


Paolo Virno

Sobre la impotencia

La vida en la era de su parálisis frenética



 tercero incluido

traficantes de sueños


tinta
limón
-EDICIONES-

Sobre la impotencia

La vida en la era de su parálisis frenética



tercero incluido



tinta
limón
-EDICIONES-

traficantes de sueños



Créditos:

© 2021, del texto, Paolo Virno

© 2021, de la presente edición, Tercero incluido, Tinta Limón y Traficantes de sueños

Título original: Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica

Traducción y notas: Emilio Sadier

Diseño de portada: www.silviogarcia.com

Maquetación: Traficantes de Sueños

Corrección: Tercero incluido y Traficantes de Sueños

Edición: Tercero incluido, Tinta Limón y Traficantes de sueños

Impresión: Estugraf, S.L.


ISBN: 978-84-121894-4-5

Depósito legal: B-18969-2021

Paolo Virno

Sobre la impotencia

La vida en la era de su parálisis frenética

 **tercero incluido**


tinta
limón
-EDICIONES-

tráficoantes de sueños

Índice

I. Los inconvenientes de la abundancia	7
1.1 Un exceso de capacidad	7
1.2 Aristóteles contra los filósofos de Megara	10
1.3 Tener la potencia	14
1.4 Malentendidos.....	18
1.5 Genealogía de la impotencia	21
II. El arte de sufrir	27
2.1 Cómo soportar los golpes de la suerte	27
2.2 Los actos que lleva a cabo quien padece.....	31
2.3 Aceptar, evitar, adherir, resistir	33
2.4 El colapso de la recepción.....	38
2.5 Una relación de tres.....	42
III. Omisiones y renunciias	49
3.1 Acciones negativas.....	49
3.2 Proclamar el estado de impotencia.....	51
3.3 La facultad de suspender	56
3.4 Acerca del límite	60
3.5 Omitir la omisión, aplazar el aplazamiento.....	63
3.6 Glosa teológico-política.....	66

IV. Dos tipos de hábito	73
4.1 Los modos de la posesión.....	73
4.2 Un eslabón intermedio	75
4.3 Administración o uso	79
4.4 Guerra civil	85
V. El peso del infinito.....	93
5.1 Imágenes arcaicas.....	93
5.2 Las desventuras del uso lidiando con lo ilimitado.....	96
5.3 La primacía de la relación.....	101
5.4 El acto es el último en llegar.....	106
5.5 De la tarea a la <i>performance</i>	111
5.6 Glosa fisonómica	115
VI. Instituciones.....	121
6.1 Moral provisional.....	125
6.2 El buen gobierno del infinito.....	127
6.3 Ambivalencia de la institución: ejercicio del uso y cosa usable	130
6.4 Técnicas, experimentos, ideas.....	130
6.5 La subversión de la <i>héxis</i> administrativa	134
6.6 Acerca del valor institucional de la renuncia.....	140
6.7 Fin de partida	144
Referencias bibliográficas	151

Los inconvenientes de la abundancia

1.1. Un exceso de capacidad

Las formas de vida contemporáneas están marcadas por la impotencia. Una parálisis ansiosa coloniza la acción y el discurso. Ya sea que esté en juego un amor sin igual o la lucha contra los señorones del trabajo precario, no se logra *hacer* aquello que sería más conveniente ni tampoco *sufrir* de manera apropiada los golpes a los que se está sometido.

Con una aclaración muy importante, sin la cual sería razonable refugiarse en un convento de clausura en compañía de los escritos de Simone Weil. Las formas de vida contemporáneas están marcadas por una impotencia debida al exceso inarticulado de potencia, es decir, causada por el abarrotamiento opresivo y avasallador de capacidades, competencias, habilidades. No resulta de ningún interés, para comprender el espíritu de la época, el lamento somnoliento sobre una supuesta falta de *dynamis* (nombre antiguo de la potencia). No se trata de un vacío indecoroso ni de una escasez desoladora. Se trata, en cambio, de la

sobreabundancia de una *dynamis* que, impedida por muchas y diversas razones de convertirse en un conjunto de actos cuidadosamente forjados, no hace más que estancarse y atormentarse. Una *dynamis* que, si se la quisiera comparar con una comida metida en la nevera, parece destinada a *echarse a perder*.

Piénsese en la impotencia sexual masculina. A veces revela la ausencia de la capacidad psicofísica de aparearse y de procrear. En tal caso, el hombre se asemeja a un niño o a un eunuco: prevalecen la indiferencia y la apatía hacia el cuerpo amado. Más relevante, como símbolo de nuestra época, es la impotencia sexual atribuible a una facultad de copular tan acentuada, tan abrumadora que confunde, entorpece y petrifica: totalmente análoga, para entendernos, al motor que ruge frenéticamente con la marcha en punto muerto. Instructiva como un ensayo filosófico capaz de agarrar por el cuello al presente en curso es la impotencia sexual relacionada con un deseo tan *desmesurado* que no disfruta de la limitación que, marcando el ritmo y canalizando, permite la *energheia*, es decir, la ejecución a tiempo del coito.

Limitación: este es el término que merece una atención especial. En la raíz de la impotencia que aqueja a los actores de la comunicación centrífuga, los trabajadores intermitentes, la multitud refractaria a los procedimientos de la democracia representativa, está la limitación insuficiente de una potencia exuberante. Una facultad se pone en práctica solo si es delimitada, contenida, orientada;

nunca jamás, si su carácter amorfo no es mitigado o, precisamente, no conoce restricciones. Para dar lugar a enunciados acordes a las circunstancias, la potencia de hablar debe ser contenida. Si la capacidad de decir se cierra y presiona como capacidad desnuda, *dynamis* indeterminada, tendencia uniforme al habla, el resultado es un balbuceo ansioso o, más a menudo, el silencio. Entre la facultad del lenguaje y los enunciados concretos hay una región intermedia, en la que la primera pierde su carácter magmático, es decir, infinitamente versátil, y los segundos, aunque todavía son fantasmas oscilantes y camaleónicos, muestran ya algún rasgo fisonómico inconfundible: llamémosla, por comodidad, la región de los *actos lingüísticos potenciales*. La afasia que nos atormenta deriva de una relación cercana, sin velos de ningún tipo, con nuestra disposición a hablar; deriva, por lo tanto, de la dificultad de contener y modular esta disposición mediante la institución oportuna de un ámbito híbrido, compuesto por una nube de frases simplemente *decibles*, emparentadas entre sí o ásperamente rivales.

En síntesis: la impotencia contemporánea consiste en la plena posesión de una potencia que, sin embargo, se resiste a pasar al acto cuando este pasaje es previsto, oportuno, buscado. No estamos lidiando, por lo tanto, con la ausencia de una capacidad, sino con la inhibición duradera de su ejercicio efectivo.

1.2. Aristóteles contra los filósofos de Megara

En el primer capítulo de ese tratado monográfico acerca de la pareja potencia/acto que es el noveno libro de la *Metafísica*, Aristóteles propone una definición sucinta, aparentemente intuitiva, de la impotencia (*adynamia*). La impotencia no sería otra cosa que la privación (*steresis*) de una u otra potencia: «De modo que, para la misma cosa y según la misma relación, toda potencia se contrapone a una impotencia» (Aristóteles, *Met.*, 1046a 30-31). Impotente para conversar es quien carece, por momentos, de la facultad del lenguaje; impotente para correr como un velocista, quien carece de la habilidad de avanzar a pasos largos; impotente para pintar vírgenes y últimas cenas, el pintor que ha perdido, tras un accidente cerebrovascular devastador, hasta los rudimentos de su arte. Ahora, si se hojeara todo el tratado aristotélico, esta forma elemental, casi superficial, de entender la impotencia no será la única, ni la más relevante.

La complicación benéfica interviene en el tercer capítulo del libro noveno, donde Aristóteles critica a fondo la tesis de los filósofos de Megara, según la cual «solo hay potencia cuando hay acto, y [...] cuando no hay acto la potencia ni siquiera existe» (ibíd., 1046b 29-30). Según los megáricos, la capacidad de construir del arquitecto debe contarse entre las cosas que existen *mientras* él construye, ni antes ni después. Aristóteles objeta que la realidad, es decir, el modo de ser de la *dynamis* reside por completo en el hecho de que se la *tiene*, no en su manifestación ocasional

en un cúmulo de actos. Y el arquitecto *tiene* la potencia de construir casas incluso en las largas horas en las que se emborracha o estudia sánscrito. *Dynaminechein*, tener la potencia: solo esto cuenta. Entonces, concluye Aristóteles, es necesario hacerse a la idea de que la facultad existe por fuera de su ejercicio, por lo tanto cuando los actos correspondientes faltan. La *dynamis* es un «siempre» inadvertido y penetrante que se extiende sin interrupción, sean cuales sean los «ahora» cronológicamente computables en los que se coloca la *energheia*, la operación concreta que nos toca observar. Pero concebir una potencia separada del acto, existente y experimentable aun sin manifestarse en estados de cosas empíricos, funda una noción de impotencia muy diferente a aquella centrada en la pura y simple falta de una determinada facultad o habilidad. Veamos por qué.

La diferencia capital entre *dynamis* y *energheia*, potencia y acto, nos lleva inevitablemente a pensar en la posibilidad de que se tuviera algo que ver únicamente con aquel de los dos polos, por cierto irreductibles entre sí, que goza de una plena independencia: una facultad del lenguaje, pero sin discursos inteligibles; una capacidad de copular de la cual no se desprende, sin embargo, ningún coito diligente o con buen ritmo; una potencia claramente percibida, que sin embargo no produce actos determinados, singulares, comprobables. Si no hay rastro de *energheia*, la *dynamis*, que sin embargo existe, en cuanto potencia inmaculada se convierte en impotencia; de hecho, es la forma más notoria y radical

de impotencia. Lejos de coincidir con la *steresis* de la *dynamis*, con la privación de la facultad, la impotencia es principalmente posesión sólida de facultades que, por diversas razones, no se despliegan en obras y acciones.

Precisamente porque, como Aristóteles explica y los manuales repiten sin misericordia, la potencia existe incluso cuando no se la pone en práctica, también existe cuando hay un impedimento persistente para ponerla en práctica. Pero en este último caso, repito, la potencia no es más que la máscara sardónica o el seudónimo hipócrita de la impotencia. Una *dynamis* proliferante y ubicua, que muchas veces, o en gran medida, no se traduce en acontecimientos descriptibles: este es el tipo de *adynamia* que caracteriza la vida en el capitalismo maduro. Íntima pero también pública, la relación de todos y cada uno con las potencias de conocer, inferir, cooperar, o bien con las modernas fuerzas productivas, encuentra su amarga pena del contrapaso¹ en la escasez de conocimientos realmente poseídos, en la multiplicación de inferencias limitadas a un sola premisa (secuencias de «si x» que no van seguidas de un «entonces y»), en la interacción espasmódica de sujetos

1. Con raíces en la antigua tradición de la ley del talión, el contrapaso (del latín *contra* y *pator* «sufrir lo contrario») es un principio que regula la pena que se aplica sobre un condenado mediante el contrario de su falta o por analogía a ella. El concepto aparece en textos de entornos históricos diversos, marcados por la influencia religiosa, y tiene un despliegue privilegiado en la *Divina comedia* de Dante. [N. del T.]

aislados, avergonzados del miedo que los invade, a menudo propensos al hastío y al desconocimiento mutuo.

La tesis megárica, insostenible ya que suprime toda autonomía de la facultad de hablar con respecto a las palabras pronunciadas, insinuando por lo tanto que la potencia o bien es simultánea a la puesta en práctica o bien no es de ningún modo, parece ganar una cierta verosimilitud en los casos en que la facultad de hablar no consigue nunca, o por un lapso de tiempo interminable, generar enunciados dotados de sentido. El filósofo de Megara preguntará desafiante: ¿no es quizá la ausencia prolongada de actos de habla el signo evidente de una impotencia? Por supuesto, podría respondersele, pero esta impotencia de pronunciar palabras, más que dar fe del colapso de la facultad de hablar, le confiere la mayor importancia. Una importancia inusual e inquietante. El contraste con los megáricos suena más o menos así: para ellos, donde no hay actos, no hay ni siquiera potencia; para nosotros, donde no hay actos, hay *solamente* potencia. Quien, dotado de una vigorosa *dynamis*, no está en condiciones de acceder al acto que de ella depende, es un impotente.

Concluyo. La *adynamia* no hace más que radicalizar la distinción entre *dynamis* y *energheia*, defendida por Aristóteles contra los megáricos, ya que de los dos polos heterogéneos solo queda el primero, la *dynamis*. La impotencia coincide plenamente con el solitario protagonismo que la potencia ha conquistado; de hecho, es testimonio indiscutible y propagandista diligente de tal protagonismo.

1.3. Tener la potencia

Los filósofos de Megara, para quienes una potencia es indistinguible de los actos con los que se manifiesta, tendrían mil veces razón si el animal humano *fuese* tal potencia. En otras palabras: si *fuésemos* la facultad de recordar, ella equivaldría realmente a la suma de los recuerdos particulares que de vez en cuando nos tiranizan; si *fuésemos* la capacidad de tocar el violín, esta capacidad se resolvería por completo en las ejecuciones altisonantes que muy a menudo nos permitimos. La cuestión es que el animal humano no *es* las facultades innatas que se arraigan en su equipamiento biológico, al igual que no *es* las capacidades adquiridas a través de un largo aprendizaje. Las potencias de que dispone nuestra especie no deben concebirse como si fueran sus predicados analíticos, introducidos por la cópula. Con nuestras facultades y habilidades no mantenemos una relación de identidad o, si se prefiere, de unidad simbiótica. Simplemente por esto, los megáricos se equivocan. Simplemente por esto, su tesis sobre la convergencia total de potencia y acto nos parece errónea e incluso extravagante. Conviene detenerse con paciencia en la maraña de problemas anidada en la relación de un viviente con una u otra *dynamis*, con el objetivo declarado de captar la naturaleza y apariencia de la *adynamia*, de la impotencia, que no deja de atrapar de repente a ese viviente.

Rindámosles homenaje a los adversarios de Aristóteles. Para apreciar la pericia argumentativa de los antiguos filósofos de Megara, se necesita simplicidad

de espíritu. Es decir, es necesario prestar atención a hechos que son tan obvios como para escapar de una mirada demasiado astuta. La potencia es inactual. Decir que es inactual significa decir que no es presente. Nunca es presente, entiéndase: no lo fue en un pasado inmemorial, ni lo será en los mañanas que cantan. La extrañeza de la potencia al decurso cronológico va de la mano con su imperceptibilidad. No es un fenómeno dotado de un aspecto (*eidos*) inconfundible, es decir, de una forma característica. Elude la vista y el tacto. No ocupa un lugar en el espacio y, sobre todo, no se deja dividir en partes o fracciones. Para mantenernos fieles al léxico aristotélico, es necesario admitir que la *dynamis* se sitúa en las antípodas de la categoría de sustancia, aunque tampoco es asimilable a la categoría de cualidad. La facultad de pensar es, sí, tan penetrante como una fiebre, un vacío o un picor; pero, al carecer de presencia y de forma, no funciona como un atributo auténtico ni, mucho menos, como un sustrato al que poder imputar alguna clase de atributos. ¿Qué extraen los megáricos de todo esto?

Una cadena de aserciones, a primera vista indiscutibles, de las que propongo una paráfrasis no demasiado libre. Dado que el verbo «ser» «establece una relación intrínseca de identidad» (Benveniste, 1960, p. 235) del sujeto con el predicado, el animal humano, indudablemente dotado de presencia y vistosidad, puede *ser* solo algo presente y vistoso. Pero presentes y vistosos son los actos producidos por las diversas potencias, no las potencias como tales. Entonces, concluyen los

megáricos, quien afirma que el animal humano *es* la facultad del lenguaje o la capacidad de operar a corazón abierto, está afirmando, sin saberlo ni quererlo, que el animal humano *es* el conjunto de enunciados efectivamente pronunciados o la lista de intervenciones quirúrgicas realizadas en ciertos días sobre algunos desdichados. Una vez rectificadas la expresión equívoca, de hecho falaz, se reconocerá de buena gana que el término «potencia» es un sinónimo grandilocuente de «actos», es decir, que las facultades y las capacidades no existen de ninguna manera más acá o más allá de sus realizaciones fenoménicas. Hasta aquí, los megáricos. Cabe preguntarse, sin embargo, si las consecuencias rigurosas que extraen de la *einai dynamis*, del ser la potencia, no habrían sido compartidas por muchos pensadores de fuste, en primer lugar por Spinoza y Nietzsche. También para ellos, quizás, el viviente que *es* esta o aquella potencia no *es* más que un catálogo de actos presentes y llamativos. Quizás también para Spinoza y Nietzsche, allí donde no hay actos, tampoco hay potencia. Pero no tengo intención de ocuparme de la eventual difusión de la posición megárica en los laberintos de la filosofía moderna.

La crítica que Aristóteles dirige a la escuela de Megara y sus hipotéticos herederos consiste, si se mira bien, en una única jugada, ya anticipada: el animal humano no *es* la potencia, sino que la *tiene*. Total acuerdo sobre el hecho de que el primate *Homo sapiens*, actual y fenoménico, no posee «una relación intrínseca de identidad» con la *dynamis* informe y oculta. Esto no implica, sin embargo, que la

dynamis no exista independientemente de los actos de los que a veces es caldo de cultivo. Libre de determinaciones cronológicas y privada de un aspecto (*eidos*) propio, la potencia *pertenece* sin embargo al animal humano. La relación de tenencia permite esa mezcla de entidades heterogéneas (cuerpos poco manejables y recursos imperceptibles, biografías zigzagueantes y facultades amorfas), que la cópula «es», en cambio, excluye. El animal humano *tiene* una u otra potencia; enunciado no poco exigente, dado que «los términos unidos por “tener” se mantienen distintos, su relación es *extrínseca* y se define como relación de pertinencia» (ibíd., subrayado mío). El verbo «tener» evidencia una diferencia infranqueable entre poseedor y cosa poseída. Extrínseca, es decir, lejos de la identificación fusional, es nuestra relación con las facultades de hablar y de copular, con las capacidades de saltar con garrocha y de adular al prójimo; en síntesis, con todo lo que ciertamente subsiste, pero que subsiste como algo de lo que no se produce ninguna imagen. La potencia, jamás presente, guarda una distancia obstinada respecto al viviente que la tiene. Sin embargo, este, precisamente porque se limita a tenerla, mantiene una relación indisoluble, de pertinencia antes que de identidad, con la potencia en cuanto potencia, es decir, con la *dynamis* distinta de la *energheia*. Con una *dynamis* que, permaneciendo aun cuando no se tiene ninguna noticia de la *energheia*, se pone fácilmente las ropas de la *adynamia*, de la impotencia más ostensible y embarazosa.

1.4. Malentendidos

La comprensión de lo que implica *dynamis echein*, tener la potencia (en lugar de ser una unidad con ella), no surge de una indagación flemática, animada por benévolos intercambios de ideas al margen de las cátedras universitarias. Al contrario, dicha comprensión prevé, y no pocas veces exige, desacuerdos y contraposiciones. El *dynamis echein*, del que depende el modo de imaginar la impotencia contemporánea, es un campo de batalla sembrado de trampas y zonas grises.

Solo un ejemplo, como para entendernos. Heidegger escribe: «Según Aristóteles, una *dynamis* está realmente presente en la medida en que uno la tiene» (Heidegger, 2002, p. 123). Y luego: «Según Aristóteles ve la presencia de la *dynamis* entendida como tal en el *echein*: aquello que se tiene está en posesión y estando en posesión está disponible, accesible» (ibíd., p. 127). Se trata de un malentendido. Tenemos (y no *somos*) la potencia X, experimentando por lo tanto una disociación respecto de ella, precisamente porque la potencia X permanece obstinadamente no presente. El tener no redime el déficit de actualidad de la *dynamis*, sino que se ajusta a él y lo ratifica. Por supuesto, «disponible, accesible» es lo que poseemos: excepto que, cuando se trata del *dynamis echein*, disponible y accesible es un requisito al que no le corresponde nunca el *phainesthai*, el aparecer, el rango de fenómeno.

El error de Heidegger consiste en confundir la innegable realidad factual de la relación de posesión, que une al animal humano con la *dynamis*, con una providencial atribución de realidad factual a la cosa poseída, es decir, a la *dynamis*. En lugar de detenerse con asombro en la extraña posesión de prerrogativas no presentes, prefiere creer que precisamente la posesión le aseguraría generosamente la presencia a las prerrogativas que carecen de ella. Las consecuencias de tal *quid pro quo* sobre el diagnóstico de la impotencia son previsibles y fatales. Si el tener fuera lo que garantiza la presencia, es decir, la eficacia operativa, de la *dynamis*, sería necesario suponer que la impotencia coincide con una pérdida definitiva o transitoria del tener, y por lo tanto con una desposesión a causa de la cual la *dynamis* es empujada a la irrealidad. Impotente, pues, es quien *ya no tiene* la potencia. Pero ¿no era esta la concepción rudimentaria y hasta consoladora de la *adynamia* (identificada con la falta de *dynamis*) que la refutación aristotélica de la tesis megárica obliga a abandonar? Todo sugiere, en contra de Heidegger, que la impotencia, lejos de codearse con el *me echein*, con el no tener, hunde sus raíces solo en el *echein*, en el tener una potencia todavía y siempre no presente. En breve se verá que la *adynamia* es parte integrante del *dynamis echein*, que la impotencia es una eventualidad inscrita desde el principio en la posesión de la potencia, no un efecto del eclipse de tal posesión. Pero basta ya de Heidegger. La mención de un filósofo ilustre ha servido, espero, para indicar cuán drásticas son las alternativas

que surgen tan pronto como el verbo «tener» se aplica a la potencia.

Y ahora una apostilla en forma de invectiva. Quien reduce la potencia a una pizca de posibilidad es miserable y culpable: que dios lo perdone, a mí no me sale hacerlo. Dejemos de lado toda sutileza y vayamos al grano: lo que es posible, por definición, no existe; la potencia, en cambio, sí. Lo que postula la existencia de la *dynamis*, por extraño que pueda parecerles a los escrupulosos de profesión, es precisamente el hecho de ser poseída. El verbo «tener», que se opone en todos los aspectos a la cópula «es», y por lo tanto al «marcador gramatical de identidad» (Benveniste, 1960, p. 223), establece sin embargo una asociación fructífera con «ser» como entidad léxica autónoma, es decir, entendida como «existir». El enunciado «A tiene B» incluye siempre, como componente implícito pero definitorio, «B existe». No nos es dado poseer una porción de nada. Puesto que tenemos (y no somos) la facultad del lenguaje, esta facultad, a diferencia de todas las frases posibles, existe.

Pero ¿de qué modo existe algo inactual, privado de forma, reluctantante a aparecer? Sabemos que la *dynamis* no debe incluirse entre los predicados que competen al viviente que la posee. La potencia, jamás dicha de un sujeto presente (parece inaceptable decir «Mario es la facultad del lenguaje»), reside más bien en este sujeto. Aristóteles escribe: «Digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa sin ser parte suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está: por ejemplo, el conocimiento gramatical concreto

está [...] en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno» (Aristóteles, *Cat.* 1a 23-26 [p. 32 de tr. cast., ed. Gredos]). Como la melancolía o el conocimiento de la historia medieval, también las facultades y las capacidades *existen* en nosotros y son inseparables de nosotros. La antítesis que nos interesa, entonces, suena así: las innumerables posibilidades cuentan con un contenido semántico preciso, pero no existen; la *dynamis* es indeterminada, así como perennemente inactual, y sin embargo, morando *en* el animal humano, existe. La modalidad de lo posible es una noble, y muy espinosa, categoría de pensamiento; la potencia de pensar es un recurso natural del primate superior que, entre otras cosas, a veces utiliza la modalidad de lo posible.

1.5. Genealogía de la impotencia

La potencia inobservable, que el animal humano tiene, existe *en* este animal. Pero aun si está *en* él, la potencia, como toda cosa que se posee, no coincide plenamente con el viviente al que pertenece. La diferencia que se establece entre el animal humano y la *dynamis* que tiene (por el solo hecho de que la *tiene*, entiéndase) está en el origen de la diferencia entre esa *dynamis* y los actos que de ella se derivan. La relación de no identidad, de hecho de disociación, entre Raissa, mujer sumamente presente, y sus facultades imperceptibles, se duplica en la relación de no identidad, de hecho de disociación, entre las facultades

de Raissa y sus hipotéticas puestas en práctica. Con una fórmula concisa: si un ser vivo se limita a *tener* una cierta potencia, y por lo tanto no se unifica con ella, entonces tal potencia se limita a su vez a *tener* los actos correspondientes, evitando por lo tanto aquella fusión integral con los propios hijos que los filósofos de Megara sostenían a viva voz. Como se anunció, la refutación de los megáricos pasa en gran medida por el verbo «tener», por el nexa *extrínseco* del que es defensor y garante.

Quisiera insistir, al menos para convencerme a mí mismo, acerca de la duplicación que acabo de mencionar: es la disociación del animal humano de la potencia lo que provoca, o en cualquier caso demuestra, la disociación persistente de la potencia respecto al acto. A la espera de un término mejor, lo llamo *contagio lógico*. El hiato entre la actualidad del viviente que posee la *dynamis* y el carácter inactual del objeto poseído se manifiesta de nuevo, pero en sentido contrario, cuando se trata de pasar de la *dynamis* nunca presente a un cúmulo de obras datables y dotadas de un aspecto particular. La autonomía de la potencia respecto del acto está avalada por la no identidad entre la potencia y el ser vivo que dispone de ella. *Dynamis echein*, tener la potencia, significa afrontar una y otra vez, con resultados inciertos y en ocasiones catastróficos, la cuestión de su realización, es decir, del tránsito aleatorio desde la posesión de un recurso no presente a las manifestaciones espaciales y temporales que le competen.

Ahora bien, si la potencia introyecta, y reproduce en las vicisitudes de la puesta en práctica, la relación de

mera pertenencia que la vincula con el animal humano; si la potencia *tiene*, y no *es*, sus actos, precisamente como el animal humano *tiene* y no *es* su potencia; si este paralelismo es fidedigno, o incluso obligado; entonces, creo, podemos vislumbrar la génesis de la impotencia, la condición de la que se nutre la *adynamia* que prolifera en jornadas regidas por un desconcierto frenético. La disociación de la potencia respecto a los actos, con los que entra en una relación solamente extrínseca, abre el camino a una suspensión duradera de la puesta en práctica. Suspensión que merece, ella sí por derecho propio, el nombre de impotencia. La facultad del lenguaje que tengo, que sé que tengo, que me jacto de tener, está intacta y hasta es avasalladora; pero esta facultad, separada como está de la esfera de los actos, ahora mayormente se abstiene de los actos. Es mi estatus de poseedor de la facultad del lenguaje, el *echon* del aristotélico *zoon logon echon*, lo que me lleva a precipitarme en el silencio forzado, y no una calamitosa desposesión. En la afasia, y en cualquier otro tipo de impotencia, el tener no solo persiste, sino que adquiere un protagonismo extraordinario. Además, es precisamente el tener lo que, aboliendo cualquier vínculo consustancial entre el animal humano y la potencia, así como entre la potencia y el acto, le asegura a la impotencia oportunidades razonables. No debe sorprendernos demasiado que, en la era de la impotencia generalizada, se escuche a menudo la reivindicación, al mismo tiempo arrogante y ansiosa, de la *dynamis* que se posee. Reivindicación más que legítima por parte del impotente, ya que la impotencia por la cual está

carcomido hunde sus raíces únicamente en la posesión efectiva de la *dynamis*.

Ya sabemos a la perfección que el verbo «tener» implica una disociación entre los términos que de vez en cuando relaciona. Consideremos, sin embargo, la diferencia entre «tener miedo» y «tener una capacidad». La disociación, o al menos la incompleta identificación respecto del miedo que se tiene, no altera este miedo, no lo desactiva ni lo amortigua. En cambio, la disociación de la propia capacidad, es decir, de algo que no está presente, a veces implica la atrofia, es decir, la traducción fallida de esta capacidad en gestos y obras. La ausencia de simbiosis con la potencia poseída se manifiesta, en ciertos casos difíciles de olvidar, como dilación sin fin, aplazamiento reiterado de la puesta en práctica, fervoroso pedaleo en el aire, motor en punto muerto, sinnúmero de comienzos sin continuidad ni resultado. Se manifiesta, en síntesis, como impotencia. Solo el tener una capacidad, a diferencia de otros tipos de posesión, trae siempre consigo, en principio, la manipulación radical, o incluso el *auto de fe*, de lo que se tiene.

Variación sobre el tema. Dado que *tiene* una cierta facultad, el animal humano no se confunde con ella, sino que examina *a distancia* toda su fisonomía. La diferencia que lo separa de esa facultad le permite captar sus prerrogativas con una mirada panorámica. Es así que el animal humano queda impresionado, incluso deslumbrado, por la naturaleza dual de cualquier potencia: la capacidad de curar es también la capacidad de no curar; la potencia de X es siempre, al

mismo tiempo, potencia de no X. Impotente es quien permanece clavado frente al espectáculo que ofrece la coexistencia de los contrarios. O mejor dicho, quien se deja *hipnotizar* por semejante espectáculo. La impotencia contemporánea comparte con los estados hipnóticos la catatonia, por supuesto; pero, sobre todo, el sentimiento de *plenitud desbordante* que es causa y soporte de la catatonia. La manifestación explícita, incluso intrusiva, del carácter bilateral de la *dynamis* llena y sin embargo paraliza a quien asiste a ella. La *visión extática* del vínculo inseparable entre la potencia-de y la potencia-de-no inhibe una y otra vez cualquier realización. La privación se disfraza de recepción inefable, la recompensa especulativa (el darse cuenta de la naturaleza dual de cada *dynamis*) impone la pena ética (parálisis en la realización de la *dynamis*). Atención: impotente no es quien se adhiere con tristeza a la cláusula negativa, por lo tanto a la potencia-de-no, sino quien permanece durante mucho tiempo en el umbral donde dos cláusulas están una al lado de la otra, con un valor tan parejo como para implicarse mutuamente (potencia-de si, y solo si, potencia-de-no; capacidad de luchar contra la organización del trabajo en un *call center* si, y solo si, capacidad de no luchar). Estar durante mucho tiempo en ese umbral, hipnotizado por la viscosa solidaridad de potencia e impotencia, no significa otra cosa que omitir una vez más la transformación de las propias facultades en obras y acciones ostensibles.

Resumen. En el *dynamis echein*, que certifica la existencia de la *dynamis*, así como la autonomía de

esta última respecto de la *energheia*, ya está contenida la posibilidad de la *adynamia*. Para quien intenta saldar cuentas con nuestro presente, lo relevante es simplemente la impotencia liberada por una potencia realmente poseída, pero que se estanca y se retrae; la impotencia indivisible, e incluso indiscernible, de una potencia tan vigorosa como refractaria al uso. Somos impotentes cuando sopesamos con cuidado y, por así decirlo, saboreamos la potencia que nos pertenece, pero sin lograr transformarla en actos. He aquí el aspecto más delicado, quizás fascinante, ciertamente cargado de infelicidad: la impotencia es la experiencia directa, deslumbrante, paroxística de la potencia como tal, o, mejor, de la *potencia que permanece como tal*. En cuanto se afianza el bloqueo de su paso al acto, la *dynamis*, que por lo general constituye un fondo opaco o un presupuesto recóndito, pasa a primer plano, experimentando así una *parousia*, es decir, una revelación, no poco melancólica. La contemplación atónita de la potencia desnuda, a la que la impotencia condena, genera todo un catálogo de pasiones tristes, muchas de las cuales toman la forma del oxímoron: arrogancia manchada de abatimiento, timidez descarada, alegría por los naufragios, resignación beligerante, solidaridad refunfuñante. Y luego, sobre todo, el estado de ánimo del acreedor de una fortuna incobrable, que lucha por saldar las deudas cotidianas que lo agobian. Pero acerca de esto, en otro momento.

II. El arte de sufrir

2.1. Cómo soportar los golpes de la suerte

Nadie ha dudado jamás de la potencia de *hacer*, que no fuera en broma o para complacer a un profesor en un concurso universitario. Ya sea que se trate de la facultad de componer discursos sarcásticos o de la capacidad de hacer trampa en el póquer, el nexo entre una disposición, en sí misma sin aspecto ni presencia fenoménica, y la incisiva actividad correspondiente parece ser algo plausible. La *dynamis tou poiein*, es decir, la potencia de hacer en el griego de Aristóteles, plantea problemas intrincados, acaso irresolubles, pero al menos sabemos de qué estamos hablando y es legítimo considerar que el objeto en discusión existe. Pero ¿de qué estamos hablando y, sobre todo, es cierto que todavía estamos hablando de algo, cuando se evoca una potencia de *sufrir*?

Por supuesto, padecemos violencias y ofensas, e incluso recibimos homenajes y ternuras, pero solo somos los destinatarios, a menudo involuntarios y siempre pasivos, de esos sucesos. ¿Por qué dilapidar

despreocupadamente la palabra *dynamis*, sobre la que la antropología filosófica descansa como un equilibrista, relacionándola con las numerosas ocasiones en las que no queda otra cosa que aguantar? ¿No es inapropiado sacar a relucir una capacidad más o menos dinámica, apuntalada precisamente por la *dynamis*, ahí donde uno es elegido como un puro y simple blanco, sin importar si de una bofetada o de una caricia? La potencia de la que somos poseedores, reconoce un adversario de fantasía, había dado señales de sí misma antes de lo que ahora se nos impone, y tal vez intervendrá tumultuosamente después, pero no juega ningún rol en el momento, ni quizás por largos años, en el que predomina la recepción resignada o esperanzada de los golpes de la suerte. Según nuestro decidido adversario, no existiría ninguna potencia de padecer ni, por lo tanto –correlato decisivo para nosotros–, una opuesta *impotencia de padecer*. En las páginas siguientes me gustaría refutar esta opinión, centrándome en una especial *adynamia* mediante la rápida reconstrucción de los rasgos salientes de la *dynamis* no menos especial, de la que ella es el calco negativo. Reconstrucción necesaria, porque, sin apartarme de la convicción ya expuesta en varias ocasiones, creo que la impotencia de sufrir equivale a la posesión plena de una vigorosa potencia de sufrir, privada sin embargo de realizaciones congruentes y convenientes. Para salvar mi alma, agregó que es necesario detenerse en la impotencia de sufrir por la mejor de las razones: precisamente este tipo de *adynamia* cosecha grandes éxitos en las formas de vida

contemporáneas, arraigando en individuos que sin embargo, a primera vista, parecen capaces de aceptarlo todo.

Aristóteles insiste en varias ocasiones acerca de la existencia e importancia de la *dynamis tou paschein*, es decir, precisamente la facultad de recibir y soportar. Leamos un pasaje crucial, que plantea muchas preguntas:

De hecho, hay una potencia de padecer, que es, en el propio paciente, el principio del cambio pasivo [*metabolès pathetikès*] por obra de otro o por él mismo como otro [el médico que se trata a sí mismo]; y hay, en cambio, una potencia que es la capacidad de no sufrir cambios para peor o destrucción por obra de otro o por uno mismo como otro. Todas estas definiciones contienen la noción de potencia en el sentido original.

[...] Por lo tanto, es evidente que, en un sentido, la potencia de hacer y de padecer es única: una cosa tiene potencia tanto porque ella misma posee la capacidad de padecer a manos de otra, como porque otra cosa puede padecer a manos de ella. En cambio, en otro sentido, las potencias de hacer y de padecer son diferentes. De hecho, una se encuentra en el paciente [...]; la otra, por otro lado, se encuentra en el agente [el grano se limita a recibir calor, el sol a producirlo] [Aristóteles, *Met.* 1046a 11-26].

La pregunta principal, que engloba otras menores, es más o menos esta: ¿la potencia de padecer tiene sus propios actos, dotados de una fisonomía bien definida? Y si es así, ¿cuáles son? La tentación de calificar como acto de mi *dynamis tou paschein* la bofetada o la caricia que recibo —en definitiva, los choques de distinta índole que tengo que afrontar— es

irreflexiva, e incluso descarada. Siguiendo este camino, se debería concluir que la potencia de padecer nunca se separa de sus actos, ya que solo entra en escena cuando restallan bofetadas y susurran caricias, en fin, cuando hay algo que recibir. Pero que una potencia que solo existe junto con los actos, inconcebible si ellos faltan, ¿no era el sueño de los filósofos de Megara? Sería desleal darnos aires de fustigadores de los megáricos mientras disertamos sobre la potencia de hacer, y abrazar a escondidas su tesis tan pronto nos encontramos con la potencia de sufrir. Sin trucos, por favor. La *dynamis tou paschein*, si realmente es una *dynamis*, debe disponer de una propia y peculiar *energheia*: es decir, debe haber actos específicos *de recibir, de sufrir, de soportar*, completamente diferentes de los actos recibidos, sufridos, soportados.

La primera tarea, entonces, es dar rostros y nombres a la *energheia* con la que la *dynamis* del *paschein*, del padecer, imperceptible porque no está presente, se manifiesta en el mundo de los fenómenos. Solo así, identificando la naturaleza de los actos que le son impedidos, se llegará a delinear los contornos de la impotencia de padecer, de la *adynamia tou paschein* arraigada en la sociedad de la comunicación generalizada y del trabajo precario. Por último y de paso, no estaría mal –siempre y solo para hurgar en el sentido común y en los hábitos de nuestro tiempo– reflexionar sobre la relación por lo menos problemática, que Aristóteles comprime en pocas líneas, entre la facultad de padecer y la de resistir a cualquier precio a la destrucción.

2.2. Los actos que lleva a cabo quien padece

Nuestra impotencia de sufrir no excluye, por supuesto, la posibilidad de que nos inflijan golpes de diferente naturaleza. No estamos exentos de agresiones y traiciones, ni de recibir un regalo inesperado o un delicado gesto de amistad. La *adynamia tou paschein* consiste más bien en la ausencia de aquellos actos que, realizando la potencia de sufrir siempre poseída por nosotros, nos permitirían recibir con ritos y ceremonias tanto la traición como el gesto de amistad, dando una forma inimitable al cambio que esas acciones involucran. El uso de términos sospechosos como «ritos» y «ceremonias» quisiera sugerir cuán dúctiles, articulados y complejos son a menudo los actos del sufrir. Si todavía existen, por supuesto. Quien tenga tiempo y ganas de filosofía, lea las páginas de Ernesto de Martino sobre el luto en la campiña lucana, es decir, sobre los actos (rituales y ceremoniales, huelga decirlo) mediante los cuales se recibe la pérdida. Lo que importa ahora es un censo, parcial pero no demasiado vago, de los diversos tipos de *energheia* que competen a la *dynamis tou paschein*. Es el deterioro de esta *energheia*, es decir, la escasez de los actos de aceptación [accoglienza], y no por cierto la desaparición de la *dynamis* subyacente, lo que genera una especie singular, pero voraz, de impotencia.

La palabra «recibir», como el griego *paschein*, es polisémica, abierta a una nube de significados relacionados, nunca del todo equivalentes, a veces incompatibles. En principio, la palabra que nos importa

indica un estado de completa pasividad en el que somos blancos de acciones que no dependen de nosotros. Pero si hay una potencia de recibir que, como cualquier otra potencia, tiene sus actos característicos, el estado de pasividad, lejos de ser uniforme y por lo tanto indistinto, incluye en sí mismo una multiplicidad de operaciones, técnicas y alternativas. El blanco que recibe, poniendo en práctica su *dynamis tou paschein*, se vuelve en cierta medida un blanco móvil. Es decir, ofrece un punto de llegada fugaz a las incursiones de otros, por momentos cóncavo, por momentos rico de protuberancias, envolvente o contraído. Las operaciones y técnicas mediante las que se realiza el acto de recibir, sin embargo, siguen siendo operaciones y técnicas de la pasividad. No deben ser confundidas con una *reacción*, es decir, por una nueva manifestación ostensible de la potencia de hacer. Simplemente estamos lidiando, una vez más, con los modos en que se interpreta el rol de blanco, con las formas disímiles que se dan al propio inevitable recibir. Se trata, creo, del correlato fiable de aquella *estética de la recepción* que fascinó hace décadas a la crítica literaria. La recepción de un poema de Mandelstam por parte del lector implica un *paschein*, un hacer de blanco, al ritmo de pausas e impulsos ansiosos, dilataciones y condensaciones, entusiasmos repentinos por una sola palabra rápidamente olvidada. Actos análogos a aquellos realizados por el animal humano sometido a golpes y tracciones dentro del capitalismo maduro. En este segundo caso, sin embargo, hablaría de una *ética de la recepción*.

Un compañero de lucha nos confía un secreto inquietante. Una vieja amiga, después del cine, está a punto de besarnos. El neurólogo diagnostica que el niño alegre recién nacido es autista. Durante una estadía en las cárceles de máxima seguridad, unos guardias entran a nuestra celda y rompen con cuidado todos los libros que encuentran. La dirección del *call center* ordena a la operadora telefónica que se mantenga en línea dos horas más si quiere conservar su encantador trabajo. Al final de una conferencia, un hombre tímido se acerca al orador y le dice que nunca olvidará sus palabras. Una joven es asaltada por una mirada de deseo, no descarada pero tampoco pudorosa. Son ejemplos aleatorios de la condición de blanco. Con ellos en mente, examinemos ahora algunas acepciones particulares del término «recibir», conscientes de que cada una de ellas tiene sus operaciones y técnicas típicas. Aunque adyacentes, los caminos que se toman para poner en práctica la misma *dynamis tou paschein* son diferentes. Por lo tanto, varían los actos con los cuales se realiza la capacidad de recibir la confesión de un secreto o las palabras de elogio después de la conferencia.

2.3. Aceptar, evitar, adherir, resistir

Recibir a veces significa *acceptar* [accogliere]. Se abre la puerta, prestando una atención dúctil y porosa al recién llegado. Los ritos de aceptación *liberan espacio* para que pueda acomodarse el acontecimiento que nos pilla por sorpresa; buscan mostrar que desde

hace tiempo se lo estaba esperando, que su lugar en la mesa se mantuvo siempre preparado. Quien acepta, ciertamente lleva a cabo actos: sin hacer nada por sí mismo, confiere sin embargo una fisonomía a la propia pasividad, articulándola en posturas desenfadas y cortesías ansiosas, sonrisas tímidas o miradas severas. Se pueden enumerar las operaciones y técnicas con las que aceptamos una paliza por parte de la policía: recordar con todo detalle la única bofetada que nos dio nuestro padre, recitar en voz baja el pasaje de Lenin sobre la necesaria extinción del Estado, etc. Lo mismo ocurre con las operaciones y técnicas con las que aceptamos una declaración de amor: un acceso de humildad, *domina non sum dignus*, del que sin embargo enseguida estamos dispuestos a presumir, etc. Además de proporcionar un aspecto característico a nuestro estado de blanco, las operaciones y las técnicas de la aceptación orientan de inmediato, y en direcciones nunca del todo predecibles, ese cambio pasivo (la *metabolè pathetiké* de la que habla Aristóteles) que la paliza y la declaración están destinadas a producir.

Recibir a veces significa *evitar*. La posición atacada por decisiones inapelables de una autoridad cualquiera se abandona rápidamente y sin pesar. No nos dejamos encontrar allí donde la iniciativa de enemigos o amantes suponía que estábamos encerrados. Seamos claros: el despido del *call center* donde nos extenuábamos muchas horas al día es un dato duro, que no podemos esquivar. La evasión radica más bien en apreciar el fin de ese tormento comunicativo, en el

deseo de situarse de inmediato en otra parte, deslizándose hacia un trabajo temporal algo menos infame. El rito por el cual se solidifica la *energheia* de la *dynamis tou paschein* es muy similar, en este caso, a las plegarias recitadas por el pueblo hebreo cuando, abandonando Egipto, «oficina de empleo inicuo», acepta con obstinada mansedumbre adentrarse en el desierto. Las operaciones y las técnicas con que amoblamos nuestra pasividad en ese tipo de recepción, de *paschein*, que es la evasión, involucran dos herramientas lingüísticas. Por un lado, el razonamiento contrafáctico que, partiendo de una premisa ciertamente falsa, llega sin embargo a una conclusión de seguro interés cognitivo o práctico: «Si hubiera abandonado el *call center* a tiempo, ahora estaría organizando algún tumulto civilizador junto con precarios de todo tipo». La segunda herramienta lingüística, de la que se sirven los actos de la *dynamis tou paschein* marcados por la evasión, es el futuro anterior, es decir, el tiempo verbal gracias al cual se mira lo que está por suceder (por lo tanto, el futuro próximo) como si fuera un pasado ya sucedido, susceptible de juicio: «Habría sido un verdadero alivio haber comenzado a trabajar en los mercados de frutas o como guionista de historietas».

Recibir a veces significa *adherirse*. A diferencia de la aceptación, la adhesión exige una vecindad decidida, incluso fanática, con el acontecimiento por el cual somos tomados como blanco. Este acontecimiento es concebido como la regla o la unidad de medida, en relación a la cual modificar conductas, preferencias y objetivos. La pasividad de la recepción, para quienes se

adhieren sin reservas al comienzo de una innovación técnico-científica, o al final traumático de una organización política, toma la forma de la apología: para no guardar rencor al propio tiempo, se cantan loas a aquello que no deja de pasarnos por encima. Cualquiera que haya leído diez libros recordará que precisamente es así como Walter Benjamin propuso poner en práctica la moderna potencia de sufrir, la *dynamis tou paschein* que poseen los habitantes de las metrópolis, en aquel ensayo todavía hoy sorprendente que es *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*.

Recibir a veces significa *resistir*. Los actos con los que se realiza la potencia de sufrir son afines, en esta acepción ulterior de *paschein*, a medidas elementales como apretar los dientes y patear. Para rechazar una irrupción nociva o al menos inquietante, se nos ocurre pensar en otras cosas, lo que sea: en los platos que quedan por lavar o en el juguete que habría que regalar a un niño desolado. La joven hecha objeto de una mirada de deseo desagradabilísima asume un comportamiento distraído, o impone a su rostro una expresión melancólica, o se toca por un instante el cabello, elegido como una infranqueable barrera espiritual. Pero vayamos al punto más complicado. ¿Debe considerarse la reticencia inflexible a uno u otro cambio como *energheia* del *dynamis tou paschein*, puesta en práctica de la facultad de sufrir? ¿Concierne, en definitiva, al ámbito del recibir, compartiendo las operaciones y las técnicas de las que este se sirve?

En el pasaje citado anteriormente, Aristóteles opone a la potencia de padecer, es decir, de incorporar

en la propia experiencia ofensas y abrazos, «una potencia que es capacidad de no sufrir cambios (*héxis apatheias*, actitud de impasibilidad) para peor ni destrucción por obra de otro o de uno mismo como otro». Parecería, entonces, que la facultad de resistir el cambio, lejos de ser una variante de él, sigue siendo ajena y hostil a la facultad de recibir el cambio. Pero ¿es realmente así? Creo que no. Sufrir, no importa si se declina como aceptación, evasión o adhesión, implica siempre un cierto grado de resistencia o, mejor, una ostentación intermitente de impasibilidad. El cambio es recibido por completo solo a condición de que sea suavizado y frenado, en parte incluso mantenido a raya. Por otro lado, la facultad de resistir prevé siempre, a su vez, la recepción fugaz de lo que se pretende rechazar, es decir, la intimidad contagiosa, inherente a todo cuerpo a cuerpo, con el aborrecido cambio. Es inequívoca la complicidad, así como la ayuda mutua, entre *dynamis tou paschein* y *héxis apatheias*.

Una cuestión más. Creo que la relación intrínseca, incluso tormentosa, entre recibir y resistir nos ayuda a enfocar una figura específica de la impotencia contemporánea. No es una figura preponderante, pero sí lo suficientemente oscura y llamativa como para resultar sintomática, del todo similar a esos tatuajes de moda en un club que solo sus socios consideran exclusivo. En nuestra época, la potencia de resistir a toda costa los golpes y los choques es la máscara teatral con la que a veces hace su aparición en sociedad la impotencia de recibir adecuadamente el cambio. Quien no está en condiciones de realizar

los actos que llevaría a cabo el *paschein*, se enorgullece de su propensión a patalear. Y viceversa, la exhibición petulante de la potencia de recibir el cambio a menudo se limita a disimular la impotencia galopante de resistir la destrucción. Quien no consigue oponerse a lo peor, se hace pasar por un virtuoso de la ductilidad, siempre dispuesto a aceptar y metabolizar todo lo que se le presenta. Es casi inútil agregar que el juicio sobre cuál sería el cambio a sufrir y cuál sería el cambio ante el cual retroceder es siempre, nos guste o no, un *juicio político*. Gedali, el protagonista de *Caballería roja* de Isaak Bábel, participa en la guerra civil rusa devorado por la incertidumbre, agitado entre la potencia de recibir y la potencia de resistir. Para él, pero también para nosotros, se aplica la desesperada pregunta del autor: «¿Quién le dirá a Gedali dónde está la revolución y dónde la contra-revolución?» (Bábel, 1924, p. 26).

2.4. El colapso de la recepción

Lo oímos decir, a veces con pesar y remordimiento, otras con la complacencia por las catástrofes profesada por los autores de los grandes sellos editoriales: mientras la potencia de hacer se disipa y decae, la potencia de sufrir se expande desmesuradamente, mucho más primitiva y, por qué no admitirlo, rozando la abyección. La cantinela continúa así: si bien no nos topamos ya con actos políticos radiactivos, ni con obras de pensamiento capaces de provocar una pizca de vértigo, en cambio las manifestaciones de nuestra

capacidad de soportar cualquier cosa son epidémicas y polifónicas. Esta cantinela generalizada y repetida es el resultado de una ilusión óptica: creer que existe una relación inversamente proporcional entre actuar y sufrir. La atrofia eventual de la *dynamis tou poiein*, por ejemplo el impedimento para poner en práctica la facultad del lenguaje con discursos apropiados, no se compensa con una realización intensificada de la especular *dynamis tou paschein*, por lo tanto, con la recepción prensil de los discursos de otros. Estamos más bien ante dos tipos de impotencia, diferentes, sí, pero concomitantes: por un lado, la parálisis que afecta a quien intenta realizar acciones necesarias u oportunas; por otro, una persistente *ineptitud para sufrir*. Lucas, que ya no consigue seducir, ni herir, ni educar, no por ello está en condiciones de ser seducido y herido y educado. La diátesis pasiva conoce dolencias propias, independientes del estado de salud de su rival y vecina, la diátesis activa. En este punto, es necesario decir –o quizás solo añadir– sobre la impotencia de padecer, sobre la extraña pero maligna *adynamia tou paschein*.

En las últimas páginas hemos intentado describir los actos del recibir, es decir, algunas de las operaciones que distinguen la aceptación, la evasión, la adhesión, la resistencia. Con el propósito expreso de reconocer, en un momento posterior, *qué es lo que falta* precisamente cuando prevalece la impotencia de recibir. Ha llegado ese momento. La impotencia que nos interesa está íntimamente relacionada con la permanencia, incluso con la prominencia inusual,

de la potencia correspondiente, la cual, sin embargo, ya no está acompañada de un conjunto variado de puestas en práctica puntuales. Máximo es el protagonismo ganado por la *dynamis tou paschein*, por la facultad de soportar que por cierto no dejamos de tener, cuando falta la *energheia* relacionada con ella. Ausentes, o esporádicas y cojas, son las medidas con las que podríamos asignar una forma singular a nuestra pasividad y dar una u otra dirección al cambio suscitado por el acontecimiento que nos afecta. Por lo tanto, faltan aquellos actos que convierten al paciente en un blanco móvil o —pero es lo mismo— que configuran una *ética de la recepción* en la que se alternan contactos ceremoniosos y separaciones abruptas, intimidades desconfiadas y timideces benévolas, pausas atónitas y percepciones agudas del momento oportuno. La técnica y la perspicacia, de las cuales es necesario hacer gala para poner en práctica la propia *dynamis tou paschein*, son las primeras víctimas de la impotencia de padecer, tan familiar precisamente para aquel trabajo intelectual esporádico que, según la cantinela de moda, sería sumamente hábil en prepararse para lo imprevisto y en soportar lo insoportable.

Impotente para recibir es quien, al no poder ya officiar los ritos de la aceptación, renuncia a liberar el espacio que necesita el golpe lanzado de repente, ya sea un arresto por asociación subversiva o el obsequio de dinero para atender al niño discapacitado. Ya no aceptados con actos pertinentes, el arresto y el obsequio toman el aspecto de una invasión colonizadora:

estocadas que encubren abrazos o abrazos que culminan en estocadas. Impotente para recibir, además, es quien no logra evitar, recurriendo al razonamiento contrafáctico y al futuro anterior, la aparente centralidad de los acontecimientos que pretenden alterar su rosa de los vientos. En lugar de considerarlos historias concebidas por un loco y narradas por un borracho, populares solo en el Egipto de los faraones que se está abandonando, nos dejamos fascinar localmente por estos acontecimientos, donde nada se sabe y nada importa. Impotente para recibir, entonces, es quien no sabe adherirse con decisión a la innovación productiva o al derrumbe político que, sin embargo, considera la única patria posible. Dándole la vuelta como a un calcetín la consigna de Benjamin, «una falta total de ilusiones sobre la época y, sin embargo, un pronunciamiento sin reservas a su favor» (Benjamin, 1933, p. 205), alimenta un cúmulo de ilusiones sobre una época a la cual, sin embargo, es reacio a mudarse. Impotente para recibir, finalmente, es quien se resiste no ya a la destrucción, sino a los cambios que, sea como sea, le esperan como blanco de confesiones desagradables y miradas concupiscentes, agresiones predecibles y elogios inesperados. La cacareada inclinación a oponerse a catástrofes inminentes revela una incapacidad real de modular convenientemente la propia pasividad, sustrayéndola de esa uniformidad indistinta en la que el arte de sufrir desaparece rápidamente.

Quienes experimentan la *adynamia tou paschein*, la impotencia de recibir, son afectados y a

menudo abrumados por acontecimientos de todo tipo, calamitosos pero también propicios, sin recibir nada, sin evitar nada, sin adherirse a nada, sin resistir a nada. Sin embargo, es evidente que somos *golpeados* por violencias y abrazos, nuevas tecnologías y ayudas inesperadas. E igualmente es evidente que nos *adaptamos* rápidamente a los golpes lanzados por el modo de producción capitalista. Nuestra voluntad de *aguantar* es innegable. La vívida realidad del ser golpeados, del adaptarse, del aguantar, suscita nuevamente, a pesar de los múltiples argumentos presentados, una duda radical sobre la existencia de la impotencia de sufrir. ¿Es cierto entonces, a final de cuentas, que las formas de vida contemporáneas, entre las que predomina la figura del que aguanta indomable y abatido al mismo tiempo, se caracterizan por la incapacidad de padecer?

2.5. Una relación de tres

Mientras se examinan nuestras facultades y capacidades para realizar acciones, en definitiva, la *dynamis tou poiein* que nos pertenece, no se encuentran grandes dificultades para informar sobre la impotencia. De hecho, están en juego únicamente dos términos: la potencia, de por sí nunca presente, y los actos observables, que en cambio se ubican en el calendario. Por un lado, la facultad del lenguaje, la memoria, la capacidad de actuar en el escenario; por otro, respectivamente, las imprecaciones con las que se inaugura la jornada, ciertos recuerdos embarazosos

de la adolescencia temprana; una interpretación perspicaz de *El jardín de los cerezos*. La impotencia consiste en la posesión más segura que nunca de una facultad o capacidad, que sin embargo no se convierte en las acciones que le corresponderían. Nuestra separación de la potencia que *tenemos* (y no *somos*) se prolonga en la separación, incluso en la drástica disociación, entre esta potencia y los actos correspondientes. *Dynamis* sin *energheia*: esto es la impotencia. Ya lo sabemos, de acuerdo. He propuesto una síntesis rudimentaria con el único propósito de mostrar, por contraste, cómo el asunto se complica cuando se reflexiona sobre la impotencia de sufrir.

La facultad de recibir, a diferencia de la facultad de hacer, prevé siempre una relación de a tres. Tres son los protagonistas de todo *paschein*, de cualquier padecimiento: el primero es, obviamente, la potencia de soportar (recibir, aceptar, etc.) que tenemos; el segundo, no menos obvio, es el acto que nos toca soportar, es decir, la acción de otros que nos toma como blanco; el tercero, esquivo y a veces incomprendido, es el acto *de* soportar, es decir, el conjunto de operaciones y técnicas con que realizamos la *dynamis tou paschein*. Quien duda de que exista una impotencia de soportar específica (recibir, aceptar, etc.), lo duda porque desautoriza alegremente al tercer y decisivo protagonista de este juego, suplantándolo con el segundo. En otras palabras: el lugar que pertenece al acto *de* soportar es usurpado por el acto soportado. Este último, y solo él, aparece como la interfaz de la *dynamis tou paschein*. La bofetada y la caricia que se

reciben, por consiguiente, parecen ser los actos que cumple la potencia de recibir. Y así como no dejamos ni por un instante de ser blanco de gestos y discursos, confidencias y prohibiciones, maltratos y propuestas tentadoras, hay que concluir que la *dynamis tou paschein* nunca queda irrealizada. El juego está servido: si la *dynamis* en cuestión resulta siempre provista de su legítima *energheia*, será en vano seguir discutiendo acerca de una misteriosa impotencia de recibir.

Pero el padecer, decíamos, hace uso de una relación de tres, no de dos. Es posible aguantar un sinfín de acontecimientos, y también adaptarse rápidamente a sus aristas, sin acceder ni un poco a los actos relacionados con la facultad de padecer. Al comienzo mismo de este capítulo advertí sobre un error conceptual, tan burdo que parece inverosímil: precisamente, el de cambiar los actos recibidos por actos *del* recibir. Sin embargo, en la era del capitalismo finalmente floreciente, el error conceptual se convierte en algo diferente y más interesante. En palabras de un judío alemán detestado por los consejos de administración y los suplementos culturales de los domingos, se ha transformado en una *apariencia socialmente necesaria*. Es decir, en el modo predominante, casi ineludible, en que damos cuenta de nuestra experiencia inmediata y transmitimos cosas vistas y oídas. Lo que conquista los galones de apariencia socialmente necesaria, falaz pero tan dura como un hecho, es precisamente la idea de que nuestra potencia de recibir es infinita. El hecho de ser golpeados repetidamente por acontecimientos anónimos y tremendos es

camuflado por la admirable capacidad de aceptar lo imprevisto. La impotencia de sufrir, la dolorosa *adynamia tou paschein*, es transfigurada en virtud civil gracias al culto a la «flexibilidad» y a la «formación continua». La sobreabundancia de actos soportados se ocupa una y otra vez de ocultar la escasez de actos *del soportar*.

Nuestra potencia de recibir es empujada al centro de la escena, es decir, adquiere su máximo relieve, en el preciso momento en que faltan los actos que la realizarían. Ahí es cuando ella parece apañárselas, en cuanto pura potencia desprovista de *energheia*, con los actos que de vez en cuando sufrimos, es decir, con las acciones mediante las cuales otros, individuos o instituciones, expresan su propia *dynamis tou poiein*, la potencia de hacer que detentan. Sabemos, sin embargo, que la potencia de recibir, cuando queda irrealizada, no es otra cosa que impotencia de recibir. Es necesario entonces preguntarse: ¿de qué modo nuestra impotencia de recibir (de aceptar, evadir, adherir, resistir) se mide con el hacer ajeno que nos impacta por todos lados? Respuesta obligada: simulando a su vez un *poiein*, un hacer. Esto significa que nuestra impotencia de recibir se enfrenta a las acciones de otros con una secuencia de *reacciones* pávidas y coléricas. Que quede claro: la anquilosis que atormenta al *paschein*, lejos de ser enmendada, es establecida y llevada al punto más alto por esta apelación inconexa al *poiein*. Las reacciones más o menos agitadas, efímero simulacro del hacer, son solo un sucedáneo adulterado de aquellos actos *del*

recibir que continúan ausentándose. Reactivo y vociferante es quien, impotente para sufrir, busca una compensación en la excitación nerviosa procurada por un hacer inducido y sincopado, tan incontenible como un eructo o un hipo.

Las formas de vida contemporáneas, en las que predomina la incapacidad de soportar, exhiben un alto grado de reactividad. Gestos frenéticos e irritados, cuya ausencia de consecuencias está garantizada de antemano, evocan en forma paródica lo que parece ya inalcanzable, es decir, las operaciones y las técnicas que la facultad de sufrir utiliza para ponerse en práctica. Nada diferente, si se mira bien, de las *rebeliones resignadas* que salpican la senilidad. Según Jean Améry, quien ha escrito sobre el tema con fineza y pudor, el viejo ya no sabe aceptar los acontecimientos que lo atrapan (*cf.* Améry, 1968, pp. 99-123 [ed. cast. pp. 93-117]). Contrariamente a lo que desde el sentido común suele decirse, su mayor impotencia concierne al *paschein*, no al *poiein*. El viejo es golpeado, se adapta, aguanta, claro, pero no parece estar en capacidad de recibir. O más bien, ha perdido toda familiaridad con la ética de la recepción. Con un toque de ironía objetiva, la desorientación más radical viste las tranquilizadoras prendas de la ductilidad paciente. El viejo reacciona, eso sí. Sus gestos y sus palabras son réplicas, a veces furibundas, casi siempre dóciles, a las presiones ambientales que lo acosan. Mientras no aprenda de nuevo a recibir los acontecimientos que lo toman como blanco, y por lo tanto a actuar de formas que de ninguna manera recuerden las

reacciones pavlovianas, el trabajo precario de nuestras metrópolis, a pesar de una ferviente exhibición de jergas y reflejos musculares de la adolescencia, compartirá la condición senil. Mientras no recorran muchas calles y alguna avenida para perturbar la relación capitalista de producción, infundiendo el pánico a quienes se aferran a ella, las criaturas *part time*¹ sufrirán la atroz combinación, bien conocida por el viejo, de rebelión y resignación. Como escribió con sarcasmo el mentado judío alemán, irritado por la pequeñez de todas las prédicas, incluidas las suyas: *Dixi et salvavi animam meam.*²

1. «A tiempo parcial», en inglés en el original. [N. del T.]

2. «He hablado y salvado mi alma», palabras en latín con las que Marx concluye en 1875 su *Crítica del Programa de Gotha*. [N. del T.]

III. Omisiones y renunciias

3.1. Acciones negativas

Existe un tercer tipo de actos, lejos tanto de los actos atribuibles a la potencia de hacer (*dynamis tou poiein*) como de aquellos inherentes a la potencia de recibir (*dynamis tou paschein*). Los actos del tercer tipo son apátridas y ubicuos, se mezclan descaradamente con todos los demás, ofrecen a todos una levadura indispensable y un soporte favorable. Me refiero a las llamadas «acciones negativas», es decir, acciones que apuntan únicamente a *no* hacer o *no* recibir algo. Aquí hay una lista aproximada: omitir, abstenerse, evitar, renunciar, descuidar, aplazar, demorar, vacilar, tolerar, desobedecer, guardar un secreto.

Más que provocar el colapso de la praxis, las renunciias y las abstenciones contribuyen a tejer su trama o, mejor, determinan las cesuras, las pausas, los huecos que permiten que la praxis tenga una trama, cualquiera que sea. A diferencia del comportamiento instintivo, que no conoce espacios en blanco, la praxis

siempre incluye una cierta cuota de inactualidad, es decir, un nutrido grupo de ejecuciones evitadas o aplazadas. Pero esta inactualidad, que acompaña al hacer y al sufrir como un bajo continuo, es el producto inestimable de actos reconocibles a simple vista, de una *energheia* singular que se ocupa de interrumpir el flujo continuo de las acciones y de las recepciones en toda su dimensión. Para entendernos: la omisión no es un gesto suspendido, sino el *acto* de suspender cierto gesto, sin sustituirlo con un gesto opuesto o de algún modo diferente.¹

1. Un amigo filósofo, Marco Mazzeo, ha pasado a contrapelo estas últimas proposiciones con afectuosa intransigencia. En su opinión, confieren un poder excesivo, y por lo tanto ilegítimo, a las acciones negativas. Junto con muchas otras observaciones críticas sobre las que sería bueno y justo dialogar, Mazzeo me escribió: «lo que determina los huecos de la praxis es el hecho mismo de que la praxis no es un instinto, sino un obrar que vive de finitud, impracticabilidad y torpeza constitutiva». Los espacios en blanco que salpican nuestro hacer y nuestro padecer, dándoles un aspecto siempre insaturado (es decir, parcialmente irrealizado), derivan de la heterogeneidad de *dynamis* y *energheia*, de la irreductibilidad de cualquier facultad respecto de sus manifestaciones particulares. La praxis tiene una trama, según Mazzeo, porque los megáricos se equivocan, es decir, porque uno se topa continuamente con una potencia autónoma de los actos correspondientes. Es engañoso atribuir la trama de la praxis a las acciones negativas, que son solo un episodio de la praxis. Marco tiene razón. La omisión y la renuncia, lejos de instituir la inactualidad que caracteriza la experiencia del animal locuaz, son más bien su apéndice especializado. Esta nota, que hace uso del amigo, cuenta como un arrepentimiento oportuno. Sin embargo, creo que la acción de omitir o de renunciar se diferencia radicalmente de la inevitable diferencia entre potencia y acto, es decir, de los titubeos y de las derrotas que marcan el pasaje de la primera al segundo. Una cosa es tener la facultad de hablar, pero no encontrar las palabras adecuadas; otra cosa es omitir una llamada telefónica de la cual muchas cosas dependen o

En otra parte (véase Virno, 2013, pp. 181-189) he demostrado que los procedimientos cuyo objetivo es no-hacer y no-recibir son análogos a las operaciones necesarias para *formar* un enunciado negativo, no al enunciado negativo como resultado final. Además, es gracias a su naturaleza operacional que la abstención y la renuncia merecen ser consideradas actos genuinos. Actos que, repito, introducen en la experiencia considerables burbujas de inactualidad. Lo que me interesa ahora, sin embargo, es la relación que tienen las acciones negativas con la puesta en acto de la *dynamis tou poiein* y la *dynamis tou paschein*. Pero también y sobre todo su relación con la fallida puesta en acto de estas potencias, por lo tanto, con los diferentes tipos de impotencia.

3.2. Proclamar el estado de impotencia

El no-hacer, además de infiltrarse en el hacer, en muchos casos es incluso una condición imprescindible de él. Cuando se emprende una alianza, debemos *evitar* pedir cuentas de los golpes que nuestro nuevo compañero nos ha infligido en el pasado. Para obtener lo mejor de un juego de póquer, a menudo y de mala gana debo *renunciar* a verificar si el adversario que apuesta cifras exorbitantes está aparentando.

renunciar a desmentir las calumnias de un oponente político. Las acciones negativas son actos por derecho propio, angulosos y cargados de efectos, nunca asimilables a ciertas características penetrantes de la relación que conecta, y al mismo tiempo separa, *dynamis* y *energheia*.

Tómese nota ahora mismo de un aspecto obvio, aparentemente inofensivo, de este entrelazamiento entre hacer y no-hacer, que solo más adelante mostrará toda su importancia y sus agujones: evitar y renunciar suspenden la puesta en práctica de algunas facultades o capacidades (según los ejemplos, poder pedir cuentas y poder verificar), para que puedan ponerse en práctica *otras* facultades o capacidades (la de acordar una alianza y la de destacar en el juego de póquer). Las acciones negativas prohíben la *energeia* de una *dynamis* en particular para favorecer la *energeia* de una *dynamis* totalmente diferente. Su tarea es *proclamar un estado de impotencia* circunscrito y provisorio, sin el cual habría que vérselas con una impotencia de mayor alcance, relacionada además con el *poiein*, el hacer, que en ese momento parece preeminente.

Durante este capítulo volveré varias veces sobre la inclinación de las acciones negativas a proclamar el estado de impotencia. Pero retomo ahora el hilo principal de la discusión. Precisamente porque impiden explícitamente la puesta en práctica, o porque hacen de este impedimento un acontecimiento ubicado en el espacio y en el tiempo, el evitar y el renunciar atraen fuertemente la atención sobre la facultad o capacidad a la que se aplican. Indican con precisión, como si fueran *deícticos negativos*, la potencia que dejan en suspenso. Quien dice «no esto» ostenta, a su pesar, el objeto del que pretende desviar la atención; de la misma manera, quien renuncia a realizar un acto específico, supongamos la ejecución de un canto

gregoriano, exhibe oblicuamente la *dynamis* que es el presupuesto de ese acto, es decir, su habilidad para el canto. El sindicalista que, dolorido por la suerte de la economía, evita convocar una huelga que los trabajadores en sus puestos de trabajo juzgan necesaria, hace señas, mediante su servil «no esto», a la facultad de convocar huelgas, garantizándole de este modo una singular (y quizás no deseada) evidencia.

En cuanto a los actos que realizan la potencia de recibir, es fácil comprobar cómo ellos también dependen en gran medida de acciones negativas. Acepto el encarcelamiento y la ayuda fraternal que me pasan por encima sin previo aviso si, y solo si, me *abstengo* de ocupar todo el espacio emotivo o político a mi disposición, reservando por lo tanto un lugar especial para los intrusos. Eludo la decisión ajena, que viene a mi encuentro con la apariencia de un destino opaco, y sin embargo inapelable, si, y solo si, *paso por alto* su pretensión de dictar las reglas gramaticales de mi praxis, tratándola más bien como un hecho empírico que no prohíbe, sino que de hecho reclama, la identificación de vías de escape. Adhiero a la innovación que altera la organización del trabajo, o al incidente que revoca un frágil armisticio sentimental, si, y solo si, *renuncio* a albergar nostalgias por la situación anterior. Pero estos son ejemplos de conveniencia, útiles a lo sumo para orientar la mirada. El punto relevante es otro, menos obvio.

También en el caso del *paschein*, del recibir, la puesta en práctica de la potencia exige la simultánea proclamación de un estado de impotencia por parte

de las acciones negativas. Sin embargo, el estado de impotencia concierne, aquí, a la *misma* potencia que, sacándole provecho, consigue finalmente ponerse en práctica. La renuncia a recibir no promueve la realización de una capacidad ulterior y diferente, sino solo la conversión de la misma capacidad de recibir en comportamientos empíricos. ¿Palabras inconexas? Espero que no, pero conviene clarificar. Acabamos de ver que en el ámbito del hacer, para poner en práctica una facultad, digamos la de seducir, es necesario suspender la puesta en práctica de otra facultad, digamos la de hablar. La omisión de enunciados que sonarían desafinados, es decir, una *impotentia loquendi* transitoria, favorece el cumplimiento de la seducción. Nada por el estilo ocurre cuando sale a escena la *dynamis tou paschein*. La potencia de sufrir, de hecho, no se subdivide en una pluralidad de facultades distintas, independientes entre sí, a veces compitiendo entre sí. La disposición a recibir es única y homogénea. Lo que varía, más bien, son los modos de su puesta en práctica: aceptación, evasión, adhesión, resistencia. Pero sería extravagante argumentar que quien recibe aceptando se abstiene de recibir eludiendo o renuncia a recibir adhiriéndose. Realizar el gesto A en lugar del gesto B no se explica por la presunta intervención de acciones tan singulares y laboriosas como la abstención, la omisión o la renuncia.

Por un lado, la suspensión de la potencia de recibir, decretada por acciones negativas, no favorece la puesta en práctica de una potencia diferente. Por otro lado, esta suspensión no inhibe la mayoría de

los modos en que se pone en práctica la potencia de recibir (aceptación, evasión, etc.), como para dejar el campo libre al modo sobreviviente. ¿Qué debemos pensar, entonces? Yo diría esto: la omisión, la abstención, la renuncia y todas sus asociadas son acciones que empujan la *dynamis tou paschein* –la facultad de recibir– hacia la *adynamia*, hacia la impotencia, exclusivamente en lo que respecta a una porción más o menos extensa de los actos recibidos, es decir, de los fenómenos de los que ella se ocupa. Por lo tanto, el estado de impotencia tiene como asunto el ingrediente desconocido del hacer: los acontecimientos que nos afectan. La *renuncia* a recibir un cierto número de tales acontecimientos es el paso necesario para recibir el resto. Para poner en práctica la propia facultad de padecer cuando uno se encuentra con un altercado venenoso o con la confesión precipitada de un secreto, es necesario *abstenerse* de poner en práctica la misma facultad a propósito de otros gestos y discursos que nos tienen en la mira, asumiendo de vez en cuando el rol de blanco fijo, de un blanco cuya pasividad está destinada a permanecer temporalmente sin forma. La *dynamis tou paschein* se transforma en *energheia* en ocasión del golpe X, es decir, segrega los actos característicos del sufrir con respecto a X, solo si permanece pura *dynamis*, refractaria a cualquier *energheia*, en ocasión de los golpes Y y Z. En resumen: la potencia de recibir se realiza plenamente solo si incluye en sí misma, como estigma ineliminable y recurso oculto, una impotencia intermitente.

3.3. La facultad de suspender

A partir de aquí comienza lo bello, es decir, lo difícil, es decir, uno de esos rompecabezas que exasperan y cautivan a quienes, tras la derrota del primer y único intento de revolución comunista en el seno del capitalismo plenamente desarrollado, no han encontrado mejores formas de pasar el tiempo. Hay una pregunta inevitable e incluso insidiosa, que se puede evitar durante mucho tiempo, pero no para siempre. Para quien se haya entretenido en algún doctorado *philosophically correct*² con enigmas divertidos como la dosis de intencionalidad presente en nuestras evasiones y demoras, vale la pena, para limpiar el propio historial de viviente agobiado por el pensamiento verbal, dedicarse a un interrogante que parece muy natural, además de muy incómodo, solo después de haber sido formulado. Preguntémonos: dado que la omisión, el aplazamiento y la renuncia son actos del tercer tipo, mezclados pero no equiparables a los de los dos tipos más conocidos y estudiados, es decir, a los actos del hacer y a los actos del recibir, ¿cuál es la potencia específica de la que a su vez provienen? En definitiva, ¿cuál es la facultad que está en el origen de las acciones negativas, la *dynamis* que alimenta la *energheia* responsable de la inserción de jirones de inactualidad en la praxis del animal humano?

Para esta *dynamis* falta un nombre propio inscrito en el registro civil de la filosofía. Y esto no es

2. «Filosóficamente correcto», en inglés en el original. [N. del T.]

de extrañar, dado que a menudo se duda de que los actos dirigidos a no hacer y a no recibir sean actos genuinos, prefiriendo confinarlos en el purgatorio atestado de ectoplasmas psicológicos, es duradera la vacilación en admitir la existencia de una potencia de contornos bien definidos como su preludeo y matriz. Sin embargo, si en la omisión y en la renuncia se vislumbra el perfil de actos verdaderos, para nada nebulosos o imponderables, es preciso completar el carné de identidad de la potencia correspondiente, es decir, la potencia de no hacer y de no recibir. Y, antes que nada, se necesita lograr que esta potencia del tercer tipo, inasimilable tanto a la *dynamis tou poiein* como a la *dynamis tou paschein*, abandone la incómoda y poco digna condición del anonimato.

No tengo propuestas deslumbrantes para su bautismo; improvisando, me contento con el servicial nombre de *potencia de suspender*. Existe una facultad, distinta en todos los aspectos del hacer y del recibir, que persigue únicamente la interrupción del hacer real y del recibir efectivo, es decir, su contracción a indistinto poder-hacer y amorfo poder-recibir. La interrupción de trabajos y enunciaciones, como también de operaciones que le dan ritmo al soportar, se realiza mediante acciones negativas. Las omisiones fechadas y las renunciaciones que se implantan sobre circunstancias accidentales son manifestaciones fenoménicas de la potencia de suspender. La ponen en práctica. En cuanto que suspensiones en acto, ganan el requisito de la presencia y hacen uso de un aspecto reconocible. Se dirá: *después* de tu omisión

no poco *maliciosa*, la situación se ha precipitado. Observaciones juiciosas, que sin embargo quedan lejos del epicentro de todo el asunto. Para captar este epicentro, es necesario precisar sobre qué interviene, de manera exclusiva o al menos privilegiada, la potencia de suspender; es decir, cuáles son los procesos y los acontecimientos que impulsan su realización a través de acciones negativas. Creo que no sirve de mucho redactar una lista sabia o despreocupada de las experiencias sobre las cuales se concentra nuestra capacidad de descuidar y de evitar. Es inútil porque, para ser francos, ya conocemos la conclusión a la que llegaríamos una vez examinada la lista: *la potencia de suspender se aplica siempre y solo al pasaje de la potencia al acto*.

La omisión y la renuncia, poniendo en práctica la potencia de suspender, prohíben la traducción en actos observables de una u otra potencia particular, independientemente de que pertenezca a la esfera del hacer o a la esfera del padecer. La facultad del lenguaje y la capacidad de pintar, si se someten a esas realizaciones puntuales de la *dynamis* del tercer tipo que son la abstención y el aplazamiento, ya no se despliegan en enunciados animados y en acuarelas discutibles. Lo mismo vale para la facultad de recibir: el acto de aceptar una oferta amistosa o el de evadir la intimidación del capataz a veces se ve bloqueado por el acto de renunciar. Solo ahora es posible comprender de manera clara y nítida por qué las acciones negativas son actos que introducen fragmentos de inactualidad en la praxis humana: la inactualidad

en cuestión es la de facultades y capacidades que permanecen como tales, replegadas sobre sí mismas, en la medida que omisiones y aplazamientos les impiden el tránsito a su puesta en práctica.

La potencia de suspender, de la cual las acciones negativas son los emisarios ocasionales en el mundo de los fenómenos, es la *dynamis* que genera *adynamia*, la potencia que asegura el pleno derecho de ciudadanía a la impotencia. La facultad de omitir y de renunciar proclama ese *estado de impotencia* que ya se ha mencionado. Es el doble, en la colección de animales de la antropología filosófica, del *estado de excepción* tan caro a la teoría del derecho público. Algunas de las cuestiones planteadas por ambos son análogas. Al antropólogo que se pregunta sobre la relación entre la potencia de suspender, omnidireccional y sin domicilio fijo, y las potencias habituales, ancladas en cambio a un campo de acción específico, le hace eco el jurista propenso a devanarse los sesos sobre lo que separa las decisiones excepcionales del soberano de las leyes ordinarias por el momento puestas en suspenso. ¿Hasta dónde se extiende el estado de impotencia, qué ámbitos de la experiencia involucra? ¿Hasta cuándo dura el estado de excepción, cuál es el intervalo temporal que le compete? Y luego, al unísono, antropólogo y jurista se preguntan cómo, y gracias a qué, tendrá fin el oportuno paréntesis, caracterizado, según el dilema predominante, por la interrupción del pasaje de la potencia al acto o de la acción contingente de la autoridad estatal que sirve inmediatamente de norma para las acciones de

la multitud. Acerca del estado de impotencia, similar en ciertos aspectos a un estado de excepción que se ha vuelto crónico, es necesario intentar decir algo más. No mucho, pero sí alguna cuestión.

3.4. Acerca del límite

Antes (*cfr. supra*, § 3.2) me he centrado en la contribución indispensable de las acciones negativas a nuestro hacer y a nuestro recibir. Resumo brevemente. Para llevar a cabo los actos que realizan una determinada potencia (la de seducir), muchas veces es necesario evitar la puesta en práctica de otra potencia, adyacente y entrelazada con la primera (la de pronunciar discursos). Por su parte, la facultad de sufrir con medidas apropiadas algunos acontecimientos se realiza solo si prevalece la renuncia a sufrir adecuadamente otros. La *dynamis tou paschein* alberga en sí misma una *adynamia* parcial e intermitente. En este punto, sin embargo, se asoma un conjunto de problemas. Me limito a mencionar el principal.

Nada garantiza que la potencia de suspender la transformación en actos de las distintas potencias no se extienda indebidamente, impidiendo no solo la puesta en práctica que se juzga perjudicial (la pronunciación de discursos), sino también la puesta en práctica anhelada (la seducción). En definitiva, nada garantiza que el estado de impotencia, proclamado por esos actos incisivos que son las abstenciones y las desistencias, esté *circunscrito*: tiende a involucrar las más diversas capacidades de hacer y hacerse cargo

de todos los golpes de la suerte con los que se mide la facultad de recibir. Y nada garantiza que el estado de impotencia sea *provisorio*: la renuncia a intervenir en asambleas políticas, o a tocar el violín, no deja de asentarse como un hábito desolado, disfrazándose a veces de obligación moral. He aquí la única pregunta que importa: ¿cuál es el *límite* de las acciones negativas, de acciones que, por otra parte, nunca pueden desaparecer, ya que contribuyen a tejer la trama de nuestra praxis? Las formas de vida contemporáneas ¿no sufren las consecuencias de la ausencia de vínculos que tiene la potencia de suspender y, por lo tanto, de la proliferación indiscriminada de su *energheia* hecha de demoras y aplazamientos? El trabajo precario de los *riders*³ y de los traductores ¿no sufre las consecuencias de una excesiva intimidad con la potencia a la que están sometidas, en lo que respecta a su puesta en práctica, todas las potencias, sin excepción?

Preguntas retóricas, obviamente, también en el peor sentido de «enfáticas». Intento volver a poner el problema sobre sus pies. La facultad de suspender el pasaje al acto de cualquier otra facultad es, sin duda, una facultad de un nivel superior al de aquellas sobre las que interviene. Adoptando un léxico poco elegante, pero no incorrecto, se podría hablar de una *metapotencia* que se aplica a innumerables *potencias-objeto*. La metapotencia, que es precisamente la potencia de omitir y renunciar, limita las potencias-objeto, por ejemplo, la capacidad de cuidar a un

3. «Repartidores», en inglés en el original. [N. del T.]

recién nacido o la disposición a recordar, pero a su vez no está limitada por nada. Por lo tanto, no hay nada que prescriba de antemano el alcance y la duración del estado de impotencia instituido por las acciones negativas. Nada desde un punto de vista conceptual, por supuesto. Quienes se encargan mayormente de limitar la metapotencia (y el estado de impotencia que trae consigo) son los criterios fundamentales por los que se rige la praxis: la sensatez en hacer lo correcto en base a un estado de cosas irrepitible (en la jerga aristotélica, la *phronesis*); el sentimiento conmovedor de cuál sería el momento oportuno (*kairòs*) o la certeza de que ayer era demasiado temprano y mañana será demasiado tarde; la identificación de un fin (*telos*), irrenunciable, sí, pero lo suficientemente contingente y camaleónico como para dejarse reducir, o elevar, sin resistencias, al rango de medio. La puesta en práctica de la facultad de suspender la *energeia* de cualquier *dynamis*, en definitiva la puesta en práctica de la metapotencia, requiere una mirada y un sentido de la proporción, cualidades inconcebibles fuera de los *hábitos colectivos*. Destrezas que solo el *uso común* de la facultad de suspender está en condiciones de procurar. Dado que los hábitos colectivos que permiten el aplazamiento a su debido tiempo han desaparecido, y que no queda mucho de un uso común de la renuncia y de la omisión, la potencia de prohibir el pasaje al acto de las potencias simples se realiza de manera casual e ilimitada. Al no ser ya un componente propicio del hacer y del recibir, la suspensión revela un carácter siniestro: estado de

impotencia generalizado y permanente. La inactualidad, inaugurada por el acto de evitar o de abstenerse, se vuelve una impracticabilidad invasiva y omnívora. Si se prefiere: una *impracticabilidad atmosférica*.

3.5. Omitir la omisión, aplazar el aplazamiento

Hay otra forma de abordar la cuestión. En lugar de insistir sobre los criterios que rigen la praxis, o sobre el límite que impone a cualquier omisión (renuncia, abstención, etc.) el examen de las circunstancias y el reconocimiento del momento oportuno, conviene sopesar algunos requisitos *lógicos* de la facultad de suspender, es decir, de la metapotencia que nos exaspera y sin embargo nos cautiva. Con una advertencia: hablando de estos requisitos, seguimos hablando, de hecho más que nunca, de los hábitos colectivos y del uso común que permitirían escapar de un estado de impotencia crónico e ilimitado. En definitiva, no dejamos de lado ni por un momento el intento de delinear la fisonomía con la que se presentará la próxima Comuna del trabajo precario, presumiblemente más radical o menos gentil que la parisina. Silenciados los escrúpulos coquetos, tomemos sin más preámbulos el camino paralelo.

La facultad de suspender el pasaje al acto se aplica a *todas* las facultades. Abstenciones y aplazamientos se apoderan fácilmente, bloqueando su ejecución, tanto de un chiste trillado como de un acto de amor sorprendente, de la patada a la pelota del niño pero también de la pirueta del bailarín famoso y agotado.

Dado que interviene sobre todas las facultades, independientemente de sus prerrogativas y funciones particulares, por el solo hecho de ser facultades, *la facultad de suspender está destinada a intervenir también sobre sí misma*. La potencia de omitir y renunciar es siempre, al mismo tiempo, metapotencia y potencia-objeto. Cumple este doble rol porque realiza sobre sí los mismos actos suspensivos, comúnmente llamados «acciones negativas», que inserta continuamente en el hacer y en el recibir del animal humano.

Pensemos, por el contrario, en el regreso al infinito que socava la pretensión de proporcionar con el discurso un relato exhaustivo de nuestra actividad discursiva. Un metalenguaje, por ejemplo, una gramática, se ocupa de su lenguaje-objeto, por ejemplo, el italiano, pero no indaga acerca de los métodos y las reglas que deberían cumplir las gramáticas. Para atender esta tarea adicional, es preciso diseñar un segundo y más abstracto metalenguaje; quien entonces quisiera destacar los méritos y defectos de la criatura recién generada, es decir, del tratado dedicado a la ciencia gramatical, recurrirá a un discurso ulterior *sobre* el discurso; y así sucesivamente, sin ningún resultado. Pues bien, mientras que un metalenguaje no puede *hablar* de los requisitos de los que hace uso, a la metapotencia se le permite *actuar* sobre su propia naturaleza hasta el punto de alterarla. De esto se sigue que la potencia de bloquear la conversión de cualquier potencia en los actos correspondientes esquiva el espantapájaros del regreso al infinito. Indiferente a sus características destacadas, la metapotencia se

limita a suspender el funcionamiento de las facultades a las que se aplica. Esta suspensión, que se sirve siempre de las mismas herramientas (abstención, aplazamiento, etc.), tiene éxito aun en el caso, anómalo solo en apariencia, en que tenga como objetivo... la facultad de suspender. En tal caso, no se prevé un aumento del nivel lógico, ni, por consiguiente, la intervención de una segunda y más ambiciosa metapotencia. La *dynamis*, que inhibe con procedimientos ya archisabidos el tránsito a la *energheia* de las otras *dynameis*, inhibe con procedimientos para nada diferentes también su *energheia*. Con la salvedad de que ella inhibe su puesta en práctica habitual, ya no abdicando y estancando, sino, por el contrario, gracias a una puesta en práctica intensificada y autorreflexiva: el acto de omitir y de aplazar es suspendido por el acto no menos inmediato, y de igual nivel lógico, de *omitir la omisión* y de *aplazar el aplazamiento*.

El estado de impotencia, proclamado por las acciones negativas, permanece circunscrito y provisorio solo si la metapotencia, es decir, la facultad de omitir y renunciar, encuentra en su propia realización intensificada y autorreflexiva un límite insuperable. Y viceversa: invasiva y permanente es la impotencia en la época en que la facultad de omitir y renunciar se aplica a todo menos a sí misma. No será la vuelta a las leyes ordinarias lo que cierre el estado de excepción, identificado aquí con la *adynamia* de la que es presa la multitud hostil al trabajo asalariado y a las instituciones estatales. Más bien, parece oportuna una duplicación de la excepción, es decir, la destreza

para redirigir contra la impotencia crónica las mismas condiciones que la desencadenaron y continúan alimentándola. Para contrarrestar la propensión bipolar, en un momento malhumorada y en otro eufórica, a renunciar constantemente a todo, no ayudan los amagues histéricos de resolución, ni las puestas en escena periódicas de decisiones perentorias ante un público resignado y condescendiente, sino solo ese tipo de ejercicio espiritual (y político) que es la *renuncia a renunciar*. El trabajo precario se cuida bien de ver con malos ojos la potencia de suspender de la que, de hecho, se ha vuelto un fino conocedor: no deja de reconocer que ella es parte integrante de nuestro hacer y de nuestro sufrir. Pero el trabajo precario valora esta potencia al punto de exigir su completa puesta en práctica: más allá de la suspensión de metamorfosis particulares de la potencia en gestos y obras fechables, también es necesaria, y en muchas circunstancias por encima de todo, la *suspensión de la suspensión*.

3.6. Glosa teológico-política

Las acciones negativas son el tejido conectivo de la teología y de la ética de Simone Weil. De la teología, en primer lugar. Al crear el mundo, Dios se *abstiene* de llenarlo de sí mismo, *evita* que el acto coincida con la potencia de la que proviene, *tolera* que exista algo fuera de lo que verdaderamente existe. Según Weil, la renuncia incidental a ser todo, por parte de ese Dios que sin embargo fue y será todo, no puede

dejar de suscitar desconcierto y amor. Con las acciones negativas, llevadas a cabo para dar plena autonomía a un universo de sinapsis químicas y vórtices atómicos, el creador manifiesta una paradójica (pero muy real) *impotencia*. Nada puede respecto de la materia que, desde el principio y sin dudarlo, ha dejado a merced de la necesidad ciega. Para Dios, crear significa abandonar al viviente finito, retirarse, restringir la esfera de la propia influencia. He aquí un apunte de Weil, extraído de *La gravedad y la gracia*: «A diferencia del alma humana que tiende (como un gas) a ocupar la totalidad del espacio que se le ha concedido, Dios es un gas que se restringe, no ejerce todo el poder del que dispone, soporta el vacío» (Weil, 1947, p. 23).

Y ahora una mención a la ética de Weil, también plagada de acciones negativas. Los primates de nuestra especie, imitando a su creador, evitan ocupar todo el espacio emotivo y político del que disponen, para poder acoger al inesperado, ya sea buen ladrón o terrorista. Omitir diligentemente los gestos y pensamientos que tienden a la plenitud y la autosuficiencia: este es el primer y último mandamiento. Que los animales humanos se abstengan de cuidar atentamente esa protuberancia ficticia que es el Yo; más en general, que renuncien a todo lo que contribuye a hacerlos «personas», provistas de una interioridad psicológica sobrecargada de bagatelas. Preferible es el anonimato, es decir, la tonalidad preindividual o suprapersonal, del noble pronombre «se» (el «*man*» despreciado y burlado por Heidegger): *se ama, se*

habla, *se* sufre. Escribe Weil: «Renuncia. Dios renuncia —en cierto sentido— a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros» (ibíd., p. 61). Y luego: «Siempre que un hombre se eleva a un grado de excelencia que lo hace partícipe de la naturaleza divina, se manifiesta en él algo impersonal, anónimo» (Weil, 1950, p. 137).

¿Qué le sugiere la reflexión de esta gran mística a un materialista melancólico pero reacio al arrepentimiento? Entre otras cosas, la hipótesis de que el verbo «tener», cuya importancia ha quedado expuesta a la luz al discutir el *dynamis echein* aristotélico, es decir, el hecho de que *tenemos* (y no *somos*) nuestras potencias y capacidades, requiere siempre un conjunto de acciones negativas, no muy diferentes de la «renuncia creadora» (ibíd., p. 118) realizada por Dios. El viviente que tiene su propia naturaleza o esencia debe evitar identificarse con lo que se limita a poseer. Su tarea, permanente en cuanto que nunca cumplida de una vez por todas, es la renuncia a simular una unidad simbiótica con las potencias de hacer y de recibir que le pertenecen. Abstenerse del uso de la cópula y de la forma sujeto/predicado cuando se trata de nuestras prerrogativas fundamentales —en resumen, abstenerse de afirmaciones como «yo soy el lenguaje con el que pienso y actúo» y «yo soy este cuerpo que me estorba»— no es algo diferente de reconocer nuestra distancia respecto de lo que nos define, por supuesto, pero que nos define únicamente en la medida que lo tenemos (así como el creador mantiene una distancia respecto del mundo finito, del cual se ha apartado y

que se contenta con tener). La impotencia de Dios en presencia de las leyes físicas ofrece un modelo, mitológico pero perspicuo, a quien admite estar ligado a sus facultades por una relación solamente *extrínseca*. Escribe Weil: «No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa» (Weil, 1947, p. 61). Lo corregiría así: tener una potencia implica la renuncia, a menudo dolorosa y controvertida, a tratarla como un predicado analítico o un requisito consustancial. La cosa poseída se nos escapa, cognitiva o éticamente, en cuanto cedemos a la tentación de negar la independencia, o no identidad, que ella guarda para con nosotros.

Muchos saben, pero pocos recuerdan, que Simone Weil derivó su concepción metafísica de la desventura de la experiencia directa de la vida en la fábrica. Demasiados, habiendo rendido un tributo a este paréntesis en la biografía de la autora, se apuran a construirse un nido entre algunas de sus meditaciones que consideran alternativamente refinadas y «radicales». Dejémoslos librados a su destino. No es difícil constatar que el horror del trabajo asalariado representa, para Weil, un hilo conductor teológico-político: «Lo que allí [en la fábrica] sufrí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber un error y que, sin duda, ese error va desgraciadamente a disiparse. En la fábrica he recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían

en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces, me he considerado siempre una esclava» (Weil, 1950, p. 27). Si los recolectores de frutas del campo del Sur y los trabajadores intelectuales *part time* tienen la impresión de que estas palabras les conciernen, no es culpa mía. La cuestión abierta, que nos agobia como un remordimiento, es comprender a través de qué caminos recolectores y trabajadores *part time* llegarán a actuar y padecer *colectivamente*, agujereando de vez en cuando el estado de impotencia crónico que los atormenta. En tal sentido, se puede obtener alguna indicación, muy indirecta pero no arbitraria, del modo en que Weil concibe la reducción del «yo» a simple intermediario.

Según la protagonista de esta glosa vagabunda, digna sería mi forma de vida si consiguiera «ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí» (Weil, 1947, p. 77). Todo radica en restituir ese paisaje, que yo y solo yo estoy viendo, a la impersonalidad conmovedora de un «se ve». Los actos con los que realizo las potencias de hacer y de recibir no cuentan porque los haya llevado a cabo una persona que lleva mi nombre y se las arregla con mis recuerdos, sino porque, a través de mí, se vuelven patrimonio de una multitud anónima. Mientras los llevo a cabo, esos actos ya se me presentan como si no fuera yo su autor. El Dios mencionado en el siguiente pasaje es el prestigioso *alter ego* de los compañeros de fábrica de Weil, así como del trabajo precario contemporáneo que comienza a omitir la omisión y a aplazar el aplazamiento. Leemos: «Tenemos la posibilidad de actuar

de mediadores entre Dios y la parte de creación que se nos ha confiado. [...] no me cuesta nada imaginar que [Dios] prefiere esa perspectiva de la creación que solo puede verse desde el sitio en que estoy yo. Debo retirarme para que pueda verla. Debo retirarme para que Dios pueda entrar en contacto con los seres que el azar pone en mi camino, a los cuales ama» (ibíd., pp. 73-75). Únicamente si mi hacer y mi recibir están acompañados de la más delicada de las acciones negativas, es decir, de la renuncia a tenerlos por míos, los *riders* y las operadoras de los *call centers* pueden entrar en contacto con los asuntos que los ocupan, a veces incluso amándolos. La suspensión de la perspectiva custodiada por el sujeto psicológico constituye la condición necesaria de ese *uso común* de la facultad de suspender, el único que está en condiciones de sabotear la impotencia ilimitada y permanente con la que nunca terminamos de transigir.

IV. Dos tipos de hábito

4.1. Los modos de la posesión

Tener la potencia, *dynamis echein*. Es necesario comprender mejor los motivos por los cuales la posesión indudable y duradera de múltiples facultades conduce en ocasiones al bloqueo de su puesta en práctica. Es decir, queda por explicar por qué tener la potencia –el hecho mismo de tenerla, no su pérdida imaginaria– sería raíz y morada de la impotencia. Para comprender y explicar, hace falta prestar atención al sello que marca toda posesión, cualquiera que sea el objeto poseído. No basta con decir que Valerio tiene puesto un sombrero audaz y la capacidad de jugar a la gallinita ciega; lo decisivo es el *modo* en que tiene uno y la otra. Es el adverbio «cómo» el que expresa con una precisión incomparable el rasgo distintivo de la posesión. Tener algo resultaría enigmático, o incluso inconcebible, si no dijéramos *cómo* tenemos ese algo. Lo que realmente importa, para Aristóteles, no es anotar escrupulosamente las ocasiones en que

aparece el *echein*, el simple tener, sino dar cuenta del *pos echomen*, del enrevesado y cambiante «cómo tenemos». En el *pos* del *dynamis echein*, en el modo de tener cierta potencia, se juega la alternativa entre la realización o la parálisis de la potencia en cuestión. Es a causa del *pos*, del mercurial y sin embargo decisivo «cómo», que la *dynamis* que poseemos, sin perjuicio de esta posesión, se convierte sigilosa o descaradamente en *adynamia*, en impotencia.

La relación del animal humano con cuanto le pertenece no es un apéndice periférico de la pertenencia, sino su componente más importante, el único verdaderamente neurálgico. Para justificar el rol eminente de tal relación, así como las continuas variaciones a las que está sujeta, bastan las características salientes de la posesión: la falta de interpenetración de quien tiene con lo que tiene, su irremediable no-identidad, la persistencia de la distancia que los separa. Accidentada y cambiante, pero necesaria, es nuestra relación con facultades y capacidades que *tenemos* (y no *somos*), con potencias en las que reconocemos un recurso cardinal, sí, pero siempre extrínseco. El *pos echomen*, el «cómo tenemos» que califica todo tener, es la forma que toma la diferencia entre poseedor y cosa poseída, el rostro con el que se manifiesta la no identidad de Mario con respecto a su motocicleta arcaica y a su facultad de copular. El *pos echomen* instituye, y luego no deja de modificar, la relación del animal humano con cuanto le pertenece. Esta relación, orquestada precisamente por el «cómo», atraviesa sin descanso, a veces a tientas y en otros casos con

inesperada seguridad, la distancia respecto de lo que tenemos. Mejor aún: allí se instala, hasta el punto de hacer de ella, de la distancia, un lugar habitual en el que no dejamos de hospedarnos.

El «cómo tenemos», es decir, la relación con la cosa poseída, es un componente imprescindible del tener en general: advertimos su importancia con respecto a todos los objetos a nuestra disposición, ya sea el servicial martillo, la computadora a la que le suplicamos o los zapatos ya deformados. Es innegable, sin embargo, que el «cómo tenemos» adquiere una autoridad especial cuando tiene que ver con las facultades y capacidades que poseemos, por lo tanto, con algo que por definición nunca está presente. En este caso, el *pos echomen*, el modo del tener, se vuelve el representante legal de lo que se tiene, es decir, de la potencia imperceptible. La relación, asumiendo con razón que existe un término relacionado, demuestra la existencia de la *dynamis* en cuestión. La tierra de nadie situada entre el poseedor y la cosa poseída, es decir, la distancia entre el uno y la otra, explorada centímetro a centímetro por el *pos echomen*, es la única imagen que el poseedor logra hacerse de la cosa poseída, si ella es una facultad inactual, desprovista de un aspecto propio.

4.2. Un eslabón intermedio

Aristóteles llama *héxis* al modo en que poseemos un bien material o una capacidad. Quien dice *pos echomen*, «cómo tenemos», dice *héxis*; y viceversa. La

héxis, es decir, el modo o el cómo del *echein*, del tener, configura y articula tanto la virtud de no confiar los nombres de los compañeros a la policía política como la habilidad de pescar pulpos. Sin embargo, como sucede con ciertas palabras clave citadas cada cuarto de hora con la soltura que ameritan las obviedades, el significado de *héxis* se ha vuelto inestable, pletórico, en última instancia esquivo. No tengo intención de enmendar y aclarar. Si me detengo por un momento en una palabra estimada por Aristóteles, es solo porque da cuerpo semántico y conceptual al *pos dynamin echein*, al modo en que se tienen facultades y capacidades, del cual depende a menudo la impotencia que hace estragos en las formas de vida contemporáneas. La reflexión sobre un fragmento del léxico aristotélico es la puerta estrecha que permite el acceso a un zafarrancho de la ética hipermoderna.

Héxis, traducido por lo general como *disposición* o *hábito*, tiene origen en el verbo *echein*, tener. Vale la pena recordar que este sustantivo contribuye a formar el término *méthexis* [participación] cruz y delicia de la teoría de las ideas de Platón. Literalmente, *héxis* significa *posesión*. De hecho, indica la relación del poseedor con la cosa poseída, o mejor, la actitud del primero respecto de la segunda. Superflua en todos los casos en que la cópula —es decir, la unidad simbiótica de sujeto y predicado— ocupa un lugar central, la *héxis* constituye en cambio el indefectible eslabón intermedio, en griego *metaxù*, que conecta a quien tiene con lo que tiene. El eslabón intermedio entre Pina y su conocimiento del ruso, o entre Pedro y el monopatín

que acaba de recibir de regalo, puede asumir aspectos muy diferentes: *metaxù* es una apreciación vacilante del tesoro poseído, pero también la barrera moral erigida para discriminar a los desposeídos; tanto la alusión aparentemente casual a una palabra grosera insertada a escondidas por Tolstoi en *Anna Karenina* como el lustre diario del bólido de dos ruedas. La actitud mantenida con respecto al objeto o a la capacidad que nos pertenece (y que no *somos*) da lugar a un hábito. Otro término obvio y misterioso, por cierto. Para evitar el tedio que provocan los misterios, es necesario también protegerse de las obviedades.

El hábito es el eslabón intermedio por excelencia, el *metaxù* que nos vincula con nuestras facultades, atestiguando, sin embargo, al mismo tiempo, el hiato que nos separa de ellas. La *héxis*, es decir, el hábito, no es un dispositivo psicológico, ni uno de esos hechos físicos o sociales de los que reconocemos una inapelable independencia. En todo caso, se parece a un juego infantil, a una actuación teatral, a una sonata de piano: fenómenos ni internos ni externos, situados en la frontera entre la mente y el mundo («fenómenos transicionales», los define el psicoanalista Winnicott [1971, pp. 197 y ss.] [ed. cast.: pp. 17 y ss.]). Recordemos un punto insinuado de pasada en el apartado anterior: el viviente que tiene (y no es) su propia *dynamis* reside permanentemente dentro de la distancia que lo separa de ella. La *héxis*, eslabón intermedio o puente de barcos entre el animal humano y sus prerrogativas, hace de esa distancia un *lugar habitual* y de la estancia en ella, un *hábito*.

Quien repite como un mantra que *héxis* significa *hábito*, pero pasa por alto alegremente la incompatibilidad de todo hábito con la forma lógica «X es Y» («Jaime es la capacidad de esquiar»), y no dice nada sobre la proximidad de la *héxis* con la experiencia de tener algo con lo que no nos identificamos, pues bien, está marcando las cartas antes de comenzar la partida. Que haga trampas, si le gusta, pero que trampee y gane jugando al solitario.

Concluidas las formalidades, enfrentemos el problema más interesante e intrincado. Repito: la *héxis* es el eslabón intermedio, o *metaxù*, que teje la relación con las facultades y las capacidades de las que disponemos. Se puede decir sin temor a ser desmentido que el eslabón intermedio, es decir, el famoso hábito, se presenta siempre con uno de estos dos aspectos: como *estado* o como *actividad*. Luego de un rápido reconocimiento de sus respectivas características, será inevitable preguntarse si los dos aspectos de la *héxis*, estado y actividad, coexisten serenamente, aglutinándose de buena gana, o bien tienden a separarse e incluso a oponerse. Adelanto mi opinión. Creo que la propagación actual de la impotencia no se debe a una inverosímil desaparición de la *héxis*, sino al conflicto intestino que la desgarrar. Es decir, la impotencia deriva de la categórica reducción, o incluso de la exclusión, del hábito en cuanto actividad por obra del hábito en cuanto estado. En las siguientes páginas, quisiera dar cuenta de esta guerra civil en el seno del tener, del *pos echomen*, del modo en que tenemos las facultades que tenemos.

4.3. Administración o uso

En primer lugar, intentemos distinguir en el hábito un estado. Nada más que el vínculo, a veces calmo y a veces molesto, con lo que tenemos. Según esta acepción fundamental, la *héxis* se resuelve íntegramente en el arte de *administrar* con prudencia la posesión de un artefacto o de una facultad. Ya sea que esté en juego la rapidez para burlarse de aquellos que no resisten la tentación de escribir libros, el impulso de citar el *Eclesiastés* incluso cuando se pierde el autobús, la capacidad de nadar durante horas alrededor de la isla de toda la vida, y cualquier otra cosa que se quiera imaginar, la inclinación administrativa jamás está separada de una tonalidad emotiva específica: timidez vanidosa, humildad templada, rencor hacia una multitud de hipotéticos competidores, euforia alimentada por el desencanto, simpatía implacable por el prójimo. La condescendencia irónica, con la que rodeamos la facultad de seducir que se nos atribuye, es la postura que permite exhibir y valorizar el supuesto talento. El lamento quejumbroso por lo poco que queda de nuestra antigua maestría para sufrir y soportar, sin embargo, implica que la actitud debilitada se rememore incluso en sus matices y, precisamente así, que se la cultive de nuevo. Las diferentes tonalidades emotivas definen el *modo* en que el simple hecho de tener algo se nos aparece a nosotros y a los demás, tanto a los adversarios como a los compañeros de ruta.

El hábito como estado fija el lugar geométrico a partir del cual establezco una relación con las

potencias innatas o adquiridas que poseo. Habito la distancia de la facultad del lenguaje, que tengo, y de la habilidad para ganar en el póquer, que también tengo, madurando y luego manifestando una actitud respecto de ellas. Una actitud que es evaluación atenta, muchas veces severa, nunca desinteresada: recriminación por la demora culpable con la que me vienen a los labios las palabras adecuadas, alusión discreta a los meses dedicados a leer en paz a Aristóteles y a James Ellroy (despreciado por quienes, ignorantes de la literatura, también desprecian a Balzac) gracias al dinero ganado en el tapete verde. El eslabón intermedio, que vincula estáticamente al animal humano con las potencias que le pertenecen, suele llevar la máscara, también administrativa, del recuerdo y de la prefiguración. Se declara, con satisfacción teñida de una pizca de melancolía, que esa capacidad particular fue y será usada sin límite alguno, dando a entender que ahora, en cambio, no se lograría usarla fácilmente.

El hábito de administrar un conjunto de potencias familiares, que sin embargo no coinciden del todo con su poseedor, encuentra un símbolo heráldico en el gesto mental con el que se las *maneja*. La potencia es empuñada a modo de destino irrevocable, lanzada como si fuera un arma, aferrada como signo de autoridad, contraída y hecha un bollo en caso de ser fuente de malestar, abrazada con la desgana que corresponde a un hábito monótono. La pertenencia en cuanto tal, aislada de pródromos y desarrollos, está para recibir una forma a través del manejo. Todo el mundo debe tener en cuenta el hecho de que poseemos un cierto

número de facultades y capacidades. La posesión de la potencia adquiere un peso significativo en cualquier tipo de negociación, desde la entrevista para conseguir una suplencia de dos meses en la escuela primaria hasta el calvario para obtener el permiso de residencia. Pero sin olvidar: lo que adquiere peso es la pura posesión de una potencia aún no realizada.

Administrar con sagacidad la propia *dynamis* exige un constante *estar preparado*. ¿Para qué? Para la puesta en práctica de esa *dynamis*, naturalmente. Pina, que conoce el ruso, no lo habla desde hace años, pero antes de dormirse nunca deja de componer en voz baja frases ingeniosas en su idioma favorito. Jorge, jugador de baloncesto en paro, se tranquiliza sobre su capacidad, de hecho la *menciona* con laborioso énfasis, encestando un buen número de canastas todos los días. La disposición hacia la puesta en práctica, para ser exhibida como mero título de propiedad de la potencia correspondiente, a veces consiste en una secuencia de ensayos generales a los que no les sigue la puesta en escena. Estar preparado es el estado en el que se muestra públicamente el punto de unión con las propias capacidades: aquello que sabría utilizar en cualquier momento es verdaderamente mío.

La bifurcación entre la *héxis* como estado y la *héxis* como actividad es trazada por Aristóteles en un pasaje de gran importancia, pero no del todo claro, del libro delta de *Metafísica*. En el capítulo 20, dedicado precisamente al lema *héxis*, leemos:

El término hábito (o posesión) significa, en cierto sentido, una determinada actividad propia de lo que posee y de lo que es poseído [del tenedor, *tou echontos*, y del tenido, *tou echomenou*], como una determinada acción o un determinado movimiento. De hecho, cuando una cosa produce y otra es producida, entre una y otra está la acción de producir; así, entre el poseedor de una prenda y el ser poseída de la prenda, está en medio la acción de poseer. Ahora bien, es evidente que no se puede tener posesión de la posesión porque, si fuera posible poseer la posesión, se seguiría hasta el infinito [*eis apeiron*].

Hábito (o posesión), en otro sentido, significa la disposición [*diátēsis*] en virtud de la cual la cosa está dispuesta bien o mal [...]: por ejemplo, la salud es un hábito en este sentido [Aristóteles, *Met.*, 1022b 3-12].

Ya conocemos la segunda acepción de «hábito», recordada apresuradamente al final de la cita: el eslabón intermedio, que conecta al poseedor con la cosa poseída (la salud, para seguir con el ejemplo aristotélico), es un estado en que prevalecen la administración y el mantenimiento o cuidado de esta última. Pero ¿cómo entender la primera acepción de «hábito», en resumen, de *héxis*, al que está dedicada la mayor parte del capítulo 20? Aristóteles parece pensar que el tener sería, ante todo, una actividad. Solo así se explica por qué compara el poseer, ubicado a medio camino entre quien posee una prenda y el ser poseída de la prenda, con el producir, es decir, con el conjunto de operaciones que conecta al productor con el objeto producido. La analogía entre poseer y producir, a primera vista extraña, solo se sostiene si se pone en cuestión una actividad específica del poseedor respecto de la cosa poseída. Y esta actividad es la utilización

puntual de la prenda por parte de quien, disponiendo de ella, la usa y la ensucia y es abrigado por ella. La parte de nuestra experiencia que Aristóteles designa con *héxis*, y que el traductor traduce con «la acción de poseer», no es otra que el *uso*. El uso es el eslabón intermedio entre el sujeto y el objeto del tener, el *metaxù* que vincula el *echon* con el *echomenon*. Unir al dueño de una bicicleta a esta bicicleta, atravesar una y otra vez la distancia que los separa, es una actividad habitual, es decir, un hábito activo, de ritmo marcado por pruebas de velocidad y bailes tontos con una rueda levantada. *Uso* es el nombre más apropiado para una *héxis* que toma el aspecto de la praxis. Pero nada nos impide llamar *méthexis*, «participación», a la actividad habitual con la que Valerio se sirve a gusto y placer de su suéter color almendra.

Y he aquí la pregunta crucial: ¿cuáles son los rasgos característicos de la *héxis* como actividad, es decir, del uso, cuando el objeto poseído no es la prenda de la que habla Aristóteles, sino una potencia? ¿Cuál es la diferencia entre usar algo actual y perceptible, por ejemplo, un impermeable o la sensación de la propia fugacidad, y usar algo que nunca está presente u observable, por ejemplo, la capacidad de hablar? En el primer caso, la *héxis*-uso explora una y otra vez, y a veces modifica, nuestra relación con la consistencia fenoménica del objeto que nos pertenece: se pide protección emotiva al impermeable levantando su cuello; se silencia el sentimiento de fugacidad en ocasión de una derrota política, mientras que se le conceden plenos poderes cuando se produce un

éxito cultural. Nada por el estilo sucede en el segundo caso. Si se refiere a una potencia que poseemos, la *héxis* no es algo diferente del hábito de ponerla en práctica. Usar la facultad de hablar significa provocar su transformación en enunciados afilados o cojos. La *héxis*-uso garantiza el pasaje del amorfo poder-decir, privado de fecha y de lugar, a un discurso casual, que instituye un «aquí» y un «ahora».

El eslabón intermedio, denominado *héxis* o hábito, vincula al animal humano con su potencia en la precisa medida en que vincula esta potencia con el acto. Por lo tanto, el *metaxù* es doble. Solo si se atraviesa la distancia que separa la *dynamis* de la *energheia*, la inactualidad de la presencia, se atraviesa también, al mismo tiempo, la distancia que nos separa de las facultades que tenemos. Examinado de cerca, estamos frente a un silogismo respetable. Premisa mayor: la acción de poseer, que para Aristóteles une al poseedor con la cosa poseída, es el uso. Premisa menor: cuando la cosa poseída es una potencia, el uso consiste en su puesta en práctica. Conclusión: el poseedor está unido a la potencia imperceptible que le pertenece por los procedimientos con los que, haciendo uso de ella, la convierte en un conjunto de actos empíricos, incrustados en el espacio y en el tiempo.

Tanto la administración, es decir, una posesión marcada por el manejo y por el estar preparado, como el uso, es decir, una posesión indistinguible de la puesta en práctica, son modos de mantener una relación con la *dynamis* que tenemos. Estamos lidiando

con dos declinaciones diferentes del *pos echomen*, del «cómo tenemos», sin el cual no habría rastro del *echein*, del tener. Sin embargo, la *héxis* administrativa y la *héxis* utilizante, que por lo general coexisten, están siempre a punto de divergir. En nuestro tiempo, en la medida en que el capitalismo comienza a ajustarse a su propio concepto, prevalece la divergencia. La administración de las facultades pertenecientes a la especie *Homo sapiens* crece desmedidamente, mientras que su uso ejecutivo se contrae y entumece.

4.4. Guerra civil

El trabajo precario contemporáneo, que tiene como caja de herramientas el pensamiento verbal (es decir, las *dynameis metà logou*, las potencias impregnadas por el lenguaje, sobre las que Aristóteles no deja de interrogarse), administra lo mejor que puede, con el noble propósito de sobrevivir, las facultades que están bajo su posesión. Vende potencias que valen algo y que pueden volverse objeto de negociación, a condición de que permanezcan separadas del uso, es decir, de la puesta en práctica. Realizar con obras y acciones una capacidad significa especificarla, circunscribirla, transferirla a la prisión del así-y-no-de-otro-modo. Pero lo que cuenta, en el mercado laboral en el que demasiados deambulan a ciegas, son las capacidades amorfas, exentas de vínculos empíricos, abiertas a cualquier aplicación precisamente por no ser nunca reducibles a listas más o menos detalladas de ejecuciones eventuales.

Es evidente que las facultades que el trabajo precario ofrece a la venta, coincidentes a grandes rasgos con aquellas que distinguen al animal humano de otros primates, son usadas. Para ser precisos, son usadas selectivamente por su comprador, por la empresa capitalista. Pero la puesta en práctica de la *dynamis*, a menudo impredecible y siempre impuesta, no concierne a quienes tienen esta *dynamis*. La *héxis* del trabajo precario, es decir, el eslabón intermedio que lo conecta con las potencias de las cuales dispone, no es una actividad, sino un estado, de hecho, el sarcástico *status symbol*¹ de los infelices que generan plusvalía con la sintaxis. La meticulosa administración de las facultades propias se desarrolla impetuosamente en detrimento de su uso. De su uso en el ciclo laboral, por supuesto, pero también de su uso en la experiencia general de un viviente locuaz.

Para entendernos, un ejemplo no casual. La multitud *part time* elabora sofisticadas actitudes en relación con la facultad del lenguaje, le otorga al hecho de poseerla variadas tonalidades emotivas, le dora la píldora como un recurso lucrativo o un dios despótico, se prepara para todo tipo de enunciados performativos y de figuras retóricas. Los administradores de la facultad del lenguaje, miserables y sin embargo no triviales, nada pueden hacer respecto de su uso dentro del *call center* o de la fábrica robotizada. Pero el uso de esa facultad se les escapa también en

1. «Símbolo de estatus», en inglés en el original. [N. del T.]

la comunicación metropolitana, en la lucha política, en la conversación amorosa, en el monólogo interior. El proletariado intelectual, que valora su locuacidad como *dynamis* radicalmente separada de la *energeia*, oscila incesantemente entre dos polos anti-téticos y complementarios, a los cuales Ernesto de Martino ha dado el nombre de «exceso y defecto de semántica» (De Martino, 1977, p. 89 y ss.). Un excedente magmático de significados indefinidos cede su lugar a frases telegráficas, escuetas etiquetas adheridas a acontecimientos y estados de cosas; y viceversa, un enjambre de frases estereotipadas, similares a las señales que usan las abejas o los castores, de repente le deja el campo libre a discursos que aluden a todo sin decir nada, amasijos verbales fermentantes y sublimes. La inagotable alternancia de exceso y defecto de semántica muestra hasta qué punto el uso de la facultad del lenguaje se ve corroído y disminuido por su manejo administrativo.

La *héxis* como mantenimiento de capacidades cuyo valor auténtico reside en estar aún no comprometidas, es decir, no dirigidas a ejecuciones particulares, elide la *héxis* como realización contingente de esas mismas capacidades. Quien administra la potencia no la pone en práctica. He aquí la guerra civil entre dos tipos de hábitos, el conflicto intestino que desgarrar el *pos echomen*, del cual deriva la *adynamia* de nuestros días: una impotencia caracterizada por la máxima proximidad con la *dynamis* que se posee, alimentada de hecho por su laboriosa gestión. La *héxis* administrativa favorece el *atesoramiento* de

una potencia no devaluada por el uso. Los libros de texto sobre la avaricia, de Molière a Balzac, tendrían algo que enseñar a los sociólogos. No desperdiciar con puestas en práctica ocasionales la reserva de oro constituida por facultades imperceptibles: esta es la consigna de los diminutos Arpagone que abarrotan y padecen la organización capitalista del trabajo. Los avaros en términos de *dynamis* solo admiten las inversiones necesarias para proteger un patrimonio que parece inestimable precisamente porque nunca está presente. Entre los gastos considerados obligatorios por quienes atesoran la potencia aún impracticada, destaca la llamada «formación continua»: prácticas y contratos de prueba y actualizaciones sobre los modos más adecuados para mantenerse al día. Con el constante incremento de su estar preparado, el avaro busca una confirmación del único rango o estatus al que se le permite aspirar, el de propietario y vendedor de la *dynamis* desnuda.

El atesoramiento de la potencia va acompañado de un *training*² compulsivo, que preserva y cuida el tesoro acumulado. La buena disposición a afrontar interminables entrenamientos preliminares crece a toda velocidad cuando se tiene la certeza de que la carrera no se llevará a cabo. El impotente se ocupa de las facultades administradas mediante ejercicios que, si bien las movilizan constantemente, se sitúan, sin embargo, en las antípodas de su efectiva puesta

2. «Entrenamiento», en inglés en el original. [N. del T.]

en práctica. Lejos de contrarrestar la parálisis que obstaculiza el pasaje de la *dynamis* a la *energeia*, el *training* la ratifica y, por así decirlo, la pone en escena. Pensemos en los miembros de una orquesta que afinan ostentadamente los instrumentos musicales, sin siquiera insinuar una frase musical particular, para recordar su propia potencia mientras esperan un concierto que nunca comienza. Y pensemos en los gestos agraciados, pero desconectados entre sí y completamente insignificantes, que un bailarín insinúa para evocar la capacidad de la que dispone, seguro de que el baile real siempre será pospuesto. El *training* perpetuo del impotente no hace más que interpelar y rondar la potencia en cuanto potencia necesitada de un celoso mantenimiento, retirada en sí misma, sustraída del uso. El fin último de la acción y del discurso es la exhibición de facultades ya no conmutables en acciones y discursos.

Como ocurre en todas las guerras civiles, los dos contendientes, en nuestro caso la *héxis*-administración y la *héxis*-uso, tienen algo en común. Es más: su mutua adversidad alcanza el punto máximo precisamente cuando está en juego un requisito al que ni uno ni otro podría renunciar. Este requisito, componente indispensable tanto de la administración como del uso de la *dynamis*, coincide con uno de los significados que Aristóteles atribuye a *echein*, tener, el verbo del que deriva el sustantivo *héxis*, hábito: el significado de «frenar» y «mantener a raya». Leemos: «De aquello que impide que una cosa se mueva o actúe según su propia inclinación se dice que tiene o

sostiene esta cosa: decimos, por ejemplo, que las columnas tienen o sostienen los pesos que se apoyan sobre ellas» (Aristóteles, *Met.* 1023a 17-19). Tener una potencia siempre trae consigo la necesidad de *contenerla*, suavizando la inclinación gravitacional a la que está sujeta y corrigiendo su naturaleza amorfa. La impotencia actual, avalada por la administración alerta de nuestras facultades y capacidades, contiene la *dynamis* hasta el punto de impedir su manifestación en un conjunto de actos más o menos incisivos. Solo se puede gestionar una potencia si se impide su disipación en realizaciones que parecerán siempre casuales. Pero contener la *dynamis*, para conferirle un modo y un límite (el *pos* y el *peras* tan queridos por Aristóteles), es una medida a la que debe recurrir también la *héxis*-uso, es decir la *héxis* orientada unívocamente a la consecución de la *energheia*. Solo podemos usar una potencia si nos comprometemos a contenerla y canalizarla. El choque sin frenos remite, por lo tanto, a las trayectorias opuestas a las que el tener –en el sentido de frenar– está abierto.

Por un lado, una contención que aplaza indefinidamente la puesta en práctica de la potencia en favor de su administración valorizadora. Por otro lado, una contención que, al contrario, hace posible el uso de la facultad del lenguaje, evitando la ecolalia y el murmullo extático, así como el uso de la facultad de copular, evitando el motor rugiendo en punto muerto del deseo excesivo. La misma acción de contener está destinada a cumplir con dos funciones que no se limitan a divergir, sino que resultan antinómicas e

incompatibles. Decidir cuál de las dos funciones prevalecerá es tarea de la guerra civil entre el hábito a administrar y el hábito a usar. Guerra civil metafórica, de acuerdo; pero también, quizás, guerra civil literal, es decir, social y política.

V. El peso del infinito

5.1. Imágenes arcaicas

La impotencia contemporánea está íntimamente relacionada con una astuta y febril administración de la potencia, que, sin embargo, prohíbe su uso, es decir, su puesta en práctica. No obstante, debemos formarnos una imagen analógica de la *dynamis* que, día a día, es vendida y comprada a condición de permanecer desprovista de cualquier acceso a la *energeia*. De hecho, muchas imágenes, concomitantes o alternativas entre sí. Como no he encontrado ninguna satisfactoria en los escritos de Heidegger y de Foucault, me resigno a dirigir la mirada hacia unos íconos decididamente arcaicos. ¿Cuál es, entonces, el aspecto que toman las facultades estancadas, hechas un ovillo sobre sí mismas, atesoradas por los avaros dedicados a la «formación continua»?

La potencia administrada, pero no utilizada, se asemeja a la *prote ylé*, a la materia prima, lejana por muchos grados de cualquier acto definido, ya sea este un disparo de pistola o una estatua de bronce

de Hermes alado. La materia prima, escribe Aristóteles (*Met.* 1049a 24-27), «no es algo determinado» (*ou tode ti ousa*), no proviene de otra cosa ni, si queda «algo originario» (*ti prōton*), puede dar lugar a otra. La potencialidad informe de la *prote ylé*, desprovista de esos eslabones intermedios que son la pólvora y el bronce, se convierte sin salvación en impotencia, es decir, en el bloqueo inexorable de la puesta en práctica. Las facultades y las capacidades del trabajo precario son la materia prima de la que en principio todo descende, pero que, siendo indiferenciadas y perennemente «originarias», nunca llegan a encontrar el *pos*, el cómo, de su realización perceptible.

En busca de retratos no demasiado infieles de nuestra hermana impotencia, quisiera agregar que las facultades y las capacidades del trabajo precario comparten la naturaleza del *nous dynatòs*, del intelecto potencial o pasivo que Aristóteles discute en *De anima*. Un intelecto «análogo a la materia porque deviene todas las cosas» (Aristóteles, *De An.*, 430a 14-15), repertorio ilimitado de fenómenos cognoscibles pero aún no conocidos, revoltijo de colores hipotéticos que se vuelven actuales solo por medio de la luz (una luz que, según Aristóteles, se obtiene del *nous poietikòs*, del intelecto activo o productivo). Además de ser materia prima, la potencia que poseen los recolectores de frutas y los colaboradores intermitentes de la industria cultural es *nous dynatòs* separado ruinosamente del *nous poietikòs*, pensamiento tan versátil como incapaz de prestaciones en alto relieve, receptáculo de categorías muy generales (las mismas que

hilvanan una mente lingüística: relación, diferencia, negación, recursividad, etc.) de las que no se derivan de forma directa conceptos prensiles y establecidos.

La potencia administrada, pero no usada, también es equiparable a una miríada de teoremas geométricos que, pese a ser comúnmente aceptados, no utilizan ninguna demostración. Solo la demostración, escribe Aristóteles, permite que el teorema, que en sí mismo es un fragmento de *dynamis*, pase al acto: «Está claro, por lo tanto, que los teoremas geométricos, que son en potencia, se demuestran llevándolos al acto». Es decir, se demuestran «operando las divisiones en las figuras; si las divisiones ya estuvieran hechas, esos teoremas serían inmediatamente evidentes; en cambio, están contenidos en las figuras solamente en potencia» (Aristóteles, *Met.*, 1051a 21-30). Las múltiples facultades y capacidades que detenta el trabajo precario, análogas a teoremas geométricos carentes de «divisiones en las figuras» en las que consiste su demostración, es decir, su puesta en práctica, ofrecen un espectáculo inquietante: potencias exuberantes que, sustrayéndose al uso implementador, se vuelven portavoces de la impotencia más obstinada.

Un pequeño corolario. En la administración de la facultad del lenguaje, las acumulaciones de sentido desvinculadas de todo uso real ocupan el lugar de los teoremas geométricos no realizados («una pasión intolerable y sin embargo muy apreciada», «el conocimiento que solo el odio proporciona», «los viajes sin destino», etc.). La demostración, por así decir, de contenidos semánticos fluctuantes y polivalentes es

su referencia a estados de cosas extralingüísticos y, sobre todo, su compromiso con los trajines de la praxis colectiva. Las constelaciones de significados obstinadamente renuentes al uso son potencias sin actos, teoremas perpetuamente faltos de demostración.

5.2. Las desventuras del uso lidiando con lo ilimitado

La *dynamis* administrada, pero no usada, es análoga a la materia prima, al intelecto potencial o pasivo, a teoremas que no esperan demostración. Ahora es preciso preguntarse cómo se vislumbra la *dynamis* que intentamos utilizar en vano. ¿Qué imágenes dan cuenta de potencias que se resisten a la puesta en práctica, desde el momento en que están comprometidas a resistir? Dado que todos los fracasos tienen una historia tumultuosa, así como una fisonomía inolvidable, vale la pena examinar con la melancolía del historiador y la álgida meticulosidad del fisonomista el fracaso en el que incurre la *héxis* en relación al uso de las facultades que nos pertenecen.

Sería poco realista –y muy perezoso– suponer que el hábito de administrar la potencia prevalece en la actualidad sobre el hábito de utilizarla debido a ciertas prerrogativas autónomas (pero misteriosas) o, variante apenas más juiciosa, por el mérito exclusivo de la sintonía que demuestra tener con el modo de producción capitalista. En lugar de entretenerse acerca del vigor de la *héxis* predominante con la suficiencia de quien conoce del tema, es bueno y adecuado examinar las dolencias que han fragilizado la otra *héxis*,

aquella que ha quedado encogida y hasta inhabilitada. Son innumerables los indicios que llevan a pensar que el uso de la potencia sufre las consecuencias de una dificultad intrínseca, no atribuible a razones ajenas. Para el caso de que no sea posible dejar la palabrita «crisis» en la mesita de noche, junto con el audífono y los somníferos, digamos que se trata de una crisis *del* uso, no de una crisis errante que, teniendo su centro de gravedad en otra parte, repercute a traición sobre un uso inocente y todavía en buen estado de salud. En síntesis: la gestión de la pura *dynamis* se afirma en detrimento de su puesta en práctica terrenal también porque la puesta en práctica está socavada por una debilidad constitutiva. Precisar esta debilidad no es del todo inútil.

La *héxis*-uso está destinada a fracasar cuando la potencia a la que se aplica parece compartir algunas características prominentes del infinito. El infinito, el *apeiron* de los griegos (literalmente: lo sin límites), rehúye la actualidad, nunca se dispone a existir como un hecho entre los hechos. Y dado que la puesta en práctica de la potencia, es decir, su conversión en hechos verificables, es el objetivo declarado de la *héxis*-uso, es necesario concluir que, si la potencia exhibe un estrecho parentesco con el infinito, esa *héxis* gira en el vacío y se echa atrás. Dos son los pasos a seguir inmediatamente. El primero es recordar la razón, casi intuitiva, que nos obliga a considerar el infinito como una *dynamis* sin *energheia*, una potencia siempre y en cualquier caso irrealizable. El segundo paso, mucho más arduo, es entender por dónde

pasa exactamente la analogía entre la forma que han tomado las facultades del animal humano en las últimas décadas y las propiedades tradicionalmente atribuidas al infinito. ¿Por qué, en síntesis, tendemos a pensar que el uso habitual de nuestro poder-hacer y de nuestro poder-recibir debería arreglárselas con algo ilimitado?

Ocupémonos en primer lugar del proverbial carácter irreconciliable entre *apeiron* y *energheia*, infinito y realidad empírica. Únicamente puede ponerse en práctica una totalidad potencial que sea divisible en partes, o mejor, en componentes distintos entre sí (unidades discretas, como las llaman quienes han oído al pasar el dialecto de los matemáticos). Y de componentes, o partes, hablaremos con razón solo si la división de la totalidad tiene un término, es decir, si la totalidad está delimitada. El infinito no cumple con ninguna de estas condiciones. Si fuera divisible, cada una de sus partes también sería infinita, así como una parte del aire es siempre aire. «Que el infinito no puede existir en acto, es evidente, porque, si existiera en acto, cualquier parte de él debería ser igualmente infinita» (Aristóteles, *Met.*, 1066b 12-14). Para generar actos singulares y circunscritos, cada parte infinita del infinito requerirá a su vez una división, cuyo resultado es, sin embargo, absolutamente seguro: una multiplicidad ulterior de componentes idénticos entre sí por ser, todos, igualmente infinitos. Y así sucesivamente. El *apeiron* no puede existir en acto, porque el acto, la *energheia*, debe ser una cantidad mensurable, dotada de un aspecto peculiar,

susceptible de agotamiento. Es casi superfluo agregar que el infinito estaría aún más alejado del estatus de cantidad mensurable, es decir, del acto, si, por temor a las aporías inherentes a su ya planteada divisibilidad, se lo considerara en cambio *ameriston kai adiaireton*, «sin partes e indivisible» (ibíd., 1066b 17). Ya sea que intentemos descomponerlo, o que respetemos su presunta infraccionabilidad, en ambos casos el *apeiron* demuestra ser una *dynamis* impracticable. En este sentido, es inapelable la sentencia dictada por Aristóteles:

El infinito no está en potencia en el sentido de que pueda volverse en la práctica una realidad existente de por sí, sino que está en potencia solo en relación con el conocimiento; dado que el hecho de que el proceso de división nunca termine hace que esta actividad exista como potencia, pero no que exista como realidad separada [ibíd., 1048b 14-17].

Detengámonos ahora en otro punto de la interminable agenda en la que están entrampados los productores flexibles e intermitentes. ¿Por qué las potencias, que el trabajo precario intenta usar, es decir, poner en práctica, se asemejan en cierto modo al infinito siempre reacio a la puesta en práctica? Por dos razones diferentes, que sin embargo son tan contiguas y están tan enlazadas que fácilmente pueden confundirse con variaciones de un único tema.

La primera razón, que nos lleva a reconocer en la *dynamis* que tenemos bajo nuestra posesión una especie de *apeiron*, es evidente: si bien pertenece a cada animal humano individual, esta *dynamis* es

redefinida a lo largo y a lo ancho por la cooperación social, por la acción concertada de una multitud anónima, por las relaciones accidentadas e ilimitadamente expansivas *entre* innumerables animales humanos. Allí donde su puesta en práctica es confiada a individuos aislados, la potencia colectiva, radicada en el «entre» de la relación, adquiere la apariencia del infinito. Las facultades y las capacidades que con seguridad pueden ser atribuidas al pronombre impersonal «se» (*se* puede hablar, recordar, bailar, desobedecer, etc.) parecen irrealizables por Jaime o por Marta.

La segunda razón por la que la potencia perteneciente al trabajo precario se pone la ropa del infinito, eludiendo así el uso dirigido a la puesta en práctica, es que ella permanece siempre en bruto y amorfa, capaz de no someterse a subdivisiones, o de reaparecer con su entereza intacta al término de cualquier subdivisión eventual. En nuestra época, la potencia permanece siempre en bruto y amorfa porque, contradiciendo la tesis defendida por Aristóteles en el noveno libro de la *Metafísica*, ya no está precedida, y por lo tanto articulada y delimitada, por los actos correspondientes, sino que los precede como si fuera su insondable matriz. Infinita, es decir, irrealizable por Jaime o por Marta, parece la *dynamis* respecto de la cual la *energheia* constituye un corolario ocasional, eternamente posterior y en gran medida imprevisible.

La impotencia contemporánea no es causada solamente por la expansión de la *héxis*-administración, sino también, con igual fuerza, por la crisis de la *héxis*-uso. Esta crisis se manifiesta en el fracaso

de los intentos de usar individualmente una potencia que se nutre de relaciones impersonales, así como también en el fracaso de los intentos de usar una potencia que, anterior a cualquier puesta en práctica, mantiene intacta su naturaleza en bruto y amorfa, es decir, su inconmensurabilidad con respecto a cada *esomenon koriston*, a cada «realidad existente de por sí» (ibíd., 1048b 14). Vale la pena examinar más de cerca ambos modos, distintos pero solidarios, en los que tiene lugar esa alianza entre *dynamis* y *apeiron*, potencia e infinito, que fomenta la *adynamia* que nos es familiar.

5.3. La primacía de la relación

Mi hijo de siete años sabe bien que la interacción entre muchos individuos modifica hasta el último detalle y fortalece drásticamente los desempeños particulares de cada uno. La potencia conjunta de cien trabajadores que cooperan entre sí supera con creces la suma de las potencias que poseen los trabajadores individuales. Mucho menos obvio es que la relación a veces alcanza una autonomía seca respecto de los términos relacionados, asegurándose la misma relevancia que le corresponde a las cosas tangibles, aquellas con las que se tropieza: «No se trata aquí únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual, debido a la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva completamente nueva que se contrapone a los individuos» (Marx, 1867, vol. II, p. 411). Pero tampoco esto es lo que aquí interesa.

Lo que realmente importa, porque ha marcado un hito, es el momento a lo largo de un par de generaciones en que la cooperación, es decir, el conjunto de las relaciones sociales, es decir, la realidad designada únicamente por la preposición «entre», se ha convertido en objeto del trabajo inmediato. No el tejido conjuntivo de la producción, sino su materia prima, *prote ylè* del esfuerzo prodigado por la multitud intermitente. Todo animal humano interviene sobre la potencia total contenida en la acción concertada, y es también una molécula circunscrita de esa acción. En filosofía, se habla de un pliegue reflexivo del pensamiento o de la praxis; en economía política, de una producción permanente, y altamente rentable, de la organización productiva. La potencia de la cooperación, en la cual convergen la «comprensión de la naturaleza» por parte de nuestra especie y «su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social» (Marx, 1939-1941, vol. II, p. 401 [Grundrisse: vol. II, p. 228 edic. cast.]), sin embargo, se presenta con los rasgos característicos de una potencia infinita, por lo tanto, no posible de poner en práctica, a los individuos que se aplican a ella como si se tratara de hormigón para edificios o de tableros de control para automóviles. Cualquier intento de traducir «el saber social general» (ibíd.), congelado en el «entre» de la relación, en obras y acontecimientos no roza la única cosa que importa, es decir, todo lo que en ese saber es solamente relacional, confirmando así la afinidad de la cooperación con el *apeiron*.

Marx (que me perdonen quienes se entretienen con las intensas vaguedades de Foucault y los aplicados deberes de Arendt), Marx, decía, cree que «las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y [han sido] remodeladas conforme al mismo» (ibíd., pág. 403 [p. 230]). El intelecto general coincide, para Marx, con la ciencia incorporada en el sistema automático de las máquinas. Hace tiempo, muchos observamos que el *general intellect* ya no es solo, ni en primer lugar, el capital fijo del que el asalariado sería «supervisor y regulador» (ibíd., p. 401 [p. 228]), sino que establece su residencia preferencial en la cooperación lingüística y cognitiva del trabajo vivo. Sin embargo, el trabajo vivo, que produce por medio de la común competencia semántica y de las categorías *a priori* por las cuales está organizado nuestro conocimiento, no es capaz de transformar en *energeia* la *dynamis* colectiva, o preindividual, que lleva el nombre de *general intellect*. Este último, para los asalariados individuales, tiene mucho en común con el *nous dynatòs* examinado por Aristóteles, es decir, con un intelecto eternamente potencial, que condena a la impotencia a quien intente realizarlo.

Además, nunca se ha entendido la necesidad experimentada por Marx de escribir en inglés un sintagma de importancia estratégica, sin precedentes de ningún tipo en los textos de reformadores y utopistas. El verdadero progenitor del *general intellect* quizás pueda encontrarse en el griego de la pareja aristotélica *nous dynatòs / nous poietikòs* (pareja bien

conocida por el joven Marx y también por el anciano). A condición de repetir, sin embargo, que los impotentes contemporáneos, lidiando con la potencia infinita de la cooperación lingüística y cognitiva, se han familiarizado únicamente con el *nous dynatòs*, el intelecto pasivo que es «análogo a la materia porque deviene todas las cosas» (Aristóteles, *De An.* 430a 14-15).

Un par de observaciones extemporáneas acerca de la relación en cuanto *dynamis* hegemónica, y sin embargo impracticable, así como, a la inversa, acerca de la *dynamis* en cuanto relación impersonal, aparentemente infinita. Recordemos la idea fija de Saussure: la lengua es un conjunto ilimitado de relaciones de oposición entre términos que, atención, no tienen realidad alguna antes, o por afuera, de su recíproca oposición. La potencia de la lengua proviene de su naturaleza de sistema en el cual «solo hay diferencias sin términos positivos» (Saussure, 1916, p. 145 [ed. cast.: p. 144]). Los chistes, las acusaciones contra los necios, las argumentaciones capciosas dependen siempre, sobre todo si son originales, de las relaciones negativo-diferenciales que subyacen a cualquier enunciado. Paso por alto a la ligera la discusión de la tesis de Saussure (véase Virno, 2013, pp. 24-45), para concentrarme en el único punto relevante en una indagación acerca de la impotencia causada por una potencia camuflada de *apeiron*.

Imaginemos una situación en la que el hablante se encuentra en presencia, sin cesar y del modo más directo, de las relaciones negativo-diferenciales que, generalmente, constituyen el presupuesto oculto o

el contexto inadvertido de su hablar. Una situación en la que la vida interior del lenguaje, es decir, la proliferación de oposiciones de la cual depende el valor de cada signo particular, se convierte en algo evidente e ineludible, un hecho a tener en cuenta a la hora de componer la más simple de las frases. Un esfuerzo de la imaginación muy modesto, ya que la situación evocada es aquella conocida por cualquiera que haya sido testigo, anteayer, de un doble proceso: la función central que ha comenzado a cumplir, dentro de *toda* la industria capitalista, la «acción comunicativa» mimada por Habermas; el desarrollo impetuoso de una industria *específica* de la «acción comunicativa». En ambos casos, el hablante individual debe lidiar con la infinita *dynamis* de los nexos impersonales que determinan la trama de la lengua. Nada ha cambiado, que quede claro. Pero lo invisible, aunque subsistía desde siempre, solo ahora se vuelve carne y arrugas: los teólogos llaman a este acontecimiento *parousia* o «revelación». Pues bien, la revelación fenoménica de la potencia preindividual del lenguaje hace que el hablante individual perciba vívidamente, con rabia o mortificación, su propia incapacidad persistente para poner en práctica ese *apeiron* que aparece y permanece.

Una mirada hacia atrás. La *dynamis* con la que hoy estamos familiarizados se presenta ya de buenas a primeras como una relación. No existe facultad innata de la especie *Homo sapiens*, ni capacidad adquirida a través del ejercicio, que no se coloque en esa tierra de nadie simbolizada por la preposición

«entre». La potencia encerrada en el «entre» es, o parece, infinita e irrealizable. La potencia relacional del «entre» es infinita e irrealizable si quien se dispone a usarla, es decir, a ponerla en práctica, es un viviente locuaz individual, o incluso la totalidad de los vivientes locuaces en cuanto conglomerado de individuos. Esta es la primera razón por la que la *dynamis*, que el trabajo precario se esfuerza por convertir en *energeia*, se apropia de ciertos rasgos característicos del impracticable *apeiron*. En resumen, esta es la primera razón de la impotencia que aflige desde hace demasiado tiempo al trabajo precario.

5.4. El acto es el último en llegar

Sustraída de la *héxis*-uso, y por lo tanto de la puesta en práctica, también parece una *dynamis* de fisonomía tosca o amorfa. El adjetivo «amorfo», que he usado descuidadamente apenas se dio la ocasión, aspira ahora al cargo honorífico de un término casi técnico. Amorfo es aquello que no se deja dividir en partes distintas. O mejor, aquello que en la medida en que se lo hace pedazos se vuelve a presentar como una totalidad inalterada en cada una de las fracciones individuales resultantes. La facultad del lenguaje parece infinita, precisamente por ser amorfa, si, en el momento de ponerla en práctica con palabras ceñidas a circunstancias irrepetibles, ella hace valer de nuevo su carácter de integralidad no descomponible; en definitiva, si el magmático e indiferenciado poder-decir no deja de ocupar por

completo la escena, en el momento en que nos devanamos los sesos para balbucear frases especiales y modismos, incomparables entre sí, desde la injuria exacerbada hasta el más devoto comentario de un pasaje de Walter Benjamin.

Cualquiera que sea la facultad o capacidad en juego, la impotencia actual nace del deterioro, e incluso de la desaparición, del ámbito mestizo en el que se confunden potencia y acto, que desde el comienzo mismo de este ensayo propuse llamar la región de los *actos potenciales*. Actos si se tiene en cuenta su aspecto y organización interna, pero solamente potenciales –por irrealizados y por lo tanto no presentes–, son los enunciados que se pueden pronunciar en determinadas ocasiones particulares, las caminatas de las que no tendré fuerzas para sustraerme, el probable recuerdo de la afrenta que estoy sufriendo ahora mismo, un aporreo al piano prefigurado en cada *andante con brío*. Ciertamente evanescentes, estos actos potenciales proporcionan, sin embargo, una fisonomía reconocible a las facultades o capacidades, de otra manera amorfas, de hablar, correr, recordar y tocar. Su eclipse entrega estas facultades o capacidades al dominio del *apeiron*. Ya no existe en relación con ellas ningún uso; por lo tanto, ninguna puesta en práctica habitual. Digámoslo para quienes, me incluyo, no saben prescindir de las analogías: los actos potenciales se asemejan mucho a las divisiones que es necesario introducir en un triángulo o en un cuadrado para demostrar, y así transformar en *energeia*, un teorema geométrico. Sin esas necesarias

divisiones, el teorema queda sin demostrar; amorfa y por lo tanto inutilizable queda la *dynamis* que no dispone de una clase de ejecuciones eventuales.

Esto no es todo. La resultante escasez de familias de actos potenciales, además de impedir la descomposición de la potencia en partes sujetas a realización, también subvierte la tesis aristotélica que aprendimos en la secundaria, según la cual el acto sería anterior a la potencia en todos los aspectos. Basta considerar aquí uno solo de esos aspectos: ¿cómo se forma el conocimiento de la *dynamis* y de la *energeia*? ¿En qué orden se disponen las nociones, o conceptos, de los dos polos unidos pero heterogéneos? Aristóteles escribe: «Es evidente que el acto es anterior en cuanto a la noción [*logō*]. En efecto, en potencia está lo que tiene capacidad de pasar al acto [...]. De modo que la noción de acto, necesariamente, precede a la noción de potencia y el conocimiento del acto precede al conocimiento de la potencia» (Aristóteles, *Met.*, 1049b 12-17). Pero la anterioridad del acto desde el punto de vista cognitivo está garantizada, precisamente, por la abundancia y variedad de esas ejecuciones eventuales que informan de qué es potencia una determinada potencia. Se afirmará que la facultad del lenguaje es la facultad de describir y convencer y desviar la atención, solo si subsiste una cierta confianza, es decir, una *héxis*, con modos compartidos de describir, convencer, desviar la atención. Si los actos potenciales son escasos, o son tan generales como para terminar siendo torpes imitadores de la potencia correspondiente, habrá que contentarse

con tautologías del tipo: «La facultad de enunciar es la facultad de componer enunciados».

Creo que la potencia es amorfa por ser anterior al acto.¹ Pero dudaría en criticar a quien sostuviera,

1. Anterior en cuanto a la noción, como se ha dicho. Sin embargo, según Aristóteles, la prioridad del acto respecto de la potencia no concierne solo a la noción, sino también a la sustancia y, en algunos aspectos, al tiempo. La discusión sobre los otros dos tipos de supuesta anterioridad de la *energeia* va más allá de los problemas tratados en este apartado. Pero de pasada, ya que es una nota a pie de página, me gustaría esbozar cierta pregunta peregrina, destinada a quedar aquí sin respuesta (sin embargo, véase Virno, 1999, pp. 51-118 [*El recuerdo del presente*: pp. 65-164 de ed. cast.]). Aristóteles escribe: «Las cosas que en el orden de la generación son últimas, en el orden de la forma y de la sustancia son las primeras: el adulto es anterior al niño, el hombre al espermatozoide» (Aristóteles, *Met.*, 1050a 4-6). Sin embargo, surge la pregunta: «el orden de la forma y de la sustancia», al que indudablemente se remiten los actos, ¿abarca su dominio también sobre las potencias? ¿No es que estas últimas son inasimilables a los actos, con el debido respeto a los megáricos, precisamente por estar privadas de forma y ser insustanciales? La relación entre el hombre generador y el niño generado es una relación causal entre dos realidades en acto: pero ¿cómo podemos dudar de que la pareja causa/efecto tiene poco o nada en común con la pareja *dynamis/energeia*? En cuanto a la prioridad temporal del acto con respecto a la potencia, ¿no es extraño comparar lo que está presente y, por lo tanto, goza de una posición bien definida en el decurso cronológico, con lo que, inactual por definición, persiste en cambio eludiendo las fechas? He aquí, finalmente o en primer lugar, la motivación teológica de la anterioridad del acto: «Los seres eternos son anteriores a los corruptibles en cuanto a la sustancia, y nada de lo que es en potencia es eterno. La razón es la siguiente. Toda potencia es, en conjunto, potencia de ambos contrarios [...]. Por lo tanto, lo que tiene potencia de ser puede ser y también puede no ser» (ibíd., 1050b 6-12). Pregunta titubeante pero necesaria: la apertura de la potencia a ambos contrarios, tanto al ser como al no-ser, ¿no es quizás el signo patente de su anterioridad física y metafísica, y sobre todo de la anterioridad que le corresponde en la experiencia del animal humano, en definitiva, de su anterioridad antropológica?

invirtiendo el orden de los factores, que la potencia es anterior al acto porque es amorfa. Me parece relevante más bien que, en ambos casos, ella constituye el trasfondo indiferenciado, el *incipit* absoluto del acto. Amorfa y anterior al acto, la potencia es infinita y, por lo tanto, irrealizable. La *energheia* se encarga en principio de delimitar la *dynamis*, garantizando su uso: con la condición, sin embargo, de que la *energheia* preceda a la *dynamis*. Si eso no ocurre, es decir, si el acto es el último en llegar, la potencia entra en complot con el *apeiron*, convirtiéndose en fastuoso doble de la impotencia más tenaz. Impotentes con todas las letras son quienes se jactan de sus tratos con una *dynamis* ilimitada y primigenia, o mejor dicho, ilimitada precisamente a causa de su carácter siempre primigenio.

Resumo y anticipo. La posterioridad del acto con respecto a la potencia boicotea la formación de la *héxis*-uso. Lo que queda es una muestra excepcional y agitada, en cualquier caso no habitual, de la potencia. Esta última conoce puestas en práctica solo esporádicas y nunca predecibles, no pasibles de reproducción técnica o ética por parte de muchos. Puestas en práctica que, como se verá en un momento, han merecido en las últimas décadas el apelativo sabroso y halagador de *performances*. La crisis de la *héxis*-uso, que favorece el predominio de la *héxis*-administración, tiene lugar bajo el signo de esta palabrita *passepourtout*.² Que quede claro a partir de ahora que, al hablar de *performances*, estamos hablando aquí de

2. «Comodín», en francés en el original. [N. del T.]

la expresión ocasional de una potencia infinita, anterior a los actos a los que está conectada. Al hablar de *performances*, estamos hablando entonces de la impotencia que se insinúa, a veces con rasgos engañosos, en las formas de vida contemporáneas.

5.5. De la tarea a la *performance*

Recuerdo la melodía ya entonada en las líneas iniciales del primer capítulo. La impotencia que, en nuestro tiempo, parece haber colonizado tanto al actuar como al sufrir se apoya en un exceso inarticulado de capacidades, competencias, habilidades. Va de la mano de la presión ejercida por facultades desordenadas, es decir, desprovistas de modos que, conteniéndolas y canalizándolas, permitirían su puesta en práctica. La impotencia actual obtiene un alimento seguro del deterioro de la región intermedia entre la potencia y su ejercicio efectivo, conformada por archipiélagos de actos potenciales. La impotencia a la que nos hemos habituado deriva no de la escasez de la *dynamis*, sino de su falta de limitación. La melodía recuperada puede ser resumida, pero también radicalizada, por esta breve fórmula: la impotencia, que no deja de dominarnos, tiene origen en nuestra intimidad con una *potencia aparentemente infinita*.

Infinita, es decir, amorfa y anterior a los actos, es la potencia que inerva un proceso productivo dentro del cual han desaparecido las *tareas*. Infinita, es decir, inarticulada y desmesurada, es, también, la potencia que ocupa la escena en una comunicación

social caracterizada por la atrofia de *los juegos lingüísticos*. Explico de inmediato el significado que atribuyo a los dos términos destacados.

Por «tarea» entiendo, sin preámbulos de político besador de niños, el conjunto de prestaciones laborales concatenadas, solo eventuales pero conocidas y previstas (si acaso con repugnancia), a realizarse en una hora o en un día de trabajo asalariado. En virtud de la tarea, las *dynameis* psicósomáticas genéricas comprimidas en esa mercancía –paradójica por ser libre de cualquier tipo de actualidad– que es la fuerza de trabajo, eran limitadas, seleccionadas, orientadas. Nombre sociológico de uno u otro grupo de actos potenciales, la tarea favorecía una precisa, aunque muy desdichada, conversión de la facultad en una multiplicidad de acciones determinadas.

En cuanto a los «juegos lingüísticos», está claro que no me refiero a prácticas verbales tan básicas como para contribuir a la definición de nuestra especie –contar, negar, preguntar, mandar, suplicar, etc.–, sino a repertorios argumentativos circunscritos y cambiantes, cada uno de los cuales está encapsulado solo en una esfera vital particular: los enunciados de moda en el lugar de trabajo, el sarcasmo y los encomios que son moneda corriente en una reunión política, las alusiones sin las cuales no habría conversación entre amigos, etc. Los juegos lingüísticos de los que hablo coinciden, por lo tanto, con los *topoi idioi*, con los lugares especiales (o propios) del discurso, examinados con minuciosidad ético-filológica por Aristóteles en su *Retórica*. La red de *topoi idioi*

(orgullosas predilecciones léxicas, inferencias extravagantes, bromas incomprensibles a los extraños) subdividía en distintos suburbios la amorfa facultad del lenguaje, permitiéndole así una puesta en práctica dúctil y variada.

En el reino de las tareas, comúnmente llamado fordismo o taylorismo, había explotación intensiva, pero no impotencia. Durante el largo apogeo de los juegos lingüísticos, a veces se impuso la segmentación estereotipada de la actividad comunicativa, pero no había un tropiezo continuo con la parálisis del habla, con la afasia. Vale la pena hablar de una impotencia generalizada y continua solo cuando tanto la tarea como los juegos lingüísticos han cedido su lugar a la *performance*.

La *performance* es una ejecución nunca pronosticable, requerida o impuesta por circunstancias efímeras y sorprendentes. Una ejecución sin predecesores ni herederos, cuyo presunto mérito es ser irreproducible. Se coloca en una especie de estado de excepción, en el cual no es posible reconocer con certeza un *nomos* de la producción y de la comunicación. Anormales y excepcionales, las *performances* hacen uso únicamente de la potencia más inarticulada. Exigen el predominio constante de una *dynamis* libre de limitaciones, en rumbo de colisión con la esfera intermedia de los actos potenciales. Se establece así un cortocircuito entre potencia infinita y acto solitario, facultad del lenguaje amorfa y enunciados carentes de canon y contexto (o sea, capaces de forjar por sí mismos, cada vez desde cero, su propio canon y su

propio contexto). La potencia infinita, es decir, el poder-hacer despojado y el poder-recibir no fraccionable que recorre por un momento la *performance*, es también, sin embargo, la potencia menos practicable; por lo tanto, la que actúa como máscara, así como de seudónimo, de una impotencia obstinada y penetrante.

La prestación motriz o cognitiva del trabajo no medido por tareas es la *energheia* atípica de una *dynamis* que, en general, parece destinada a estancarse y consumirse. El enunciado sin predecesores ni herederos tiene relaciones muy estrechas con la afasia: la presupone y la preanuncia. La *performance*, al tratarse de un prototipo que no inaugura ninguna serie, se asemeja fatalmente a un *acto sobreviviente*. Huelga decir que el acto sobreviviente testimonia la consiguiente inconvertibilidad de la potencia en actos. Pero, además de dar testimonio de esa inconvertibilidad, no deja de promoverla y corroborarla: la realización de una *performance* individual implica, de hecho, la inhibición perentoria de cualquier realización diferente. La *performance* es el acto que, por el mero hecho de producirse, obstaculiza y pone en entredicho cualquier otra puesta en práctica.

Acción o discurso al que no se le aplica un modelo, la *performance* excluye la formación de la *héxis*-uso, es decir, el hábito de realizar con regularidad una determinada facultad. Mejor aún: la *performance* descansa sobre el eclipse del uso como *metaxù*, eslabón intermedio, entre potencia y acto. En ese eclipse, ella encuentra un recurso indispensable. La potencia infinita, de la que la *performance* es la interfaz

esporádica, requiere preferiblemente una celosa e inquieta administración. Todo lleva a pensar que las ejecuciones performativas no serían más que episodios de esta administración. Los actos sobrevivientes de los asalariados sin tareas y de los hablantes sin juegos lingüísticos exhiben, pero sobre todo valorizan sin descanso, las *dynameis* amorfas en las cuales está vedado el pasaje habitual a la *energheia*. La *héxis*-administración absorbe en sí misma, como su apéndice sin escrúpulos, el simulacro postizo de una *héxis*-uso ya paralizada: un simulacro postizo que en sociedad lleva el nombre insinuante de *performance*.

5.6. Glosa fisonómica

Sería necesario describir los rasgos fisonómicos de la impotencia experimentada por la multitud que produce y se comunica con secuencias arrítmicas de *performances*. E incluso antes de eso, sería necesario comprender cómo se transforma en atónita *adynamia* la proximidad de esta multitud con la *dynamis* más pura, es decir, amorfa e infinita, que irrumpe en la superficie de la experiencia cuando las tareas se agotan y los juegos lingüísticos se atrofian. Sería de gran interés examinar la postura cotidiana del impotente. Enumerar los tics a los que se abandona. Censurar las acciones frenéticas con las que exhibe su incapacidad de actuar, desmintiendo así a quienes creen que la impotencia está íntimamente relacionada con la apatía, mientras que en realidad muchas veces implica el desarrollo de comportamientos

obsesivos y redundantes, orientados a reemplazar de algún modo el comportamiento bloqueado.

Usé el condicional «sería necesario» porque aún estoy lejos de la tierra prometida donde una fenomenología de la impotencia contemporánea está en casa. Por eso, durante la marcha en el desierto, me limito a señalar una expresión particular que asume el rostro del primate empeñado en administrar, en lugar de utilizar con regularidad, la *dynamis* bajo su posesión. Lo que voy a indicar se suma a otros dos fenómenos que se vislumbran al pasar por el camino: el *estado hipnótico* en el que uno se hunde ante la duplicidad inherente a toda potencia, es decir, cuando se contempla, a merced de un éxtasis consternado, la inseparabilidad de la potencia-de-X de la potencia-de-no-X (*cf. supra* § 1.5); el *training* que cuida y tiene obsesivamente en ejercicio facultades de las cuales, sin embargo, está excluida su puesta en práctica (*cf. supra*, § 4.4). Pero digamos algo, ahora, sobre el recién llegado al álbum familiar elaborado por un imaginario fisonomista de la *adynamia*.

La actitud dominante con la que se manifiesta la impotencia de los vivientes dedicados a la *performance* consiste en un agotador *estar listos*. El rostro de quien no sabe cuándo tendrá que realizar el acto inusitado que lo tiene dispuesto aparece atento y concentrado. Como cada momento puede ser el adecuado, ningún momento debe ser privilegiado, en todos es preciso reservar una disponibilidad taquicárdica. El tiempo homogéneo y vacío no engaña a quien reconoce que la *performance* mesiánica siempre está al

acecho, siempre a punto de arruinar cualquier continuidad uniforme. También queda desconocido, para quienes trabajan y hablan bajo la égida de la *performance*, el contenido del acto sobreviviente a cuya ejecución serán llamados, es decir, la naturaleza de una acción o de un discurso que se ufana de no tener modelos. El impotente espera con los dientes apretados la ocasión impredecible en la que hacer no se sabe qué cosa. Ni distraída ni abúlica, su espera es incluso *atareada*, marcada por espasmos musculares, imágenes mentales sincopadas, comienzos apenas esbozados y abortados de inmediato. El estar listos, inseparable de la espera atareada, es la verdadera prestación de los asalariados y de los hablantes que, estando destinados a la *performance*, no realizan habitualmente una potencia invasiva, exuberante y al alcance de la mano y de la boca. Se trata de una prestación *administrativa*, que nada tiene en común con la *hélix*-uso.

Tomemos distancia de un malentendido pernicioso. En el capítulo anterior (*cfr. supra*, § 4.3), escribí que la administración de la potencia incluye a menudo, entre sus requisitos característicos, el *estar preparados*. Ostentosamente preparados para poner en práctica una facultad, aun si la puesta en práctica real es pospuesta una y otra vez. Pues bien, sería un error ver una afinidad entre este «estar preparados» y el «estar listos» de los animales humanos que trabajan y hablan a través de *performances*. La vaga semejanza entre los dos adjetivos («preparados» y «listos») oculta a duras penas una oposición radical. El «estar listos» se refiere, de hecho, solo a actos imponderables

y anómalos para los que, por definición, no es posible jamás estar preparados. La tensión ininterrumpida por la cual está animado, pero también paralizado, quien sufre su inevitable falta de preparación para la *performance* venidera es, sí, un modo de administrar la potencia que en su mayor parte no se consigue poner en práctica, pero un modo que altera e innova la *héxis*-administración en su conjunto.

Algunas palabras más sobre la demarcación decisiva. Trabajadores y hablantes, que no dejan de estar listos, experimentan una enorme proximidad con una *dynamis* amorfa e ilimitada, renuente a ser traducida regularmente en *energheia*. Esta proximidad con la potencia no puesta en práctica despierta un anhelo inagotable, al principio conmovedor, luego exacerbado y lleno de odio. Es sugestivo, aunque completamente engañoso, el ejemplo propuesto por Heidegger (1981, pp. 148-9): un velocista se queda durante un tiempo interminable de rodillas en la línea de salida, con los músculos contraídos y la mirada fija en la pista, poniendo a prueba tanto su capacidad para correr como la inhibición que le impide su despliegue. El ejemplo es inadecuado, y por lo tanto hay que descartarlo junto con sus innumerables compañeros, ya que tiene como asunto la *tarea* particular para la que el velocista se sigue preparando mientras pospone su ejecución: la salida, la aceleración, la carrera. Por el contrario, el estar listos, rasgo fisonómico de la impotencia asentada en el capitalismo maduro, se prolonga indefinidamente porque la acción para la que es necesario estar listos no es especificable de

antemano. La propia naturaleza de la performance exige una concentración adamantina, libre de causas y de fines, similar en muchos aspectos a la que aspiran los ejercicios espirituales de los místicos.

Concluyo. El estar listos es la expresión psicofísica, ciertamente emotiva, quizás incluso neuronal de nuestras facultades y capacidades genéricas, de su prominencia y, al mismo tiempo, de su duradera reticencia a traducirse en actos frecuentes y multi-formes. La impotencia, coincidiendo con el estado de movilización total en el que predomina una espera carente de objeto, cultiva el sentimiento de *urgencia* y la demanda de *tempestividad*. Urgencia y tempestividad que afectan precisamente al pasaje de una potencia aparentemente infinita a un conjunto de actos puntuales y circunscritos cuya drástica suspensión constatamos, en el transcurso de nuestro perpetuo estar listos.

VI. Instituciones

6.1. Moral provisional

¿Qué caminos se abren para quitarse de encima un sentimiento de impotencia que se arraiga en la proximidad sin precedentes de todos y cada uno con el conjunto de potencias que posee nuestra especie? ¿A favor de qué apostar las propias fichas para romper el bloqueo al que está sometida la puesta en práctica habitual de facultades que se han vuelto prominentes y hasta poco manejables? Me doy cuenta de que sería oportuno evitar este tipo de preguntas, aunque sean razonables y urgentes. Solo hay una cosa peor que una fábula: la moraleja de la fábula. Especialmente si la fábula es triste y la moraleja corre el riesgo de parecer consolatoria. Pero la tentación terapéutica es demasiado fuerte. Si bien me parece ridículo el tono inspirado de quien da consejos para la indefectible redención, no puedo evitar exponer algunas escuetas consideraciones sobre el hipotético antídoto contra la *adynamia* que nos acompaña día a día. Consideraciones lógicas, todavía no éticas ni,

mucho menos, políticas. Consideraciones cuya forma es «si X, entonces Y», donde X representa las causas nada obvias de la impotencia actual, mientras que Y designa en el peor de los casos las contramedidas adecuadas exclusivamente a esas causas específicas.

Algunos ejemplos de lo que *no* debe hacerse. Consideraría pueril a quien buscase un remedio, poco importa si en la vida de los santos o en la alimentación de kilómetro 0, a una imaginaria rarefacción de las facultades y capacidades que poseemos, en lugar de preguntarse de qué maneras conviene hacerle frente a su muy real sobreabundancia inhibitoria. Sabemos al menos esto: la impotencia que afecta al trabajo precario, provocada por una *dynamis* reacia a traducirse en actos por ser aparentemente infinita, no se deja aplacar por la reivindicación ferviente de la *dynamis* de los viejos buenos tiempos (tiempos convertidos en buenos por obra de la actividad onírica), delimitada a la perfección, predispuesta al uso por parte del individuo, cuya noción era deducible de un conjunto de actos potenciales. Todo radica en oponerse a la parálisis exagerada que inducen y sancionan las *performances*, pero sin albergar la intención de restituir tareas productivas y lugares especiales (*topoi idioi*) del discurso. Además de injustificada, la instancia nostálgica es un componente notable de la impotencia que querría curar. La adorna con colores chillones y patéticos, como un maquillaje ordinario.

La *héxis*-uso, obligada a medirse con una potencia que se condensa en el «entre» de la relación, así como con una potencia amorfa y anterior a los actos,

necesita una estructura impersonal, transindividual, colectiva. La ausencia de esta estructura, es decir, la reducción del hábito de usar la potencia a una mezcla de dispositivos psicológicos (intenciones, impulsos, reticencias, etc.), condena a la impotencia tanto al hacer como al recibir, alimenta tanto la *adynamia tou poiein* como la *adynamia tou paschein*. Seamos claros: la *héxis*, es decir, la actitud del poseedor en relación con la cosa poseída, nunca ha sido un asunto meramente interno, siempre ha mantenido un tenor público, implicando por lo tanto la exposición a la mirada ajena. Sin embargo, el aspecto anónimo y colectivo del hábito era el resultado último, o bien el promedio ponderado, de innumerables inclinaciones psicológicas. Esto ya no es así. En las últimas décadas, la *héxis* verdaderamente decisiva, la que aspira a poner en práctica una *dynamis* socavada por el *apeiron*, o bien es pública desde el principio y de cabo a rabo, dependiente de la cooperación de una multitud de animales humanos, independiente de cualquier barullo psicológico, o bien no es de ninguna manera. No es difícil reconocer que, hoy, la *héxis* decisiva no es de ninguna manera.

El uso de la potencia relacional y amorfa, es decir, su puesta en práctica regular, es prerrogativa de una *institución*. ¿Qué queremos decir con este término anodino y resbaladizo? De nada serviría consultar las definiciones dadas por la antropología filosófica y la doctrina del derecho público. La *héxis*-uso, lejos de remontarse a las instituciones nacidas en el terreno de la soberanía estatal o dedicadas a la administración

de recursos y capacidades, esboza las propias, de perfil nítido pero, salvo experimentos tempranos, aún inexistentes. La *héxis*-uso, en la guerra civil que la enfrenta a la *héxis*-administración, modifica de arriba abajo las estructuras impersonales con las que forma un cuerpo, sin las cuales no podría estar en el mundo. Con una fórmula en espejo a la sugerida antes, se puede decir que la institución inherente a la multitud precaria es, a su vez, prerrogativa del uso de una potencia relacional y amorfa, de ese uso, cabe señalar, que solo ella, la institución, permite. *Héxis*-uso e institución son nociones coextensivas e intercambiables. Sin embargo, examinada en detalle, su conexión es mucho más intrincada de lo que sería una sinonimia pacífica. Estamos ante un verdadero círculo: cada noción es, al mismo tiempo, premisa y consecuencia de la otra; la sostiene en la medida precisa en que es sostenida por ella.

La única institución digna de mención, incluso para la antropología filosófica y la doctrina del derecho público, sería el organismo que, haciendo de *metaxù* o eslabón intermedio, garantizara la puesta en práctica de una potencia indiferenciada y desmesurada. El organismo, por lo tanto, que rebatiera laboriosamente, con medidas siempre temporales y parciales, la impotencia ubicua con la que nos hemos familiarizados. El mitológico estado de naturaleza del cual, según Hobbes, se sale accediendo a obedecer al Estado soberano, encuentra hoy una contrapartida histórica y fenoménica en el estado de impotencia, que se ha de abandonar mediante la formación de

instituciones republicanas, ni soberanas ni estatales, que estén marcadas por la *héxis*-uso.

6.2. El buen gobierno del infinito

Si las potencias a poner en práctica con el uso lucen, a primera vista y de manera nebulosa, los estigmas del infinito, las instituciones, que permiten el uso y son plasmadas por el uso, aseguran el *buen gobierno del infinito*. Pero solo hay una forma de gobernar bien este infinito, es decir, el *apeiron* que parece estar incrustado en toda *dynamis*: disipar la apariencia falaz que lo hace pasar por infinito. La potencia contenida en la relación, así como aquella independiente de una constelación de actos eventuales, se deja delimitar, y así realizar, por las instituciones transindividuales que las usan. Ahora, expandiendo levemente la moral provisionial de nuestra fábula, es necesario entender con alguna mínima conjetura teórica, demasiado abstracta para aspirar a la dignidad de la lucha política, cómo se plantea el buen gobierno del infinito. En definitiva, es necesario entender cómo opera un gobierno empeñado sin escatimar energías en refutar al objeto al que se aplica, en condenar al exilio al pueblo que pretende gobernar.

En cuanto se solidifica en una institución ubicada en el tiempo y el espacio, la *héxis* que nos importa—esto es, la disposición a usar ya no un suéter o una ecuación, sino un complejo de facultades nunca presentes— es a todos los efectos una *res*, una cosa real, una entidad empírica a tener en cuenta. En resumen,

es un *acto*. Pero ¿de qué potencia es un acto la *héxis*-uso devenida institución? La institución pública e impersonal, en la que se encarna la *héxis*, es el acto ostensible de la potencia situada por completo en la relación *entre* muchos vivientes locuaces. La *dynamis* de la cooperación o de la acción concertada, infinita y por lo tanto impracticable a los ojos del individuo, encuentra sin embargo su propia *energheia*, la realización más pertinente, en esa *res* relacional, es decir, en ese «entre» cosificado, que es la institución. Incluso la potencia amorfa, no precedida ni definida por un conjunto de ejecuciones efectivas o imaginadas, se pone en práctica en una institución que, libre de todo vínculo con tareas habituales y juegos lingüísticos familiares, es, también ella, libre de prejuicios y polivalente, es decir, homóloga al inarticulado poder-hacer y al indiferenciado poder-recibir cuyo uso promueve. ¿Qué conclusiones sacar de todo esto?

Sabemos que una *dynamis* infectada por el *apeiron* no conoce ningún tipo de puesta en práctica. En consecuencia, la existencia misma de las instituciones de la *héxis*-uso, como actos perceptibles de la potencia relacional y amorfa, desmiente por completo la tan mentada alianza de esta potencia con el infinito. La institución circunscribe y retiene la *dynamis* de la cual es la *energheia*. Por lo tanto, circunscribe y retiene tanto la *dynamis* que habita en el «entre» como la *dynamis* que permanece en bruto e indeterminada por ser anterior a sus realizaciones. La institución hipotética y sin embargo incipiente, cuyos contornos estoy bosquejando, ilumina un simple hecho: las

potencias aparentemente infinitas son tales solamente en apariencia.

El uso se vuelve una institución; en realidad, no puede subsistir más que como institución: he aquí un costado del asunto. Sin embargo, no es el único. El segundo costado, de igual importancia, es que la institución practica el uso, regulando los modos contingentes y cambiantes en los que el uso tiene lugar. *El uso como institución* espacial y temporal está flanqueado por *la institución como uso* de las más diversas facultades y capacidades que posee el animal humano. Consideradas en conjunto, las dos caras inseparables de una misma hoja ilustran con gran precisión el vínculo circular antes mencionado: el uso es el presupuesto, pero también el resultado concluyente, de la institución; la institución, aunque deriva del uso, es de este último, al mismo tiempo, su fundamento indispensable.

6.3. Ambivalencia de la institución: ejercicio del uso y cosa usable

No tiene nada de innoble desplegar razonamientos apodícticos, menos sólidos que una telaraña, quizás errados de principio a fin. Es parte del juego. Vergonzosa, para cualquiera que escriba, es únicamente la oscuridad oracular. Tratando de esquivar esta deshonra embarazosa, propongo una versión parcialmente modificada, más nítida e intuitiva, del enredo conceptual que deberíamos alcanzar a dominar. Entendida como el acto por el cual se manifiesta la

potencia relacional y amorfa, la institución es una *cosa usable*. Una herramienta sin aura, al alcance de muchas manos, para ser probada y puesta a prueba. Entendida como la estructura que se ocupa una y otra vez de la puesta en práctica variada de la potencia relacional y amorfa, la institución es en cambio *ejercicio del uso*. Praxis colectiva, repetición experimental, *routine*¹ sin guion. Cosa usable y ejercicio del uso: ambos aspectos, inextricablemente unidos, dan alguna información sobre la naturaleza de una institución. Antes de eso, sin embargo, ayudan a aclarar el significado de *héxis*: ¿qué otra cosa es una disposición o hábito, sino el modo de tener (*pos echomen*, cómo tenemos) objetos y facultades, que se presta al uso precisamente en la medida en que demuestra una gran capacidad de usar?

En cuanto a la potencia inherente a la relación, por lo tanto la potencia designada fielmente por la preposición «entre», la distancia que separa la cosa usable del ejercicio del uso se atenúa casi hasta pasar desapercibida. La puesta en práctica de la *dynamis* relacional por parte de la institución, es decir, el ejercicio del uso, consiste de hecho en imprimir una forma adecuada a la institución misma, es decir, a la cosa usable. Me explico. La cooperación lingüística y cognitiva del trabajo vivo, potencia inaccesible para los individuos concentrados en cooperar, se transforma en *energheia*, es decir, en una realidad empírica llena de obras y acontecimientos, tan pronto como la

1. «Rutina», en inglés en el original. [N. del T.]

institución, que la usa, llega a reproducir a pequeña escala su trama, tomando e introyectando algunos de sus requisitos. Dicho de otro modo: tan pronto como la institución, en el rol de cosa usable, se presenta como un doble liliputiense, a veces polémico y belicoso, de la cooperación lingüística y cognitiva sobre la cual, ejerciendo el uso, no deja de intervenir. Que quede claro: la cosa usable no aparece como un doble de la cooperación porque está animada por una arcaica vocación mimética, sino solo gracias al uso perspicaz y continuo de esa misma cooperación.

La potencia incrustada en el «entre» de la relación, que parecía infinita y por lo tanto irrealizable, es puesta en práctica minuciosamente, irrumpiendo así en el mundo de los fenómenos, en la medida que la institución, que la usa, adquiere la apariencia, en cuanto cosa usable, de la organización dúctil y ramificada del trabajo precario. Jovencísimos trastornados y sardónicos ancianos, que trabajan cuando tienen la oportunidad como *riders*, en *call centers*, contratados por dos meses por las empresas de transporte y reparto, no pueden abrir disputas sobre sus condiciones materiales a partir del puesto de trabajo. La debilidad y la intermitencia de los empleos están para impedirlo de una vez por todas. La lucha por los objetivos más modestos –un insignificante aumento salarial o una reducción modesta de horas extras que son cualquier cosa menos opcionales– es siempre signo de ambición desenfrenada. Esa lucha implica, de hecho, el comienzo de una institución que usa, y refleja en sí misma, el conjunto de relaciones extralaborales que

experimentan los asalariados con contrato temporal; de una institución capaz de traducir en fuerza política la acción concertada que se despliega (y dispersa) en el laberinto de la esfera pública; de una institución dispuesta a poner patas arriba y transformar en recurso conflictivo las etapas de la histórica «formación continua» a la que está sometida la fuerza de trabajo contemporánea. Pero este es solo un ejemplo de cómo el *apeiron*, que parecía marcar a fuego la potencia relacional, desaparece a toda velocidad cuando la institución, cosa usable que es también ejercicio del uso, le confiere la consistencia de un acto terrenal y con múltiples aristas. Un ejemplo, a decir verdad, de buen gobierno del infinito.

6.4. Técnicas, experimentos, ideas

Si, por el contrario, está en juego una potencia amorfa (o mejor dicho, *también* amorfa además de relacional), que no se puede dividir en partes distintas porque precede a los actos correspondientes, aparece con nitidez la distinción entre las dos funciones que cumple la institución. Como *res* sujeta al uso, la estructura impersonal de la que nos ocupamos se limita a *preparar* la puesta en práctica de todo tipo de facultades y capacidades, puesta en práctica a la cual ella misma, pero como ejercicio del uso, se dedica en principio. La preparación, garantizada por la institución como cosa usable, del pasaje a la *energeia* de una *dynamis* inarticulada y desmesurada es compleja y, por lo tanto, digna de interés.

Las tareas o los juegos lingüísticos ya no cuentan a la hora de favorecer este pasaje: sabemos que la nostalgia por un semillero de actos potenciales, capaz de circunscribir y definir una facultad, es grotesca y muchas veces cómplice de la impotencia dominante. Con una aclaración cautelosa: si bien es inconcebible una institución que aún tenga su propio sistema nervioso en las ejecuciones eventuales de una cierta potencia, se mantiene el hecho de que la *performance*, acto sobreviviente, contradice cualquier significado que se quiera atribuir al término «institución». Si *performance*, ningún uso habitual de las *dynaméis* que se tienen; si *performance*, ninguna institución; *performance*, por consiguiente impotencia. Son temas que ya hemos explorado, de acuerdo. Los vuelvo a traer porque ahora se trata de comprender de qué modo la institución, considerada una herramienta mundana a su vez usable, consigue prestar el uso efectivo de una potencia amorfa, sin contar ya con la previsibilidad de las tareas y de los juegos lingüísticos, pero socavando también, y con poca delicadeza, el culto a lo inimitable oficiado por la *performance*. Se trata, en definitiva, de comprender cómo la institución logra conciliar la regularidad con la ausencia de modelos, el carácter indiferenciado de las potencias en cuestión con actos puntuales que dan lugar a un conjunto o a una clase, a una dinastía o a una especie.

En su función de instrumento usable, la institución de la multitud precaria cuenta con *técnicas* que condensan en sí lo que hay de preindividual, y por lo tanto de común, en la experiencia de los animales

humanos individuales. Las técnicas, del mismo modo que las facultades y las capacidades, son también un recurso que *tenemos* (y no *somos*), es decir, un recurso respecto del cual falta la compenetración y persiste una distancia. Únicamente algo que se tiene –por lo tanto, algo con lo que se tiene una relación extrínseca– es posible de uso. Las técnicas, poseídas y realmente usadas por la institución, preparan el uso todavía hipotético de una u otra potencia que posee la especie *Homo sapiens*. El uso actual de las técnicas forja las condiciones para el uso eventual de nuestras facultades. Pero ¿cómo forja tales condiciones? Las técnicas favorecen la puesta en práctica de una potencia amorfa sobre todo de una manera: permitiendo la construcción de *experimentos* inherentes al campo de acción de esa potencia. La puesta en práctica habitual, es decir, colectiva y siempre repetible, de una facultad en bruto y sin partes se beneficia del resultado de experimentos, es decir, de las acciones o de los acontecimientos que ellos inauguran. Sumamente infiel a la percepción inmediata, el experimento es más bien un pensamiento encarnándose, cuyo advenimiento en el mundo sensible está íntimamente relacionado con la producción de fenómenos imprevistos pero reproducibles. Estos fenómenos artificiales actúan como paradigmas de la realización de una *dynamis* anterior a su *energheia*, no delimitada ni articulada por un complejo de actos potenciales. Los fenómenos artificiales producidos por el experimento heredan de manera natural el rol de los actos potenciales, ahora desvanecidos o imposibles de localizar.

Pensemos, para variar, en la facultad del lenguaje. Las técnicas expositivas e inferenciales, los mecanismos de la ironía y los esquemas del disimulo ponen a punto un comportamiento lingüístico experimental que, no haciéndose eco de los ya inexistentes *topoi idioi*, tiene el aspecto, o al menos las pretensiones, de un *prototipo* en cierta medida original. El prototipo, dilucidado a través de los experimentos promovidos por las técnicas, es un hecho *empírico*, es decir, un discurso detallado y contingente, pero también un criterio *gramatical*, ya que indica a muchos cómo hablar en muchas ocasiones. Empírico y gramatical al mismo tiempo: ambos adjetivos, queridos por Wittgenstein si son convergentes o incluso indiscernibles, recuerdan con fuerza, si bien al final del día, las expresiones de Marx «cosa sensorialmente suprasensible» y «abstracción real» (Marx, 1867, p. 68 y ss.) [Capital: Libro primero, vol. 1, p. 88 y ss.]. El prototipo empírico-gramatical, es decir, la abstracción que ostenta la realidad de un coche de carreras o de un beso perplejo, es sumamente reproducible, sin compartir nada con la paralizante excepcionalidad de la *performance*. Objetivo final del experimento técnico, el prototipo tiene mucho que ver con las *ideas*. De hecho, también posee la *unicidad siempre imitable* de las ideas, de esas ideas que se colocan en las antípodas de la universalidad clasificatoria de los conceptos, abstracciones irreales o entidades solo suprasensibles. Las ideas empírico-gramaticales son el resultado eminente de la preparación para el ejercicio del uso. Es decir, la preparación para la puesta

en práctica recurrente y usual de una potencia amorfa. La preparación de la cual la institución como cosa usable se hace cargo.

6.5. La subversión de la *héxis* administrativa

La institución del trabajo precario se sirve sin problemas de prototipos experimentales, es decir, de ideas, cuando usa regularmente una facultad indivisible, extrayendo de ella legiones de actos vinculados entre sí por aires de familia. Por lo tanto, cuando refuta la apariencia engañosa según la cual esa facultad, contrabandeada como infinita, no se dejaría convertir en obras y gestos datables. Cuando gobierna el infinito de la mejor manera: deshaciéndose de él. Las ideas, es decir los prototipos experimentales, le tienden la mano a la institución, ahora entendida como ejercicio concreto del uso, para alterar y subvertir las formas asignadas a la potencia por la *héxis* administrativa, es decir, por la *héxis* que, prohibiendo el uso a favor de un celoso mantenimiento, es el sello de la impotencia más inexorable e insoportable. Sabemos que la potencia solo administrada y nunca puesta en práctica se presenta, para aprovechar todavía el léxico aristotélico, con la fisonomía de la materia prima (*prote ylé*) o con las propiedades del intelecto pasivo (*nous dynatòs*). La clave está en poner el foco en algunos de los procedimientos mediante los cuales se realiza la alteración, o bien la subversión, de estas dos figuras arcaicas y modernísimas por parte de la institución que usa la potencia.

El prototipo empírico-gramatical le permite a la institución sacar a la *dynamis* del muy infeliz rol de *prote ylé*, de indeterminada (y por lo tanto impracticable) materia prima. Al proporcionar el modelo artificial de actos circunscritos y repetibles, aunque a menudo imprevistos, ese prototipo le coloca a la potencia la camiseta de *materia próxima*. Materia próxima es el deseo fijado únicamente en una espalda salpicada de lunares, en caso de que se trate de la facultad de hacer el amor; es la pólvora, si se trata de la potencia de mantener a raya al patrón que exige más horas extras, bajo pena de despido; es el artefacto retórico que autoriza a disculparse acusando implacablemente, allí donde se interpela la capacidad de defender lo poco que queda del honor propio. La espalda salpicada de lunares, la pólvora, el artefacto retórico son los rasgos de materia próxima que por un momento asume la potencia, de por sí indiferenciada, en virtud de los experimentos a través de los cuales la institución ha preparado su uso. Es superfluo e incluso pedante observar que esta materia próxima, recortada caso por caso por los prototipos ideales elaborados para pasar de una *dynamis* amorfa a una *energeia* siempre última en orden de aparición, no tiene nada en común con la materia próxima en la cual se resuelve desde el principio la potencia precedida y definida por sus actos efectivos o eventuales.

Sin embargo, hay una forma muy diferente de abordar el problema que plantea la potencia reducida a materia prima mediante su administración dentro del capitalismo maduro. Lo menciono con el único

propósito de señalar cuán incierto, y por lo tanto abierto a drásticas alternativas, es el intento –lógico, aún no político– de decirle adiós a la impotencia hoy generalizada. Es esta: podría decirse que la institución, cuando ejerce el uso, se vale de prototipos empírico-gramaticales, es decir, de ideas, para juntar *toda* la potencia, no fraccionada artificialmente en segmentos o regiones, con el acto contingente *individual*. Las capacidades de amar, de jugar, de zambullirse permanecen *prote ylé*, interviniendo como totalidad inarticulada en ocasión de cada acto particular de amor, de cualquier comportamiento lúdico, de cada zambullida de cabeza o de pie. No existen rastros de una materia próxima. Lo que importa es que la materia prima, sin perder sus características destacadas tras una repentina metamorfosis, sin embargo, se traduce en una serie de actos bien acabados, examinables, transitorios. Los prototipos empírico-gramaticales, es decir, los modelos experimentales de realización de la potencia que son las herramientas de la institución, no se preocupan de dar una forma a lo informe, sino que hacen de lo informe la matriz de obras situadas en el espacio y en el tiempo, perimetrándolo y delimitándolo mediante este legado fenoménico. Precisamente así, con un perímetro limitante, los prototipos empírico-gramaticales liberan la *dynamis* perennemente informe de la injusta fama de ser, a causa de tal innegable informidad, también infinita, empapada del *apeiron* que no conoce realización. Pero, en lo que respecta a la pluralidad de caminos que conducen a la disolución de la alianza entre impotencia y *prote ylé*, conviene detenerse aquí.

Quisiera agregar, para no dejar demasiadas cuestiones en suspenso, algunas palabras acerca de la subversión de la otra identidad subrepticia que la *héxis* administrativa le asigna a la potencia: la del intelecto pasivo, de *nous dynatòs*, siempre y en cualquier caso inactual. Voy paso a paso a la cuestión. La institución del trabajo precario, concebida como ejercicio efectivo del uso, toma como objeto en primer lugar a sí misma, concebida como una cosa usable. Más precisamente: la institución dedicada al uso transforma en actos conspicuos lo que en la institución usable es potencialidad evanescente, disposición fluctuante, concentración de sombras y síntomas.² En estructuras públicas y transindividuales, como el

2. Preveo una objeción perspicaz como una intervención en una cátedra universitaria: ¿no había escrito, pocas páginas atrás (*cf. supra* § 6.2), que la institución, considerada una *res* destinada a ser usada, es un acto en alto relieve, el acto con el que se manifiestan empíricamente tanto la potencia anidada en la relación, en el «entre», como la potencia que permanece amorfa e indivisible? ¿No es al menos incauto argumentar por sorpresa, ahora, que la institución usable debe equipararse a una potencia rebosante, a cuya realización se dispone benevolentemente la institución que ejerce el uso? Respondo. Un niño de tres años, de ojos verdes y sonrisa traviesa, seguramente nos parecerá el acto memorable de la potencia de procrear, pero también, con igual certeza, un complejo de facultades todavía latentes y caóticas. De manera análoga, aunque sea una *energheia* muy sólida, incluso marmórea, el estanque de los renacuajos en el acuario municipal está, sin embargo, atestado de *dynameis* vagabundas. Nada diferente ocurre en el caso que nos interesa: la institución en cuanto cosa usable, si por un lado es el acto en el que se vierte la potencia relacional y amorfa, por otro lado alberga un polvillo de competencias y capacidades solamente implícitas. Soy consciente de que mi respuesta no es gran cosa, pero la hipotética objeción no merecía nada mejor.

soviet obrero y el sitio web de los docentes suplentes de por vida, encontramos como potencial un fragmento más o menos consistente del *general intellect*, o «saber social general», sobre el cual reflexiona un Marx en equilibrio estable entre Anaxágoras y Turing. El *general intellect* contenido en la institución aún por usar está oculto, inerte, «análogo a la materia porque deviene todas las cosas» (Aristóteles, *De An.*, 430a 14-15). Nada más que *nous dynatòs*, entonces: colección de fenómenos cognoscibles, pero aún no conocidos; paleta de colores indiscernibles por estar envueltos en una bruma uniforme; conjunto de procesos de aprendizaje de los que, sin embargo, no hay aprendizaje alguno. Pero el soviet obrero y el sitio de los eternos suplentes son instituciones que, al igual que una hoja de papel, tienen dos caras inseparables: no son solo cosas usables, y por lo tanto *general intellect* potencial, *nous dynatòs* fugaz y pasivo, sino también ejercicio del uso, y por lo tanto *general intellect* en acto, *nous poietikòs* inclinado a actuar.

Quiero apresurarme a evitar malentendidos. Por supuesto admito que, demasiado a menudo, la inteligencia colectiva no consigue alcanzar el aspecto y las prerrogativas de una institución: en tal caso, al predominar la *héxis* administrativa, queda confinada en el gueto de la inactualidad, se mantiene igual al *nous dynatòs*, a merced de una impotencia ávida y feroz. Me limito a observar que, si y solo si se vuelve institución, la inteligencia colectiva es siempre bifaz: *nous dynatòs* nunca escindido del *nous poietikòs*; potencialidad implícita y, al mismo tiempo, puesta en

práctica efímera, a veces memorable, de esa potencialidad. Hablar del lado norte del Mont Blanc presupone necesariamente, se lo admita o no, la existencia de un lado sur.

La *institución que se usa a sí misma* es la contrapartida materialista, extrovertida y fenoménica, del pensamiento que se piensa a sí mismo. Si se prefiere: la institución autorreflexiva, acto de la propia potencia, es, sí, pensamiento que se piensa a sí mismo, a condición, sin embargo, de reconocer en el pensamiento algo que es sensiblemente suprasensible, es decir, una abstracción estacional, enquistada en la esfera pública, en todo caso demacrada o irritante. Para permanecer en las inmediaciones del materialismo, es necesario reconocer entonces que el *general intellect*, en cuanto institución que ejerce el uso, comparte la función de la cual se hace cargo el *nous poietikòs* aristotélico, pero ninguna de las cualidades que Aristóteles le atribuye a este último. No es separado ni impasible (*cf.* *ibíd.*, 430a 18-19), sino dependiente de todo lo que, sin embargo, depende de él, ejercicio del uso sometido a la cosa usable, muralla maestra sostenida por la construcción que sostiene. Y no es eterno (*ibíd.*, 430a 23-24), el *general intellect* vuelto institución, sino más bien provisorio y caduco; evita la inocua grandilocuencia de la estrategia, a la que ministros y profesores se entregan gustosos, privilegiando más bien lo que realmente importa y lo que más pone en riesgo, es decir, la iniciativa obstinadamente *táctica*.

6.6. Acerca del valor institucional de la renuncia

Los actos realizados por la institución permiten y regulan el uso, es decir, la puesta en práctica, de la potencia de hacer, *dynamis tou poiein*, y de la potencia de recibir, *dynamis tou paschein*. Salta a la vista, creo, que permitir y regular el uso de una potencia es una prestación de un nivel lógico superior al puro y simple uso de la misma. La *energheia* siempre táctica y por lo tanto decisiva, atribuible a la estructura pública que aquí hace de estrella polar, interviene exclusivamente en la relación entre *dynamis* y *energheia*, facilitando el pasaje de una a la otra. El acto de la institución es un acto reflexivo o de segundo grado, ya que tiene como objetivo la ejecución de otros actos, diferentes entre sí en naturaleza y ubicación, desde el sabotaje del ciclo productivo de la Fiat hasta la enseñanza de la aritmética en la escuela primaria. Pero hay aquí una sintonía a la que prestar la mayor atención: reflexivas o de segundo grado son también las llamadas acciones negativas, es decir, la renuncia y el aplazamiento, la omisión y la abstención. También conciernen únicamente a la transformación de la potencia en acto: para suspenderla o inhibirla, claro; pero, como quiera que sea, poniéndola como tema y de relieve. Con una de esas digresiones que parecen legítimas cuando se acaba el juego, cuando ya nada podría enmendar o agravar los defectos de la argumentación anterior, propongo dar cuenta taquigráficamente del nexo que une a la institución con las acciones negativas.

Vimos en su momento (*cfr. supra*, cap. III) que la renuncia y la omisión, actos particulares de una *dynamis* que por simplicidad llamo *potencia de suspender*, introducen esquirlas de impracticabilidad en la praxis del animal locuaz. Y que precisamente esta impracticabilidad intersticial, es decir, la multiplicidad de espacios en blanco producidos por gestos aplazados y por discursos evitados, confiere a la praxis una trama compuesta por bifurcaciones, repliegues, giros, nuevos comienzos. Es más: el no-hacer y el no-recibir a menudo representan el ingrediente favorecedor, o incluso el propulsor, de un hacer eficaz y de un dúctil recibir. Al bloquear o retrasar la puesta en práctica de la facultad X, las acciones negativas favorecen la puesta en práctica de la facultad Y. La proclamación de un estado de impotencia provisorio y circunscrito es la condición que permite realizar gran parte de nuestras *dynamis*, impidiendo así el advenimiento de la impotencia ubicua y radical. El lector a punto de entregarse a la cocaína dirá que una pequeña dosis de veneno proporciona la única vacuna confiable. Sin embargo, también sabemos que el estado de impotencia proclamado por las acciones negativas se ha vuelto crónico y omnívoro. La renuncia y la omisión marcan el ritmo de las biografías contemporáneas, constituyendo no pocas veces los únicos acontecimientos dignos de ser narrados. Y acompañan como una canción de organillo, o un manual de instrucciones, los saltos acrobáticos entre trabajos intermitentes. La abstención, ya no vinculada a las circunstancias y al momento oportuno, se extiende

sin límites. Falta un hábito colectivo, es decir, una *héxis*, que module el uso de la potencia de suspender. Terminado el resumen de las cuestiones ya discutidas, llegamos al punto: la organización de la multitud precaria lidiando con las acciones negativas.

La institución acepta en su seno, a manera de recurso indispensable, la omisión y la renuncia; es decir, aquello que, por otra parte, no deja de canalizar o reprimir. De hecho, canaliza o reprime la omisión y la renuncia precisamente porque las acepta en su seno. El soviét obrero y el sitio de los eternos suplentes, para promover mediante actos de segundo grado el tránsito de la potencia al acto, deben hacer uso de vez en cuando de esos actos extravagantes y sometidos, también de segundo grado, que son las acciones negativas. Repito una vez más: para realizar una capacidad a su debido tiempo, es necesario abstenerse de realizar otras. Sin embargo, hacer uso de las acciones negativas no es algo diferente de limitar su presencia y orientar su alcance, reduciéndolas así al rol de variables dependientes. Queda por entender cómo se produce, por parte de una estructura pública en ruta de colisión con la impotencia, esa apelación inevitable y hasta propicia a la abstención y al aplazamiento, es decir, a un tipo de acto que impide la conversión de las más diversas potencias en los actos de su competencia.

Empiezo de nuevo, con más orden. La institución *usa* la potencia de suspender, que está en el origen de cada ferviente omisión y de cada apasionada renuncia. La usa de la misma manera que usa todas

las demás facultades: poniéndola en práctica. De modo que la estructura pública, cuya razón de ser consiste en conjurar el bloqueo del hacer y del recibir, desencadena en ocasiones la puesta en práctica de la potencia que tal bloqueo decreta. Pero usar la capacidad de omitir y renunciar significa traducirla en acciones negativas específicas únicamente en las circunstancias apropiadas. Por lo tanto, significa no ponerla en práctica siempre ni tampoco con asiduidad. Escribí «ponerla en práctica únicamente en las circunstancias apropiadas, por lo tanto no con asiduidad»: expresiones aceptables, tal vez, pero tan vagas que ocultan el punto crucial. ¿Qué garantiza la no realización de la capacidad de omitir y renunciar en las circunstancias *inapropiadas*, es decir, casi siempre? Respuesta perentoria: la no puesta en práctica de la potencia de suspender se encomienda nuevamente y por entero a la potencia de suspender, o mejor dicho, a la prerrogativa más prestigiosa de esta potencia, es decir, a su inclinación a aplicarse también a sí misma (*cfr. supra*, § 3.5). Si se aplica a sí misma, la potencia de suspender, poniéndose en práctica con regularidad, provoca la *suspensión del suspender*. Y en cuanto el suspender es suspendido, las *dynameis* del hacer y del recibir, ya no inhibidas, obtienen su *energheia*. El pleno despliegue de la potencia que, mientras se dirige a otra cosa y no a sí misma, es fuente autorizada y máximo alimento de la parálisis, se ocupa de remediar la parálisis.

Si se mira bien, la institución nunca deja de poner en práctica, cualesquiera que sean las circunstancias,

la potencia de suspender: no obstante, salvo raras excepciones, empuja la puesta en práctica al límite, imprimiéndole una trayectoria autorreferencial. Para erradicar el estado de impotencia crónico, fomentado en las últimas décadas por las acciones negativas, la institución moviliza contra tales acciones precisamente la *dynamis* de la cual provienen, procurando que se omita la omisión, que se abstenga de abstenerse, que se aplace el aplazamiento. No basta. También la *existencia* de la institución, no solo su funcionamiento habitual, depende en gran medida de la aplicación a sí misma de la potencia de suspender. En otras palabras: para que una institución venga al mundo, es necesario que sea interrumpida la actividad dirigida a interrumpir el pasaje de la *dynamis* a la *energheia*. La organización de la multitud precaria, lejos de gozar de raíces autónomas, ubicadas en un «otro lugar» incontaminado, se vale de una larga intimidad con la impotencia, por lo tanto con la renuncia. Esa organización existe, si y cuando existe, no como libre decisión de actuar, sino únicamente como *renuncia a renunciar* al actuar. Además de ser usada por la institución, la potencia de suspender, en virtud de su vocación autorreferencial, ayuda a generar algo que merece el nombre de «institución».

6.7. Fin de partida

Si un amigo me dijera «en este último capítulo, dedicado a las instituciones, no lograste ser lo suficientemente concreto», me apenaría mucho. Explico

de inmediato el motivo de mi decepción. Con su observación, el amigo insinúa sin decirlo que, al menos un poco, he sido concreto. No tanto como él hubiera deseado, es cierto, pero sí por momentos y con esfuerzo. Confieso que lo que me decepciona es la sospecha de, a pesar de todo, haber rozado la concreción, y no, desde luego, la acusación de fracaso parcial en conseguirla.

En el proceso de esbozar un retrato de la institución, de su hipotético modo de ser y de operar, me resigné desde el principio a cortar lazos con los conflictos sociales circundantes, con los intentos de organizar la galaxia centrífuga del trabajo intermitente, con fenómenos imperceptibles (metáforas inusuales, conductas cotidianas más vacilantes, estilos experimentales adoptados para cultivar una amistad o una sociedad política, tonalidades emotivas como la vergüenza y el estupor) que permiten presagiar, o impiden excluir, una réplica muy áspera al curso actual del mundo. Se trata de cosas demasiado serias como para tirar de ellas con la intención de legitimar un *esquema lógico* acerca del eventual antídoto contra la impotencia atmosférica hoy predominante. La reflexión sobre la institución debe ser autosuficiente, aceptando de buen grado parecer enteramente abstracta (en lugar de, como se lamenta el amigo, poco concreta). Que la reflexión sobre la institución sea autosuficiente significa que no puede conformarse con los síntomas e intentos con los que de momento se manifiestan las fuerzas históricas que, también, son sin duda fundamento y médula de la institución. La

separación respecto de tales síntomas e intentos, necesaria para establecer con ellos un contacto no rap-sódico ni impresionista, será tanto más breve cuanto menos vacilante y propensa al compromiso sea.

La descripción, minuciosa pero enrarecida, de la estructura pública que renuncia a renunciar y usa las potencias que posee nuestra especie se asemeja en muchos aspectos a una función matemática. Una función, por ejemplo $a^{2+b^2=c^2}$, expresa razones y proporciones con precisión, pero contiene incógnitas (las letras alfabéticas) que la hacen insaturada, siempre abierta a completarse. La teoría-función que tiene como objeto la institución está repleta de incógnitas, es decir, de variables aún sin una identidad definida. Es una teoría declaradamente insaturada, ya que no designa los sujetos y los conflictos idóneos para generar un organismo impersonal, que ponga en práctica con diligente regularidad la *dynamis tou poiein* y la *dynamis tou paschein* que detentamos. Es, en cambio, una teoría capaz de establecer la *correspondencia proporcional* entre ese organismo impersonal y la impotencia que él pretende eliminar. Sin concreción alguna respecto de los procesos de formación de la institución; con el mayor cuidado, sin embargo, en relevar los rasgos empíricos, fenoménicos, contingentes de la parálisis a la que la institución se opone. La función lógica aquí esbozada quisiera dar cuenta de la afinidad discordante, es decir, la enemistad mimética, entre *esta* impotencia, extraña y sin precedentes, y la *héxis*-uso que ha alcanzado el rango de *res publica*.

La institución es la imagen simétrica y especular de la *adynamia* que ha caracterizado la cotidianidad promedio tras la derrota de las luchas obreras desplegadas dentro del fordismo y del keynesianismo. La institución calca meticulosamente, con un signo algebraico invertido, los rasgos fisonómicos de su contraparte. La institución es la convexidad que trajina sin descanso con su correspondiente concavidad, extrayendo de ella información preciosa y, por contraste, sofisticados modelos operativos. Algunos ejemplos desordenados, pero no peregrinos. La impotencia doméstica, que nos acompaña con la buena disposición petulante de un huésped indeseable, se origina en la sobreabundancia de potencia, no en su escasez; tiene sus raíces en la insólita (y, por qué no, impúdica) proximidad del primate *Homo sapiens* con las facultades que posee. La institución de la multitud con contrato temporal, lejos de atenuar la sobreabundancia o de revocar la proximidad, las elige como lugar habitual del hacer y del padecer, violando por lo tanto el bloqueo viscoso que ellas han producido. Cabe recordar también que la impotencia se aprovecha del aparente parentesco de nuestras *dynameis*, en su mayoría relacionales y amorfas, con el infinito refractario a la puesta en práctica. Pues bien, el soviético obrero y el sitio de los eternos suplentes, aunque valorizando plenamente el carácter relacional y amorfo de las potencias en juego, desmienten su ventilada connivencia con el *apeiron* que las deja inertes. De la *misma* premisa, es decir, del carácter suprapersonal e indiferenciado de las facultades que tenemos,

se desprenden consecuencias que son hostiles a la inhibición duradera de la *energeia*.

Respecto de la correspondencia proporcional entre peligro y salvación, puesta en evidencia por una teoría-función resueltamente abstracta, se podría seguir y seguir. Pero el lector atento, es decir, todo aquel que haya llegado hasta estas líneas de despedida, no necesita más detalles. Y probablemente les teme. Me contento con una broma. La institución se adhiere como un guante al *identikit* de la impotencia contemporánea. O mejor dicho, se adhiere a él como el guante de la fábula, deseoso de terminar con la mano que cubre. Capaz de corroer y desgarrar esa mano detestada precisamente porque, no distanciándose nunca de ella, conoce a la perfección su forma y sus más diminutas articulaciones.

Referencias bibliográficas

- Améry, Jean (1968), *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart, Ernst Klett; ed. it. *Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare, presentación de Claudio Magris*, Turín, Bollati Boringhieri, 1988; trad. cast. *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*, a cargo de Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglès, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Aristóteles, *Le categorie* (= Cat.), trad. it., bilingüe, a cargo de Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano, 1989; ed. cast. *Categorías, en Tratados de lógica (Organon) I*, a cargo de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.
- *Metafisica* (= Met.), trad. it., bilingüe, a cargo de Giovanni Reale, Milán, Rusconi, 1993.
- *Anima* (= De An.), trad. it., bilingüe, a cargo de Giancarlo Movia, Milán, Rusconi, 1996.
- Bábel, Isaak (1924), *Konarmija*; ed. it. *L'armata a cavallo*, introducción de Vittorio Strada, Turín, Einaudi, 1977; hay trad. cast. *Caballería roja*, a cargo de Ricardo San Vicente, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017.
- Benjamin, Walter (1933), «Erfahrung und Armut», en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, 1977, II, 1, pp. 213-219; trad. it. «*Esperienza e povertà*», en AAVV, *Critica e storia*, a cargo de Franco Rella, Venecia, Cluva Libreria Editrice, 1980, pp. 203-208; hay trad. cast., «*Experiencia y pobreza*», a cargo de Jesús Aguirre, en *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.
- Benveniste, Émile (1960), «Être et 'avoir' dans leurs fonctions linguistiques», *Bulletin de la Société de Linguistique*, LV; trad. it. «*Essere' e 'avere' nelle loro funzioni linguistiche*», en *Problemi di linguistica generale*, a cargo de M. V. Giuliani, Milán, il Saggiatore, 1971, pp. 223-247. [Este artículo no está incluido]

- en la edición en castellano de *Problemas de lingüística general*].
- De Martino, Ernesto (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cargo de Clara Gallini, Turín, Einaudi, 2019.
- Heidegger, Martin (1981, curso de lecciones dictadas en Friburgo en el semestre estival de 1931), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Fráncfort, Vittorio Klostermann; ed. it. *Aristotele Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Milán, Mursia, 1992.
- (2002, apuntes del curso dictado en la universidad de Marburgo en 1924), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Fráncfort, Vittorio Klostermann; trad. it., a cargo de Giovanni Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Milán, Adelphi, 2017.
- Marx, Karl (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch*, Hamburgo, Verlag von Otto Meissner; trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*. Libro primo, Roma, Avanzini e Torraca Editori, 1965, 2 vols; trad. cast. *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro primero, a cargo de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, 3 vols.
- (1939-1941), *Grundrisse der politischen Ökonomie; trad. it. Lineamenti fondamentali dell'economia politica*, 2 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1968-1970; trad. cast. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, a cargo de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, cuarta edición corregida, 1973, 2 vols.
- Saussure, Ferdinand de (1916), *Cours de linguistique générale*, París, Payot; trad. it. *Corso di linguistica generale*, a cargo de Tullio De Mauro, Bari, Laterza, 1970; trad. cast. Curso de lingüística general, a cargo de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Virno, Paolo (1999), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Turín, Bollati Boringhieri; trad. cast. *El recuerdo del presente*, a cargo de Eduardo Sadier, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- (2013), *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Turín, Bollati Boringhieri.
- (2020), *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Turín, Bollati Boringhieri.
- Weil, Simone (1947), *La pesanteur et la grâce*, Librairie Plon,

- Paris; trad. it., ed. bilingüe, *L'ombra e la grazia*, introducción de Georges Hourdin, Milán, Bompiani, 2002; trad. cast. *La gravedad y la gracia*, a cargo de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 1994.
- (1950), *Attente de Dieu*, París, La Colombe-Ed. du Vieux Colombier; trad. it. *Attesa di Dio*, a cargo de Maria Concetta Sala, con un ensayo de Giancarlo Gaeta, Milán, Adelphi, 2008; trad. cast. *A la espera de Dios*, a cargo de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 1993.
- Winnicott, Donald W. (1971), *Playing and Reality*; trad. fr. *Jeu et réalité*, París, Gallimard, 1975; trad. cast. *Realidad y juego*, a cargo de Floreal Mazía, Buenos Aires, Gedisa, 1972.

