Tomás Calvo, Madrid, Ed. Gredos, 2003.
- Averroes, *Gran Comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles* En: *Sobre el intelecto* Madrid, traducción: Andrés Martínez Lorca, Ed. Trotta, 2004.
- Averroes, *Exposición de la República de Platón* traducción: Miguel Cruz Hernández, Madrid, Ed. Alianza, 2001
- Averroes *Three short Commentaries on Aristotele's "Topics", Rhetoric and Poetics* Edited and translated by Charles Butterworth New York, Ed. Albany, 1977.
- Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo* Milano, Ed. Bruno Mondadori, 2005.
- Giorgio Agamben *La obra del hombre* En: Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento* Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Giorgio Agamben *La potencia del pensamiento* En: Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento* Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* Valencia Ed. Pre-textos, 2003.
- Giorgio Agamben *Lo Abierto. El hombre y lo animal.* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005.
- Giorgio Agamben *Forma-de-vida* En: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2001.
- Giorgio Agamben *Infancia e Historia* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2003.
- Giorgio Agamben *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.
- Dante, *De la monarquía*, Ed Losada, Buenos Aires, 2005.
- Ernest Renan *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)* Madrid, Ed. Hiparión, 1992.