

## *Notas para una teoría política de los medios: entre Agamben e Ibn Jaldún*

NOTES FOR A POLITICAL THEORY OF THE MEANS: BETWEEN AGAM BEN AND IBN KHALDUN

Kamal Cumsille Marzouka\*

### RESUMEN

El presente escrito busca plantear algunas lecturas para una reflexión sobre una posible teoría política de los medios. Para ello, se pone en relación la noción agambeniana de potencia destituyente con el concepto de ‘*asabiyya*’ de Ibn Jaldún, buscando a través de este último, aquel medio, ese criterio de politicidad que busca Agamben en su arqueología de la política. Se hace un recorrido por tres umbrales de la saga *Homo Sacer*, donde se plantean las cuestiones de: la comprensión de la categoría de potencia y del viviente, la inoperosidad y el criterio de politicidad y, la potencia destituyente que, es lo que da cuenta de la inoperosidad en política. Y es justamente esta última noción, la que nos permite poner en relación la búsqueda agambeniana con el concepto de ‘*asabiyya*’ de Ibn Jaldún, que según se describirá, define a la política como un permanente y múltiple campo de luchas.

PALABRAS CLAVE: Agamben; Ibn Jaldún; potencia; inoperosidad; ‘*asabiyya*’.

### ABSTRACT

This writing searches to approach some readings for a reflection on a possible political theory of the means. For that, it puts in relation the agambenian notion of destituent power with the concept of ‘*asabiyya*’ in Ibn Khaldun, searching across this last one, the means, the criteria of politicity that searches Agamben in his archaeology of politics. It is made a travel across three thresholds of the *Homo Sacer* saga where are discussed the questions about: a new understanding of the category of potentiality and the living being, the inoperosity and the criteria of politicity and the destituent power that is that which shows the inoperosity in politics. And is just this last notion that allows us to put in relation the agambenian search with the concept of ‘*asabiyya*’ in Ibn Khaldun, which as will be described, defines politics as a permanent and multiple fights field.

KEYWORDS: Agamben; Ibn Khaldun; potentiality; inoperosity; ‘*asabiyya*’.

---

\* Profesor del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, Región Metropolitana, Chile.

## 1

Una de las interrogantes permanentes que aparece en los umbrales más decisivos de la saga *Homo Sacer* de Agamben es, aquella que plantea la cuestión de la “arqueología de la política” allí delineada. Aquí nos interesan tres de esos momentos en particular: el *umbral* de la tercera parte de *El poder soberano y la nuda vida*, el *umbral* del capítulo octavo de *El Reino y la gloria* y, el epílogo a *El uso de los cuerpos* titulado “Para una teoría de la potencia destituyente”. Este último, además de ser el punto culmine (de los textos correspondientes a la saga) es, el que por la noción que plantea, la de la potencia destituyente, queremos poner en relación con el concepto de ‘*asabiyya*’ de Ibn Jaldún, teórico político árabe del siglo XIV (m.1406), en la medida en que este podría constituir ese nuevo criterio de politicidad, ese “medio puro” que busca esta arqueología de la política.

## 2

El umbral de la tercera parte de *El poder soberano y la nuda vida* plantea tres tesis que, habrían surgido como conclusiones provisionales de esa parte de la investigación, y que él mismo enuncia así:

“1. – La relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión). 2. – La aportación fundamental de del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento

político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre zoé y bíos. 3. – El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente” (AGAMBEN, 1999, 230).

Estas tres tesis, tienen que ver con el fondo de las arqueologías agambenianas en general y que, responde a una interrogación más general de la categoría de potencia para una nueva comprensión de la política y del viviente. Un punto decisivo de la primera parte del libro que venimos comentando, debe tenerse en cuenta. Se trata del planteamiento acerca de que la relación entre el poder constituyente y el poder constituido es tan compleja como la que habría establecido Aristóteles entre la potencia y el acto, lo que “en última instancia” – dice Agamben- “depende (...) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia” (1999, 62).

Respecto de la autonomía de la potencia, Agamben recuerda esa figura que se podría pensar en Aristóteles de una potencia que pudiera no pasar al acto, desprendida de la fórmula “Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (Met. 1046<sup>a</sup>, 32)” (Agamben, 1999, 63) y, también de esta otra que se revela más explícita: “Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser” (Agamben, 1999, 63). Esta concepción de la potencia, según el filósofo italiano, se habría mantenido primordialmente en la recepción árabe de Aristóteles, así, recuerda acto seguido en el mismo texto: “La potencia que existe es precisamente esa potencia que puede no pasar al acto”, a lo que entre paréntesis apunta: “Avicena-fiel en esto a la

intención aristotélica- la llama ‘potencia perfecta’ y la ejemplifica en la figura del escriba en el momento en que no escribe” (Agamben, 1999, 63).

En Avicena, podemos leer acerca de un tipo de potencia, que es llamada posibilidad (*imkan*) y que, es caracterizada así: “esta potencia no exigía como condición que por ella la cosa fuese agente en acto, sino que ésta, en tanto estaba en potencia, tuviera la posibilidad de obrar y de no obrar” (Avicena, 1950, 121), lo que implicaría que esta “puede actualizarse cuando se quiera sin tener necesidad de adquirir nada más; antes al contrario, es de tal modo perfecta que sólo es preciso proponérselo, como el escriba consumado en su arte cuando no escribe” (Avicena, 1950, 121), que es lo que había recordado Agamben respecto de esta lectura.

Uno de los principales referentes filosóficos de Agamben es, Averroes en cuya *Metafísica* también encontramos una interesante descripción de esta *potencia de no*. Dice Averroes: “Más no se sigue que las cosas que obran por apetito y elección hayan de obrar necesariamente, al ser aplicadas a su sujeto pasivo” (Averroes, 1998, 133). Pues estas cosas que no necesariamente han de obrar, constituyen para el cordobés ‘infinitos en potencia’, que al igual que el tiempo y el movimiento no pueden ser reducidos al acto:

“algo es infinito en potencia, como cuando decimos del movimiento y del tiempo que son infinitos en potencia, porque lo infinito no puede ser reducido a acto, hasta el punto de separarse de la potencia; antes al contrario, tal concepto (de infinito en

potencia) indica que el acto está siempre unido a la potencia” (AVERROES, 1998, 137).

Es decir, en los actos humanos (por deseo y voluntad) habría una potencia que no necesariamente ha de obrar, convirtiéndolos en infinitos en potencia, es decir, la acción humana es definitivamente inoperosa, no se agota en ningún acto ni forma.

Es inevitable emparentar este pasaje con aquel de Agamben en su ensayo *La potencia del pensamiento*, en el cual plantea de manera condensada su interrogación radical hacia la categoría de potencia:

“Debemos ahora 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 política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión del 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” (AGAMBEN, 2007, 367-368).

Se trata de pensar una potencia que, como ha dicho Averroes, se mantenga siempre unida al acto y que no pueda ser reducida a este, ya que, de acuerdo a la cuestión de la arqueología de la política, lo que está en juego es toda la comprensión del viviente, lo que significa pensar la vida como una pura potencia que no se agota en ninguna forma.

Esto es algo que podemos rastrear desde uno de los primeros y más importantes representantes del aristotelismo árabe, el cristiano nestoriano Abu Bishr Matta Ibn Yunus (m. 940). Solo apuntaremos dos cosas de su comentario a la *Física* de Aristóteles que resultan útiles aquí. En primer lugar, respecto de la causa final, Matta ibn Yunus apunta una interesante reflexión, en cuanto que si bien en la mayoría de las cosas naturales la causa final es la forma, esto no se da en todas las cosas, hay efectivamente cuerpos naturales para los cuales su forma no es su causa final (2007, 123). El ejemplo de esto para Matta Ibn Yunus es el propio ser humano, pues este existe porque hay un animal racional, y este, a su vez, existe porque hay intelecto, de modo que la causa final aquí, no sería la forma del animal, una obra con la que se consuma, sino que es el intelecto, el cual es un medio para aprehender el mundo sensible, la potencia del pensamiento. En segundo lugar, merece un comentario la nota respecto de lo que Matta Ibn Yunus entiende por “naturaleza activa”, que no sería ni materia ni forma, sino “la naturaleza que es diseminada entremedio de las cosas generadas que genera generación” (2007, 125), es decir el flujo. Esto ocurre porque hay un contacto, un contacto entre el ser y las cosas generadas, el cual se disemina entre estas generando generación. La operación del ser (celestial) es su diseminación generando generación.

Ahora volvamos al *umbral* de *El poder soberano y la nuda vida* que habíamos estado comentando, y pensemos, en relación a esta operación ontológica que nos plantea Matta Ibn Yunus (La naturaleza activa es

aquella “que es diseminada entremedio de las cosas generadas que genera generación”), en esa figura de Schelling que Agamben propone hacia el final del texto, “la idea de un ser que es puramente el existente” (Agamben, 1999, 239), ser que si llamamos forma- de- vida, nos dice Agamben, podremos pensar una vida inseparable de su forma, condición necesaria para repensar el espacio político de Occidente más allá de la articulación biopolítica entre nuda vida y vida políticamente cualificada.

### 3

“La filosofía y la ciencia de la política han omitido plantear las preguntas que aparecen como decisivas cada vez que se analizan, en una perspectiva genealógica y funcional, las técnicas y las estrategias del gobierno y del poder: ¿de dónde extrae nuestra cultura –mitológica y fácticamente– el criterio de la politicidad? ¿Cuál es la sustancia –o el procedimiento, o el umbral– que permite otorgarle a algo un carácter propiamente político? La respuesta que nuestra investigación sugiere es: la gloria, en su doble aspecto, divino y humano, ontológico y económico, del Padre y del Hijo, del pueblo-sustancia o del pueblo-comunicación. El pueblo –real o comunicacional– al que de algún modo el *government by consent* y la *oikonomía* de las democracias contemporáneas deben remitir inevitablemente es, en esencia, aclamación y *dóxa*. Si luego, como hemos tratado de mostrar *in limine*, la gloria recubre y captura como ‘vida eterna’ aquella praxis particular del hombre viviente que hemos definido inoperosidad; y si es posible, como se anunciaba al final de *Homo sacer I*, pensar la política –más allá de la economía y de la gloria– a partir de una desarticulación inoperosa tanto del *bíos* como de la *zoé*, esto es lo que queda como tarea para una investigación futura” (Agamben, 2008, 451).

Así concluye el *umbral* del capítulo octavo de *El Reino y la glo-*

*ria.*

Tres cosas resultan al menos decisivas. Primero, las preguntas por el criterio de politicidad y por la sustancia que permite otorgarle a algo el carácter propiamente político. Segundo, la respuesta a estas preguntas, es decir, la gloria como aquello que captura la inoperosidad propia del viviente y de la política, que esconde a su vez, la pregunta por la posibilidad de pensar la inoperosidad más allá de la gloria. Tercero, en la búsqueda de esta posibilidad, aparece la relación con la interrogante planteada al final de *El poder soberano y la nuda vida*, que es lo que habíamos comentado en nuestro apartado anterior, sobre la posibilidad de pensar la vida más allá de la articulación biopolítica entre *zoé* y *bíos*, pero ahora puesta en el léxico que ha tomado esta arqueología en *El reino y la gloria*, es decir, pensar la política más allá de la economía y de la gloria. Por lo tanto, lo que Agamben viene a asignar como tarea de una investigación futura supone primero, poder sostener una idea de vida que no pueda ser separada de su forma, una vida que sea ella misma una pura potencia, que en consecuencia haga imposible la articulación biopolítica de una vida desnuda y una vida cualificada. Segundo, poder salvar a la inoperosidad esencial del hombre de su captura por parte del dispositivo de la gloria.

Sería pretensioso intentar responder a esta tarea en un breve comentario como este. Me concentraré por tanto, solamente en la pregunta por el criterio de politicidad, que por lo demás, es lo que determina todo lo



sucesivo. La búsqueda del criterio de politicidad, no puede sino pasar por aquello que constituye el final del hilo que hemos trazado como comentario del pasaje, es decir, de salvar a la inoperosidad de su captura por parte del dispositivo de la gloria. Es a lo que se ha dedicado Agamben en el mismo capítulo, en el punto 8.24, donde sostiene que la cifra perfecta del dispositivo de la gloria, está en la majestad del trono vacío, cuyo objetivo es capturar en la máquina gubernamental esa impensable inoperosidad –dice Agamben- que viene a ser el misterio último de la divinidad y, también es la característica esencial de la vida humana (Agamben, 2008, 428). En el mismo libro, la descripción de la captura es mayor que los apuntes sobre la posibilidad de salvar la inoperosidad. En algunos de los materiales que, podríamos decir, van en paralelo al libro, como algunos de los ensayos de *La potencia del pensamiento*, se muestra una profundidad mayor en el acercamiento del filósofo a una tradición que pueda constituir un hilo que haya sabido salvar la inoperosidad esencial de la vida humana.

En “La obra del hombre”, uno de los ensayos del mencionado libro, Agamben dedica una reflexión especial al tema de la inoperosidad. En este texto, la reflexión gira en torno a la interrogante que plantearía respecto del problema de la obra del hombre el siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

“Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función propia del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de

los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo? (10097b)” (ARISTOTELES, 2002, 8).

Al plantear en esos términos la pregunta, pareciera ser que Aristóteles sostuviera una naturaleza inactiva del hombre, sin embargo, según Agamben, Aristóteles procedería a determinar la obra del hombre en el pasaje siguiente al antes citado:

“Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada uno se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (1098a)” (ARISTOTELES, 2002, 9).

Se trataría, en todo caso, de una obra que consiste en una vida cuya forma es potencial, en la medida en que su fin es el vivir bien, lo que se logra a través de la práctica de la virtud a lo largo de toda una vida. Así, la vida humana, según Aristóteles, cuyo fin es la felicidad, sería una actividad del alma en función de la práctica permanente de la virtud. Una vida que es permanentemente práctica no adquiere una forma definitiva ni

un acto en cual se consuma.

A partir de la lectura de los anteriores pasajes, Agamben sostendrá:

“La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en tanto se define en relación a un *ergon*, la política es de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *ergon* 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” (AGAMBEN, 2007, 472).

Y según el mismo Agamben, el modo en que este legado habría sido apropiado en occidente, sería desde la perspectiva de la operosidad: “Desde la perspectiva de los comentaristas cristianos de Aristóteles, (...), la hipótesis de una inoperosidad esencial del hombre no podía sino parecer escandalosa” (Agamben, 2007, 468), y luego:

“En la Edad Moderna, la política occidental ha sido pensada consecuentemente como asunción colectiva de una tarea histórica (de una «obra») por parte de un pueblo o de una nación. Esta tarea política coincidía con una tarea metafísica, es decir, con la realización del hombre en tanto ser viviente racional” (AGAMBEN, 2007, 473).

Agamben encuentra una lectura diferente del legado aristotélico en la filosofía política de Averroes, en su Comentario a la *República* de Platon, donde este sostiene en relación a la parte teórica del alma: “pero como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfecci-

ón definitiva y en acto, su existencia es potencial” (Averroes, 2001, 91). Y estaría también, en Dante que, como bien apunta Agamben, pone esta teoría noética en el centro de su doctrina de la multitud:

“Por esto es evidente 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” (DANTE, 1966, 39).

Esta expresión política de la noética averroísta, que podríamos decir, tendrá su versión árabe en la noción de *‘asabiyya* de Ibn Jaldún, es quizá de donde se podrá extraer el criterio de politicidad que busca la arqueología de la política.

#### 4

La cuestión de la inoperosidad y la pregunta de la arqueología filosófica de la política es retomada de manera muy interesante en el epílogo a *El uso de los cuerpos*, titulado: “Para una teoría de la potencia destituyente”. En este texto, que como hemos dicho es un texto culmine de la saga, si no directamente el culmine (pues es el epílogo del último volumen), dada su ubicación, Agamben retoma el asunto de la inoperosidad, pero desde una reconstrucción de las articulaciones delineadas en los libros anteriores, lo plantea como el problema ontológico-político fundamental, del cual desprenderá la necesidad de pensar una potencia destituyente que

sea medio puro.

“La arqueología de la política que fue puesta en cuestión por el proyecto ‘Homo sacer’ no tenía como propósito criticar o corregir este o aquel concepto, esta o aquella institución de la política occidental; de lo que se trataba, más bien, era de revocar en la cuestión el lugar mismo así como la estructura originaria de la política, intentando así traer a la luz el *arcanum imperii* que constituía de algún modo su fundamento y que había permanecido, a la vez, plenamente expuesto y tenazmente escondido dentro de ella.” (AGAMBEN, 2014, 333)

A partir de aquí, traza aquella reconstrucción a la que nos referíamos, en donde nos recuerda cómo el mecanismo de la estructura originaria de la política occidental, había sido pensado en los distintos momentos de Homo Sacer: en *El poder soberano y la nuda vida*, la articulación ente *zoé* y *bíos*; en *Estado de excepción*, entre *auctoritas* y *potestas*, en *Lo abierto*, la escisión y articulación de lo animal y lo humano; en *El reino y la gloria*, la relación entre Reino y gobierno y entre inoperosidad y gloria. En todas estas articulaciones, nos dirá, opera un mismo mecanismo:

“el *arché* se constituye escindiendo la experiencia facticia y rechazando hacia el origen —es decir, excluyendo— una mitad de ella para después rearticularla con la otra, incluyéndola como fundamento. De este modo la ciudad se funda sobre la escisión de la vida en nuda vida y vida políticamente cualificada, lo humano se define a través de la exclusión-inclusión de lo animal, la ley a través de la *exceptio* de la anomia, el gobierno a través de la exclusión de la inoperosidad y de su captura en forma de gloria” (AGAMBEN, 2014, 336).

De ello, Agamben desprenderá que la tarea de la arqueología fi-

losófica es fundamentalmente la desactivación de la máquina, y en ese sentido ha de tener a la inoperosidad como problema ontológico-político fundamental. Así como se pensó esa potencia de no, esa que puede no obrar, no resolverse en el acto y en consecuencia está fuera de la relación entre potencia y acto, entonces políticamente habrá que pensar una sustancia similar. Esta, sostiene Agamben, no puede ser el poder constituyente (que es como se han pensado los cambios políticos radicales en la teoría política moderna), pues todo poder constituyente está envuelto necesariamente en el mismo mecanismo de inclusión-exclusión. Es por ello que, si es que el problema fundamental es la inoperosidad, pensar una sustancia similar en política sería algo que “provisoriamente” dice, llamará, “potencia destituyente”.

¿Qué es esta potencia destituyente? Es una potencia, dirá Agamben que, fundamentalmente “depone”, “destituye”, y debe situarse fuera de la relación de lo constituyente y lo constituido. Ya no se trata, como se había planteado en aquel fragmento sobre la interrogación de la categoría de potencia, de pensar un poder constituyente que se salve en el poder constituido, sino más bien, de pensar una potencia puramente destituyente que, se disuelva en el poder constituido. Es justamente esto, lo que muestra el concepto de *‘asabiyya* de Ibn Jaldún.

¿Qué es la *‘asabiyya*? ¿Qué significa? Es el concepto medular del pensamiento jalduniano, pero a pesar de ello, no hay consenso en su

traducción ni interpretación. No haré una disquisición filológica extensa, solo una explicación y un par de ejemplos. Todas las palabras de la lengua árabe, provienen de una raíz trilitera, que además de constituir su molde, constituye uno o varios campos semánticos. Así ‘*asabiyya* proviene de la raíz ب - ص - ع, de la cual se desprenden los campos semánticos relativos al nervio, nervioso, ligamento, así como al abanderamiento o fanatismo por alguna causa. De modo que, por ejemplo, cuando decimos de alguien que es ‘*asabii*, estamos hablando de una persona nerviosa. Mientras que si decimos de alguien que es *muta ’assib*, estamos diciendo que esa persona es un fanático.

El concepto, tiene una raíz en las sociedades árabes preislámicas, significando los lazos de solidaridad existentes en las tribus. Ibn Jaldún, lo transformará en un concepto teórico y elástico que permite pensar la política con alcances universales (a pesar que existe una lectura sociológica que defiende lo contrario).

En la introducción al Libro primero de su *Muqaddimah* (Introducción), escribe:

“La historia, informa sobre la sociedad humana, que es el ‘*umran* del mundo (la cultura o civilización, yo prefiero cultura), y no se muestra la naturaleza de ese ‘*umran* desde su estado, como en la forma de vida salvaje (*at-tawahhosh*), la forma de vida humana (*at-ta’annos*) y las ‘*asabiyyas* y las variedades de luchas entre humanos, los unos contra los otros” (IBN JAL-DUN, 2001, 66).

Aquí, Ibn Jaldún habla en plural de las *‘asabiyyas* en relación a las variedades de luchas que tienen lugar entre diversos grupos de hombres. Que es algo que forma parte de lo que debe informar la historia. La *‘asabiyya*, como veremos, será el medio que da lugar a las comunidades políticas, pero tras su fundación, esta desaparece, se disuelve. Como hemos visto, la noción viene planteada desde el comienzo, como uno de los nudos que constituye la tarea expositiva de la historia. De la forma de vida humana.

La *‘asabiyya*, dirá Ibn Jaldún, es el estado de cosas preparatorio o previo a la formación de una autoridad política. Es la unión de los ánimos que impulsa, en un campo de luchas diverso, una causa que llega a instaurar un poder. La *‘asabiyya* se consume en la multitud, dirá Ibn Jaldún. En este sentido, se emparenta con esa noción de multitud planteada por Dante, como manifestación política de la virtud intelectual como característica de la especie humana. Multitud y *‘asabiyya* son ambas, figuras de la inoperosidad. La *‘asabiyya*, al ser ese estado preparatorio en la formación de una autoridad, es el medio a través del cual una acción política se lleva a cabo, y, por lo mismo, dice Ibn Jaldún, su meta es la soberanía. Sin embargo, afirma Ibn Jaldún, que una vez fundada una autoridad, el soberano tiende a destruir la *‘asabiyya* que lo llevó a conquistar el mando, puesto que la *‘asabiyya*, es común, colectiva. Lo que significa que, la *‘asabiyya* es un medio puro. Aparece en el período previo a la fundación de un poder, sin embargo, se disuelve tras esa misma fundación. La *‘asabiyya* exhibe la



inperosidad en política. Es esa potencia destituyente que busca Agamben, como un medio puro que no se resuelve en el poder constituyente. Sino, como hemos dicho, se disuelve en él.

Otro aspecto notable del concepto de *‘asabiyya* en Ibn Jaldún, es que justamente, manifiesta esa heterogeneidad radical de lo político que, Agamben identifica en el elemento anárquico y anómico de la potencia destituyente. La *‘asabiyya*, dirá, Ibn Jaldún, se compone de muchos núcleos, que constituyen múltiples fuerzas que luchan entre sí. Es en relación a este aspecto, que Helmut Ritter, puede plantear uno de los análisis más certeros sobre el concepto en cuestión que se haya producido en la literatura sobre el tema. Según Ritter, tanto para Ibn Jaldún como para Maquiavelo, el poder es una fuerza puramente natural, la cual crece progresivamente hasta encontrar resistencia (Ritter, 1948, 40). En este sentido, la lucha por el poder en Ibn Jaldún no se entiende como una oposición entre dos grupos -uno que detenta la soberanía y otro que busca detentarla- sino que es una lucha que adquiere un carácter polivalente, en la que se confrontan varias *‘asabiyyas* donde la más fuerte va venciendo la resistencia de las demás y finalmente instaura su soberanía. Entendida así, según Ritter, la relación política planteada por la *‘asabiyya* sería muy similar a la distinción amigo-enemigo (Ritter, 1948, 40), puesto que es una batalla permanente que se da en un escenario en el que no hay monopolio de la violencia por parte de ningún ente particular. Según Ritter, esta concepción del poder habría visto sus limitaciones desde las teorías constitucio-

nales de los siglos XVIII y XIX, las que además de regular el monopolio de la fuerza por parte del Estado, también trajeron consigo regulaciones internacionales para la guerra entre Estados. El autor escribe este estudio en 1943, lo que lo hace concluir que, en dicho contexto aquellas normas derivadas del constitucionalismo habían volado en pedazos (Ritter, 1948, 41), y en consecuencia, la batalla multiforme por el poder planteada desde el concepto de *‘asabiyya* de Ibn Jaldún, explicaría mucho mejor los asuntos políticos que las teorías constitucionales sobre normas que habían volado en pedazos. Este análisis de Ritter, nos lleva a una de las implicancias de las tesis trazadas en el último *umbral* de *El poder soberano y la nuda vida*, aquella respecto de la producción de la nuda vida como la aportación fundamental del poder soberano. Ello implicaba, según Agamben, que se hacía vano cualquier intento por fundar las libertades en los derechos del ciudadano.

La *‘asabiyya* es: lo preparatorio, lo que está en el medio, es un campo múltiple, se consume en las multitudes, y se disuelve en el poder constituido. La *‘asabiyya* es precisamente un medio puro, es la potencia de toda política.

## **Referências Bibliográficas**

AGAMBEN, Giorgio. La potencia del pensamiento. Ensayos y confe-

rencias. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007

\_\_\_\_\_. Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 1995.

\_\_\_\_\_. El Reino y la Gloria. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008

\_\_\_\_\_. L'uso dei corpi. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

ARISTOTELES. Ética a Nicómaco, Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

AVERROES. Exposición sobre la República de Platón. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 2001

\_\_\_\_\_. Compendio de Metafísica. Traducción de Carlos Quiroz Rodríguez, Presentación de Josep Puig Montada. Madrid: Fundación del Monte, 1998

AVICENA. Sobre Metafísica. Selección, introducción y notas de Miguel Cruz Hernandez. Madrid: Revista de Occidente, 1950

DANTE. De la monarquía. Buenos Aires: Losada, 1966

IBN JALDUN. Muqaddimat Ibn Jaldun (En árabe). Estudio y notas de Ahmad Az-Zu'bi. Beirut: Qama, 2001.

MATTA IBN YUNUS, Abu Bishr. Selections from Commentary on Aristotle's Physics II 7-9. En MCGINNIS, Jon & REISMAN, David. Classical Arabic Philosophy. An Antology of Sources. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

RITTER, "Hellmut. Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psycological study in Connection with Ibn Khaldun". Oriens, Vol. 1 N° 1 (Jun. 1, 1948).

Kamal Cumsille Marzouka