

*Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)*¹

José Luis PARDO
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

La voluntad de escapar de la llamada *Metafísica de la Presencia* se ha convertido en un tópico de la filosofía contemporánea. Sin embargo, tal tópico se relaciona a menudo con el primado de lo actual en el pensamiento antiguo, y con la correspondiente consideración de lo potencial como un modo imperfecto de la existencia. En el presente texto comenzamos por analizar la interpretación tradicional del fundamento de dicho primado en la filosofía de Aristóteles, que presenta una forma teológica. De acuerdo con lo anterior, exploramos en la segunda parte del artículo el modo en que los intentos, por parte del pensamiento moderno, tendentes a erigir un discurso ontológico liberado del primado de la actualidad, han conducido, en algunos casos, a una suerte de *Umkehrung* que desemboca en una *Metafísica de la Ausencia* que conserva la forma teológica y que defiende el primado de lo potencial, lo que resulta especialmente coherente con el *Imperium* de lo Virtual característico de las concepciones actuales del tiempo, el lenguaje y el ser y el poder. Finalmente, tratamos de presentar otra interpretación del primado de lo actual en la ética y la metafísica de Aristóteles, que podría caracterizar una filosofía

¹ El presente texto reproduce, prácticamente sin modificaciones, una intervención que tuvo lugar el 19 de Noviembre de 1999 en el ciclo *Bien y Verdad en tiempos de Nihilismo*, promovido por el Decanato de la Facultad de Filosofía de la UCM para auspiciar el encuentro de dicha Facultad con varios pensadores italianos. Además de manifestar mi agradecimiento por la invitación que dio origen a este escrito, me siento especialmente obligado con quienes en aquella ocasión se dignaron discutirlo conmigo –María José Callejo Hernanz, Eugenio Fernández García, Rafael Larrañeta, Juan Manuel Navarro Cordón, Franco Volpi–, haciendo observaciones que, si no están incorporadas al texto, sí que lo están tanto a mi memoria de los problemas suscitados como a mis intenciones de continuar desarrollándolos.

política capaz de soslayar la estéril alternativa *Presencia/Ausencia* en el discurso ontológico.

Abstract

The will to escape from the so called *Metaphysics of Presence* has become a topic in contemporary philosophy. However, this topic is often related to the primacy, in ancient thought, of the actual being, and the correlative evaluation of the potential as an imperfect way of existence. In this text we first analyze the traditional interpretation of the foundations of this primacy in Aristotle's philosophy, that exhibits a theological form. According to this we explore, in the second part of the article, how the efforts of modern thinkers to build an ontological discourse free from this primacy have produced, in some cases, a kind of *Umkehrung* resulting in a *Metaphysics of Absence* that preserves the theological form and results in a primacy of the potential, that is specifically consistent with the *Imperium* of the Virtual, very illustrative of nowadays conceptions of time, language, power and being. Finally, we essay to offer another interpretation of the primacy of the actual in Aristotle's Ethics and Metaphysics, which could identify a political philosophy capable to avoid the infertile alternative *Presence/Absence* in ontology.

1. De una atracción fatal

Las desventuras de la potencia: algo en este rótulo un poco extravagante suena de un modo parecido a aquel subtítulo del Marqués de Sade, *los infortunios de la virtud*, es decir, con un cierto aire de *fatalidad*. El cruel destino de la heroína de Sade consistía en que, cuanto más pretendía escapar del pecado, más profundamente se sumía en él. Aunque, en la narración de Sade, esta lógica tiene un relativo sabor a comicidad, parece ser la lógica misma de la tragedia, que alguien resumió, con mayor crueldad, en la fórmula *las buenas intenciones son forzosamente castigadas*, una fórmula cuya crueldad se deriva, sin duda, del *forzosamente*. Pues era este mismo alguien quien recordaba que en la frase con la que F.S. Fitzgerald comienza su relato *The Crack-up*, a saber, *toda vida es, por supuesto, un proceso de demolición*, toda la crueldad está condensada en el *por supuesto*. La *fatal necesidad* que se adivina en esas expresiones es parecida a la de aquel refrán oriental: *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir*, que fue objeto de un prolijo comen-

tario por parte de Rafael Sánchez Ferlosio (un comentario que procuraré tener presente a lo largo de estas líneas). Algo así parece sucederle a la categoría ontológica de *potencia*, que presentimos fatalmente destinada a la actualidad, es decir, a ese *modo de ser* que algunos consideran como la fatalidad misma de occidente. Fatalmente destinada al acto, las desventuras de la potencia consistirían en su caída en una trampa sin solución aparente: la potencia no puede sino tender al acto; caben, pues, dos opciones: que alcance la plena actualización, o que fracase en su intento y no lo consiga. Si logra su objetivo, se habrá negado a sí misma en cuanto potencia, al ser exhaustivamente agotada por la actualización, se habrá extinguido y disuelto en la presencia plena (lo que sería un modo de “morir de éxito” o de desventura afortunada); si, en cambio, su tendencia queda frustrada, quedará condenada a la infelicidad y a la insatisfacción, como un alma en pena a quien no se concede ni siquiera la paz del descanso eterno, como un reo retenido para siempre en el corredor de la muerte, la ejecución de cuya sentencia no queda nunca definitivamente derogada ni definitivamente cumplida (lo que sería un modo de “fracasar sin muerte” o de desventura desafortunada). La potencia es desventurada porque parece estar permanentemente *secuestrada* por el acto, que sólo la liberará *muerta*.

Se diría, entonces, que todas las desventuras de la potencia proceden del simple hecho de que *es potencia*, sólo potencia y no actualidad, es decir, del hecho de que no es todo lo que puede ser, de que le falta algo para ser plenamente lo que es. Tener potencias es, en este sentido, tener *un déficit de actualidad*, y estar abocado a hacer un esfuerzo por cubrir ese déficit, lo cual ya es en sí mismo una desventura. Se diría, igualmente, que la desventura originaria no es del acto ni de la potencia, sino que consiste en la escisión entre acto y potencia, es decir, en el hecho de que las cosas no sean plenamente lo que son. Pero –podría objetarse inmediatamente–, hablar así es presuponer, sin haberlo justificado de ninguna manera, lo que solemos llamar *el primado de la actualidad*, es decir, presuponer que lo actual es lo positivo y pleno y lo potencial lo negativo y deficitario, presuponer que la actualidad es el fundamento o la razón de ser de la potencialidad, cuando podría ser más bien al contrario. Claro que esto segundo –defender el primado de la potencia sobre el acto– implicaría, según suele entenderse, violentar nada menos que toda la filosofía occidental, empezando al menos por Aristóteles, y sustituir la llamada *metafísica de la presencia* (es decir, la metafísica que parece desprenderse del primado de lo actual) por una revolucionaria *metafísica de la ausencia* que renunciaría a tal primado y que, al contrario, manifestaría una preferencia notoria por lo potencial, lo posible, lo virtual o lo inactual, que inten-

taría colocar como fundamento –aunque fuera como fundamento por falta de fundamento, como *fundamento-en-falta*– con respecto a lo actual. Me gustaría, en las líneas que siguen, deshacer la posibilidad de esta oposición entre *metafísica de la ausencia* y *metafísica de la presencia* mostrando su perfecta equivalencia y sugerir, sin ninguna pretensión de originalidad (sino únicamente a fuerza de repetir cosas bien conocidas), *otra manera de interpretar el primado del acto sobre la potencia* que pudiera servir, precisamente, para escapar de esa alternativa.

2. El primado de la actualidad: una interpretación teológica

Formulemos de alguna manera, para empezar, el tan mentado *primado del acto sobre la potencia*, y hagámoslo de un modo que pueda considerarse en lo esencial fiel a Aristóteles, a quien no sería exagerado atribuir el haber usado, con cierta frecuencia, un principio que podría enunciarse así: *toda potencia implica actualidad, pero no a la inversa*.

A partir de esta desnuda formulación, puede procederse de muchas maneras, y quisiera en principio evidenciar una de ellas, la estrategia de lo que podría llamarse *la interpretación teológica del primado de la actualidad*. Aunque quizá decir “interpretación” no sea aquí demasiado adecuado, ya que parece tratarse, como se verá en seguida, de un intento de *fundamentación* teológica de dicho primado.

Si la fundamentación teológica se hace necesaria es ante todo porque el primado en cuestión no es susceptible de una justificación lógica ni tampoco física. Es cierto que el mismo Aristóteles lo presenta a veces con una argumentación aparentemente lógica, sosteniendo que el acto es anterior a la potencia *desde el punto de vista del concepto*, dado que el concepto de potencia presupone el de acto. En efecto, decimos que algo está en potencia en vista del acto del cual lo consideramos potencia y, en esa medida, la potencia implica el acto hasta el punto de que no es otra cosa más que un *acto implícito* o posible. Pero lo impecable de esta argumentación no elimina el hecho de que puede invertirse: aun admitiendo que el concepto de acto está implicado en el de potencia (y que la potencia no es más que un acto implícito), nada parece impedir un razonamiento de forma circular que sostuviese que también el concepto de acto presupone el de potencia, en la medida en que el acto sea pensado como una *potencia explícita* o realizada. Podríamos hablar, entonces, de una suerte de mutua implicación o de presuposición recíproca, pero en ningún caso (al menos en función de los motivos hasta aquí expues-

tos) de *prioridad*. Evidentemente, no es esto lo que Aristóteles quiere defender en todos los casos –porque él está vislumbrando un acto que no se ha generado por actualización de potencia alguna–, sino que, al contrario, presenta a menudo la potencia como una mera negatividad, una realidad que no tiene nada de positivo, que no es sino, como antes decíamos, *un déficit de actualidad*. En este sentido, acto y potencia no parecen diferir en naturaleza, sino únicamente en grado, siendo el acto nada más que el grado máximo de realización de la potencia, su culminación o su cumplimiento, y la potencia no otra cosa que un grado inferior de actualidad. *La potencia es lo que le falta a un ente para ser enteramente actual*. Pero, por mucho que postulemos que es esto lo que Aristóteles quiere defender en muchas ocasiones, y que es ello mismo lo que le lleva a formular ese principio según el cual *toda potencia implica actualidad, pero no a la inversa*, la argumentación lógica es completamente insuficiente para fundamentar esa fórmula. Ello se debe a que en ella parece adivinarse que la potencia es definida como una *tendencia a la actualización* (es decir que, a pesar de carecer de positividad, sirve de motivación a los entes –bajo la forma del apetito, del deseo, de la voluntad o del amor– para orientarles hacia la actualidad), y no es posible hablar de *motivaciones, inclinaciones o tendencias* en el terreno de la lógica.

El lugar de las tendencias –por ser principios de movimiento– parece ser, más bien, la física. Y, en efecto, los lectores escolásticos de Aristóteles no han cesado de recordarnos que *el movimiento es el paso de la potencia al acto*. Pero, por si la *Física* no fuera suficiente, la propia *Metafísica* de Aristóteles nos ilustra acerca del hecho de que el movimiento *es* una cierta imperfección. Y ello se debe, según el mismo Aristóteles, al carácter imperfecto de las potencias que operan como principio del movimiento. El término que utiliza aquí Aristóteles para decir “imperfecto” se dejaría también traducir afirmando que tales potencias están «separadas de su finalidad», es decir, que están separadas de su actualización o de su ejercicio pleno (que es su fin). Según uno de los ejemplos favoritos del Estagirita, uno no aprende y sabe al mismo tiempo, sino que, mientras está aprendiendo, no ha alcanzado aún el fin, permanece separado de sí mismo. Para alcanzar su fin, los entes físicos tienen que moverse y, para ello, necesitan que algo actual ejerza sobre ellos como motor y les haga «cambiar a lo contrario», es decir, que les aleje de sí mismos, que les haga dejar de ser lo que son para transformarlos en otra cosa. Esta pérdida de identidad es flagrante en las potencias físicas pasivas: llamar “potencia” a la posibilidad que tiene un bloque de piedra de convertirse en un *Hermes* es, sin duda, hablar de un modo muy vago, ya que la piedra no es en absoluto capaz de tal movimiento, sino que necesita un escultor y un largo

proceso que implica *esfuerzo* y *tiempo* para alcanzar una finalidad que sólo de un modo confuso e indeterminado podríamos declarar inscrita en su propia naturaleza. Se añade a esto el hecho, repetido constantemente por Aristóteles, de que «toda potencia es también potencia de lo contrario»: un hombre puede estar sano o estar enfermo (los entes contienen en potencia los contrarios), pero no puede estar enfermo y sano a la vez (actualmente), es decir, que incluso cuando está sano, conserva su potencia de enfermar, lo que significa que no es posible que todas las potencias se actualicen al mismo tiempo. Esto es una forma de constatar que *ningún ente físico puede ser del todo actual* o, lo que es lo mismo, que los entes conservan *un residuo inexhaustible de potencialidad* que nunca puede actualizarse por completo, un resto de indeterminación o de inactualidad irreductible a cuyo fundamento acaso no fuera del todo descabellado llamar *materia*. Desventurada potencia: llamada desde la eternidad a convertirse en acto, y condenada eternamente a permanecer «separada de su finalidad». Y ello por una *imperfección* de la propia naturaleza (he aquí una de esas ideas que despertarían la cólera de Spinoza). En este contexto, el dichoso *primado de la actualidad* que antes hemos formulado con el principio de que *toda potencia implica actualidad, pero no a la inversa*, no resulta solamente reversible (como ocurría desde un punto de vista lógico), sino literalmente invertido: aquí parece ocurrir que *toda actualidad implica potencialidad* (ya que ningún ente físico actual puede actualizar del todo sus potencias), *pero no a la inversa* (puesto que hay potencias –infinitas potencias– que nunca serán actualizadas). Y el mismo Aristóteles reconoce *el primado de la potencia* desde el punto de vista de la generación.

No susceptible, pues, de fundamentación lógica ni de fundamentación física, el primado de la actualidad sólo parece poder asentarse sobre un sustento teológico. Lo que encolerizaba a Spinoza al escuchar a quienes sostenían que había alguna “imperfección” en la naturaleza era, como él mismo explica en su célebre alegato contra el finalismo, que ello delataba que estaban observando la naturaleza *desde una perspectiva instrumental*, es decir, como medio para alcanzar un fin. Y esto es, sin duda, cierto del enfoque aristotélico, cuyo carácter teleológico es del todo indiscutible. Llamar imperfecta a la naturaleza –considerarla «separada de su finalidad»–, o llamar imperfectas a las potencias físicas y, en virtud de ello, juzgarlas desde la perspectiva del primado de la actualidad es, en efecto, algo que únicamente resulta posible si se presupone que ese *último acto* es el fin hacia el cual tienden. Dicho de un modo más claro: que *toda potencia implica actualidad, pero no a la inversa*, es algo que sólo parece poder ser cierto si se reconoce la exis-

tencia de una actualidad pura y sin residuo alguno de potencialidad (por tanto, sin materia), que está presupuesta por todo movimiento como su causa final, pero que por su parte no presupone en absoluto clase alguna de movimiento. El primado de la actualidad sobre la potencia parece equivaler, pues, al primado del primer motor sobre todos los móviles, puesto que la divinidad inmóvil produce –por mera *atracción intelectual*– todo movimiento y toda actualización, mientras que no implica movimiento alguno (pues ni siquiera lo conoce) ni ninguna actualización (pues carece de potencias de cualquier clase). La divinidad inmóvil, de la que Aristóteles declara que «no puede ser de otro modo», es decir, que no puede ser otra cosa que lo que es, porque toda su potencia está inmediata y eternamente convertida en acto, es esa presencia plena que cabe llamar *felicidad* porque en ella ha quedado abolida la desventura originaria, a saber, la distinción entre potencia y acto, que se ha resuelto, obviamente, en beneficio del acto. El modo en que un ente es todo lo que (se) puede ser consiste en que entiende todo lo que (se) puede entender, pues la del entendimiento es la única actividad cuya realización no requiere materia (el entendimiento capta «la forma sin la materia», y la materia es ese depósito de potencialidad inexhaustible que impide la actualización completa). Pero, al abolir la distinción entre potencia y acto, la divinidad inmóvil deroga también la distinción entre entendimiento posible o potencial y entendimiento agente o actual, y no lo hace a favor de una “indeterminación” en la que ambos se confundirían, sino que, dado que lo pasivo, potencial o posible no tiene ninguna realidad positiva, lo activo triunfa sobre lo pasivo (o lo actual sobre lo potencial) *activándolo, actualizándolo*. El entendimiento que entiende su propia intelección convierte toda inteligibilidad (todo aquello que es posible entender) en intelección en acto, y no es otra cosa más que esa intelección o esa actualidad activa de la intuición intelectual. En definitiva, el primado de la actualidad sobre la potencia parece ser el primado de dios sobre el mundo y, de paso, el de la teoría sobre la práctica.

Desde este punto de vista, como he dicho, la potencia aparece como algo particularmente desventurado: está destinada a un fin final que se encuentra más allá de su alcance. Sin embargo, la potencia, al menos mientras esté sometida a ese primado, *no puede dejar de esforzarse por alcanzar ese fin* (y en eso radica, quizá, su desdicha: prefiere ser voluntad de nada que nada de voluntad). Y no puede dejar de esforzarse porque, en ese esfuerzo, un ente como el hombre se juega nada menos que la verdad y la libertad, es decir, sus propias posibilidades de conocimiento y de acción. Ya no es a Aristóteles a quien podemos invocar como testigo de esta apuesta, sino desde luego a Descartes, que cifra en el control racional de las pasiones –es decir, en la con-

versión en actividad espontánea de aquello que sólo es afectividad pasiva— las posibilidades del hombre para desarrollar (actualizar) esos “gérmenes” que la naturaleza ha impreso en su mente en forma de ideas innatas (es decir, verdades potenciales), y que entiende por *claridad y distinción* algo que es casi sinónimo de *actualidad* (cuando la existencia está clara y distintamente implicada en un concepto, el objeto de ese concepto existe, es decir, el paso de la potencia al acto se ha convertido en el paso de la esencia a la existencia). O a Leibniz, para quien la tarea cognoscitiva del hombre en el mundo consiste en *desplegar todo lo posible* la infinitud del mundo plegada en la zona de oscuridad y confusión de las mónadas, ampliando así el dominio de lo claro y distinto y aumentando por tanto el conocimiento. La esencia de las sustancias creadas aparece nítidamente como un *poder ser* sólo parcialmente actual, pero dotado de una permanente tendencia hacia la actualización (desde la dinámica de las fuerzas hasta los fines de la razón). Y, en ambos casos, la divinidad (como modelo de una claridad y una distinción absolutas) sigue siendo el fin final que orienta la acción moral e intelectual. No menos evidente es el caso de Spinoza, que explica la producción de *ideas adecuadas* (es decir, verdaderas) mediante el esfuerzo —el *conatus*— por convertir las afecciones pasivas en afecciones activas, y estas últimas en acciones, es decir, un esfuerzo por padecer cada vez menos y actuar cada vez más, por actualizar toda la potencia implícita del *conatus* obteniendo así una suerte de *incremento ontológico* o de *crecimiento de la esencia*, que la alegría sanciona, y que lleva aparejado un progreso intelectual del conocimiento y un progreso práctico de la libertad (la libertad concebida del único modo que puede concebirse en este escenario, es decir, como *libre curso de la necesidad*, o actualización irrestricta de la potencia). Como para certificar el modo en que esta filosofía que dice aborrecer las causas finales se concilia con ese fin final establecido como actualización exhaustiva de la potencia por vía intelectual (es decir, la divinidad enteramente actual o la presencia plena de la ilimitada vida teórica), el Libro V de la *Ética*, titulado *Acerca de la potencia intelectual, o de la libertad humana*, no conforme con haber reducido la afectividad del *conatus* «a una mínima parte del alma», da un paso más allá y, dando por concluido «todo lo que respecta a la vida presente», dedica las proposiciones siguientes a hablar del alma «independientemente de su relación con el cuerpo» (es decir, que Spinoza se desprende del cuerpo como Aristóteles se desprendía de la materia), para alcanzar así «el tercer género de conocimiento», esa intuición intelectual en donde la potencia de pensar está toda ella actualizada, y para hacerlo de acuerdo con una orientación inequívoca: el *amor intelectual hacia dios*. No es preciso, seguramente, insistir en la continuidad

de este modelo de activación de la potencia hasta la cima de la intuición intelectual (es decir, de la obtención de la perfecta identidad actual por actualización de toda potencia), en los intentos de Schelling por superar la escisión kantiana entre el entendimiento y la sensibilidad, en la hegeliana *negación de la negación* o incluso en la producción nietzscheana de una *voluntad de potencia afirmativa*, es decir, de un ente superior al hombre en el cual las fuerzas reactivas se encuentren enteramente sometidas al imperio de las fuerzas activas.

2.2. Interludio: el primado de la potencia o la realidad virtual

Parece que, entonces, deberíamos concluir de una forma parecida a esta: si la desventura de la potencia consiste en no poder alcanzar su fin (la actualización), con el cual, sin embargo, la metafísica de la presencia —una metafísica claramente *reformista*, por utilizar la distinción de Strawson— la habría ilusionado merced a un desmesurado optimismo de la voluntad (haciéndola creer que el hombre podría *esforzarse* lo suficiente como para inmortalizarse o divinizarse), la modernidad —si acaso este ambiguo vocablo pudiera resumirse en la manida consigna de *la muerte de dios*— habría venido a producir *la gran desilusión*, no por hacer a la potencia consciente de la pequeñez de sus medios comparados con la inmensidad del fin que persigue (pues la potencia estaba, en cierto modo, acostumbrada a asumir la vanidad de sus esfuerzos con relativa dignidad), sino por haber convertido el fin final en una Ilusión y, de ese modo, haber hecho perder a la potencia todas sus *ilusiones* tanto en el terreno de la verdad como en el de la libertad, tanto en el del conocimiento como en el de la acción. Y ello haría de la modernidad una época particularmente *desencantada* y, en ese sentido, *nihilista*, desprovista de finalidad, una época en que tanto la verdad como la libertad tienden a convertirse en simulacros.

Y este tipo de análisis (posmoderno, antimoderno o, en cualquier caso, no demasiado satisfecho de la modernidad), este tipo de interpretación de la *muerte de dios* es el origen de lo que antes llamé *la metafísica de la ausencia*, cuyo argumento vendría a ser más o menos el siguiente: cuando la inercia sustituye al primer motor (o, como quizás habría que decir mejor: cuando lo desaloja), la potencia queda abandonada a sí misma, convertida en un movimiento sin fin (es decir, puramente mecánico), en un apetito insaciable que sólo se alimenta de sí mismo, en un deseo que ya no es anhelo de un objeto sino dinámica ilimitada y vacía que ningún objeto puede satisfacer (y que avanza de frustración en frustración hasta ocupar el mundo, siempre con la

expectativa de una “próxima vez” perpetuamente desplazada, al no tener fin final alguno con respecto al cual considerarse exitosa o fracasada). Este reinado de la potencia y de la inactualidad sería el reinado de la indeterminación, de la materia amorfa que el intercambio generalizado torna universalmente equivalente y la tecnología hipertrofiada convierte en cuerpo infinitamente moldeable, domesticable y manipulable a voluntad, pero a una voluntad que no sería ya sino voluntad de voluntad, que inhibe toda actualidad y toda acción, que conseguiría que el amor se trocase en autoconsumo animal y violento. Sin un dios inmóvil que señale un fin al movimiento y un límite a la potencia, la actualidad pierde su primado y la realidad toda se convierte en realidad potencial o virtual, es decir, sólo potencial o virtualmente real, acumulación infinita de potencia (económica, militar, cibernética) inauténtica e insportablemente banal (si todo el dinero potencial que circula en el *mercado continuo* se hiciese efectivo, los sistemas monetarios explotarían, si toda la potencia militar de destrucción se ejecutase, la vida en el planeta desaparecería por completo, si toda la información virtual que circula en las redes telemáticas fuese volcada de una vez, la capacidad de todos los ordenadores resultaría sobrepasada). La metafísica de la presencia, convertida en ilusoria por la *muerte de dios*, tiene que ceder el paso a una metafísica de la ausencia —esta vez sí, completamente descriptiva y sin ambiciones reformistas—, perfectamente adaptada a un mundo en donde ya *no hay nada* (actual). Si el *ideal* de la metafísica de la presencia era la *intuición intelectual*, es decir, un entendimiento que se convierte inmediatamente en su objeto, un significante que se convierte inmediatamente en su significado, un concepto que se convierte inmediatamente en intuición de sí mismo (haciendo, por tanto, innecesario todo juicio), este ideal de inmediatez habría sido sustituido en la metafísica de la ausencia por un *material* de mediación interminable que impide al entendimiento llegar a alcanzar objeto alguno, que hace que el significado de todo significante quede suspendido *sine die* y que ningún concepto pueda encontrar una intuición con la cual enlazarse (haciendo, por tanto, imposible todo juicio). En este mundo en donde toda actualidad habría quedado suspendida o interrumpida, sólo reinaría ese poder desnudo y microfísico que se resiste a actualizarse porque sabe (lo ha aprendido de la larga historia de la metafísica de la presencia) *que su actualización sería su final*. Y si las metafísicas de la presencia exhortaban al hombre a hacer un *esfuerzo de voluntad* para actualizar su potencia en dirección al fin final, las metafísicas de la ausencia le requieren más bien para que cese en sus esfuerzos, le invitan a ceder, a deponer su voluntad (mejor nada de voluntad que voluntad de nada), a dejarse quebrar, a darse por vencido, a debilitarse en su subjetividad hasta

el *abandono*.

Este imperio de lo virtual puede observarse como un nuevo paraíso o como un nuevo infierno (y hay, sin duda, metafísicas de la ausencia de ambos colores). Pero esta potencia aniquiladora es, en cualquier caso, el imperio del mal, porque en su seno el Bien (es decir, el fin final que nos libraría de la instrumentalización total) se ha desvanecido, ha desaparecido de escena para ir a refugiarse en el dominio (vacío) de la privacidad. A quienes gozan de un relativo bienestar privado, y en general a quienes viven entre las ruinas de la actualidad residual (los monumentos arqueológicos de la época de la metafísica de la presencia), las metafísicas de la ausencia se complacen en recordarles que su tranquilidad es ilusoria, que su actualidad es meramente potencial, y que la superpotencia nihilista puede en cualquier momento terminar con sus ilusiones. Y a todos aquellos que pretenden combatir el nihilismo por medios reformistas, igualmente desde las ruinas de las metafísicas de la presencia, les recuerdan también que sus supuestas resistencias y sus esfuerzos de voluntad no son más que los puntos de apoyo que el nihilismo de la potencia indeterminada utiliza para progresar cada vez más lejos: *sus buenas intenciones serán forzosamente castigadas*. En tales condiciones, las metafísicas de la ausencia sólo pueden simpatizar con aquellos combates que estén de antemano condenados a la derrota (es decir, que no sean combates por la actualización de la potencia, puesto que no harían sino reverdecer las ya caducas huestes de la demasiado humana metafísica de la presencia,) y que se presenten, no sólo como causas perdidas, sino como *causas divinas* –guerras santas–, como violencia sagrada ejercida en nombre de una actualidad irreductible (una actualidad que nunca fue potencia, que nunca tuvo potencia, que no es el resultado de ninguna actualización) y que, dado que la retirada del dios inmóvil fue lo que dio rienda suelta a la potencia, repongan en su lugar a la divinidad destronada como único freno posible contra la indómita extensión nihilista de la potencia. Los motivos de esta complicidad de los metafísicos de la ausencia con las guerras santas en nombre de la identidad divina y de la tierra sagrada no son, ciertamente, éticos (ellos saben bien que comportan acciones censurables y atroces), sino más bien estéticos: les parecen *excepciones de una conmovedora belleza*, ocasiones singulares en las que el fin final, obligado por la modernidad a recluirse en la privacidad para no estorbar el ilimitado despliegue de la inactualidad omnipotente, escapa heroicamente de su prisión para salir al paso a la infernal virtualidad y gozar de un momento de gloria antes de ser devorado por ella. Son como islas de autenticidad en el desierto de lo inauténtico.

Poco hay que decir, pues, para certificar que la metafísica de la ausencia

depende, al menos tanto como la metafísica de la presencia, de la *interpretación teológica del primado de la actualidad*. Por ello suele rechazar la idea de una *muerte de dios* y sustituirla por la de su ausencia o su ocultación. En efecto, la separación del entendimiento y la voluntad divinos (cuya unidad, sin embargo, habrían entrevisto, según Spinoza, algunos teólogos hebreos «como a través de la niebla») es precisa desde el momento en que el entendimiento de dios actualiza al mismo tiempo (es decir, más allá del tiempo) todos los posibles. La omnipotencia divina significa entonces que el dios *puede incluso lo imposible* (y de ahí la posibilidad del *milagro*), ya que tiene que descender al abismo de lo No-Ente (con mayúsculas) para extraer de allí la entidad. Así las cosas, la potencia divina no puede estar, como lo estaba la del motor inmóvil de Aristóteles, eternamente actualizada, porque si lo estuviera (si un dios hiciese ser a todos los posibles al mismo tiempo y en el mismo sentido, si desplegase totalmente su potencia hasta lo imposible) el mundo mismo se convertiría en nada (ya que el dios puede también querer que el mundo no haya existido y, aunque pocos teólogos admitirían esto de buen grado, debe incluso llegar a poder querer no haber existido, a poder abismarse totalmente en la nada). El total despliegue de su potencia sólo puede ser un hecho excepcional ya que, en el caso de convertirse en habitual, el dios instauraría una suerte de *estado de excepción* equivalente a la abolición de toda ley. Ahora bien, si el dios *puede* abolir toda ley (tanto de la naturaleza como de la Ciudad), entonces, incluso aunque no ejerza actualmente esa potencia, *toda ley está potencialmente abolida*. Es pues, este un dios al que todo –incluso lo imposible, incluso la nada– le está permitido, al que le sobra potencia para abrasar al mundo. Lo que implica que el mundo sólo es posible porque el dios *retiene* parte de su *potentia absoluta*, porque reprime parcialmente el poder infinito de su voluntad y prefiere abismarse en la nada, ocultarse, ausentarse. Precisamente por ello, su poder es el de una soberanía impune e inmune que es capaz de todo, es decir, que es incluso *capaz de nada*.

Insistamos en esto: la existencia del mundo –es decir, del orden *regular* o habitual del mundo, el de las leyes de la naturaleza y el de las leyes de la Ciudad– sólo es posible merced a una cierta *retirada* de la potencia divina, que *deja ser* al mundo, que renuncia al ejercicio de toda su actualidad. Pudiendo abolir la existencia del mundo, transgredir sus leyes, cambiar el pasado y el futuro o modificar el curso de los astros, *tolera* en cambio que el mundo sea como es, *deja ser* al pasado como fue y al futuro como será, *funda, con su abandono, la posibilidad misma de una existencia física y política*. Pero al decir que “funda la posibilidad” de la Naturaleza y de la Ciudad

decimos también que convierte a ambas en algo meramente posible o inactual. Al hacer depender la Ciudad de la omnipotencia de una soberanía precivil, aunque sea en la forma del abandono o de la suspensión, la Ciudad ya sólo es Ciudad... potencialmente. *Podría* ser Ciudad real y actual en el caso de que la amenaza que se cierne sobre ella desapareciese, pero, en la medida en que depende de ese poder supra-civil que es tanto más eficaz cuanto menos presente y menos actual, es decir, cuanto más *virtual*, en esa medida no puede realizar esa potencia. He aquí, pues, el imprevisible triunfo de la potencia sobre el acto. La potencia ha terminado por descubrir que *su única oportunidad de liberarse del oprimente yugo de la actualidad que la tenía sometida a su superioridad jerárquica no consistía en multiplicar sus esfuerzos para convertirse ella misma en acto sino, al contrario, en abandonar completamente su vocación de actualidad, en dejar de tender al acto y, de ese modo, erosionar toda actualidad potencializándola*. La potencia alcanza, así, el llamado *punto de no-retorno*: ahora su acumulación (en términos de potencia económica, militar o tecnológica) es *tan inmensa* que tiene que quedar permanentemente suspendida porque, si se actualizase, destruiría el mundo (y, de este modo, el primado de dios sobre el mundo –aunque sea a modo de dios ausente– queda asegurado). Como si ya no hubiese hombres sanos, sino únicamente enfermos potenciales, ni estatuas de *Hermes*, sino únicamente bloques de granito potencialmente esculpibles.

En términos políticos, esto supone convertir a la Ciudad en el efecto (óptico) de una violencia pre-política y soberana, de un acto de violencia transgresora (un acto que *deja ser* a la ley solamente para poder mantener sobre ella la amenaza constante de su potencia de transgresión). Si fuera cierto que la Ciudad está edificada sobre estos fundamentos, entonces, efectivamente, la Ciudad sería una ficción (y la política una farsa): no habría más realidad que la violencia sagrada de una potencia pre-política, y la política sería el espejismo que padecen los dominados como consecuencia de los períodos en los cuales la potencia soberana permanece *suspendida*; lo único real sería el estado de excepción, él sería el único poder fáctico, aunque no sea –o acaso precisamente porque no es– legítimable, y la normalidad (y su presunta o aparente legitimidad) únicamente una ilusión óptica mantenida de buena fe por los más ingenuos y de mala fe por quienes se aprovechan perversamente de su carácter ficticio. Porque la Ciudad quedaría para siempre pendiente y dependiente de la violencia soberana que la ha fundado y que en cualquier momento puede destruirla, siendo el pacto social no otra cosa que la coartada para continuar la guerra por otros medios. La violencia excepcional sería, entonces, el *poder constituyente* que se oculta tras la ensoñación de los *pode-*

res constituidos. Esta *ausencia eficaz* es el estado de terror potencial o la guerra virtual. Es una potencia que, salvo excepciones, no arrasa efectivamente la Ciudad (como *podría* hacerlo), pero que deniega constantemente el poder civil (convirtiéndolo, repitámoslo, en una ficción), que se complace –retirándose de la presencia– en mantener la (apariencia) de ley sólo para poder mejor transgredirla. El poder de esta potencia radica precisamente en que no se declara, en que no es declarable, en que no se actualiza ni se realiza y, por tanto, ejerce su poder (siempre inactual) como un fantasma, desde una inactualidad que, al negar su propia negatividad, “da lugar a la actualidad”, es decir, produce efectos *positivos*, pero al mismo tiempo corroe esa positividad convirtiéndola en mera “realidad virtual”.

3. El primado de la actualidad: una interpretación política

Señalemos, entonces, para terminar, cuál es esa *otra interpretación del primado de la actualidad* que permitiría escapar de la *terrible alternativa* que parece obligarnos a optar entre un acto que aniquila toda potencia y una potencia que suspende toda actualidad. Y hagámoslo recuperando aquel punto en el cual aludíamos a la idea aristotélica que declara, para disgusto de Spinoza, que la naturaleza es *imperfecta*. Pues este no es, ni mucho menos, el fin de la cuestión. Porque, como es bien sabido, esa *imperfección* de la naturaleza (el no ser enteramente adecuada desde el punto de vista de los fines perseguidos por el hombre) puede ser *suplida* por el hombre, que es, después de todo, quien la considera imperfecta desde su perspectiva instrumental. Y ese *perfeccionamiento* de la potencia del cual la naturaleza no es capaz por sí misma es exactamente la *técnica*² (que desde ese momento sella su vínculo con la potencia). Dado que se produce desde una óptica instrumental, la técnica tiene que aparecer como una actividad en sí misma instrumental o servil, que sirve justamente para actualizar esas potencias que pueden ser (actuales) y que también pueden no serlo (es decir, sirve para actualizar lo que la naturaleza deja en la indeterminada potencialidad de la materia). En muchas ocasiones Aristóteles considera esta actividad –la técnica– como infra-humana o pre-humana, lo que suele dar ocasión para señalar el carácter de *instrumentos* que tenían para los *varones adultos libres* de la Antigüedad griega los esclavos y asalariados. Pero, aunque esta observación sociológica sea sin duda pertinente, la posición de Aristóteles expresa otra

² (*Física*, 199 a 15-17).

cosa que un simple privilegio de clase. Considerar “pre-humana” la actividad técnica significa más bien considerar que la técnica es uno de los requisitos indispensables para la existencia humana y que, por tanto, en cierto modo, *precede al hombre mismo* en el sentido de que la existencia propiamente humana es una existencia que *resulta* de la técnica (es decir, del proceso de transformación de la naturaleza para adaptarse a ella) y no al revés. Sólo hay hombres (no bestias, no dioses) *en la Ciudad*, y la Ciudad es justamente *la naturaleza transformada o perfeccionada por la técnica*. No hay un “antes” de la técnica porque no hay un “antes” de la Ciudad (sino que ésta precede al individuo). La técnica es una actividad pre-humana porque quienes la ejercen (sean o no ciudadanos libres) se ocupan de *crear las condiciones necesarias* en que ellos mismos pueden vivir como hombres. Pero la técnica –y, por tanto, la “imperfección de la naturaleza” y, por tanto, la distinción de acto y potencia– no es en absoluto un obstáculo para el conocimiento de la naturaleza sino, al contrario, *su condición de posibilidad*. Por decirlo de este modo: no hay algo llamado “naturaleza”, que luego el hombre transformaría en aras de su adaptación, sino que el único acceso que tenemos a la naturaleza depende de la capacidad técnica de la que, en cada momento, disponemos para transformarla. Al menos mientras dure este proceso de adaptación (es decir, al menos mientras dure el hombre), la pregunta acerca de *qué es la naturaleza*, si por ella entendemos una interrogación acerca de la naturaleza *al margen de toda perspectiva técnica o instrumental*, es una pregunta que no tiene respuesta, porque su respuesta se situaría más allá de las posibilidades de conocimiento objetivo.

Este es el motivo de que la técnica sea ella misma una actividad instrumental y servil, hasta cierto punto indiferente, en la cual «no hay que elegir» (no está en nuestra elección no ser técnicos, como no lo está ser bestias o dioses), y una actividad cuyos productos no son ellos mismos fines en el sentido riguroso del término, sino que se destinan a una finalidad jerárquicamente superior, la *práxis*. Aunque “en cuanto a la generación” la técnica sea anterior a la Ciudad (como la potencia lo es al acto), “en cuanto al concepto” la Ciudad es anterior a la técnica (como el acto a la potencia), porque es la Ciudad quien pone los fines y la técnica quien pone los medios. En otras palabras, si las potencias físicas son “imperfectas” y la técnica las “perfecciona”, el “resultado” de tal actividad técnica es la *potencia perfecta*, es decir, la potencia activa o plenamente poseída que es propia de la acción humana en la *polis*. No es actualidad *pura*, como la de la divinidad inmóvil, pero tampoco es la pura pasividad de lo material. Mientras el bloque de piedra *puede* ser un *Hermes* en un sentido sólo pasivo (no *posee* la potencia de hacerse un

Hermes, sino de *ser hecho un Hermes*), el escultor está en plena posesión de su facultad de esculpir incluso cuando no la ejerce actualmente (porque puede hacerlo en cualquier momento y a voluntad, siempre que no haya impedimentos externos) y, cuando la actualice, no estará –como el bloque de piedra cuando empieza a ser esculpido– convirtiéndose en otra cosa que lo que es, sino que estará haciendo, según la tan citada expresión del tratado *Acerca del alma*, «un progreso hacia sí mismo» (417b). En este sentido, la política –y, por tanto, la “imperfección de la naturaleza” y, por tanto, de nuevo, la distinción entre acto y potencia– no es un obstáculo para la acción humana ni una restricción de la libertad sino, al contrario, *su condición de posibilidad*. No existe nada parecido a una “naturaleza humana” *salvaje*, que la Ciudad amansaría para conseguir su adaptación, sino que el proceso mismo por el cual el hombre transforma la naturaleza para adaptarse a ella es el proceso por el cual transforma su propia naturaleza para adaptarla a la Ciudad (y, en esa medida, transforma la Ciudad misma): el único acceso que tenemos a lo que sea la naturaleza humana depende de la capacidad política que, en cada momento, tenemos para modificarla. Y, mientras haya hombres, la pregunta acerca de *qué es la naturaleza humana*, si por ella entendemos una indagación acerca de la naturaleza humana *al margen de su existencia política*, es una pregunta que debe quedar sin respuesta, porque su respuesta se sitúa más allá de las posibilidades de la racionalidad práctica.

Es digno de nota, sin embargo, que este tipo de potencia activa, propia de la praxis civil, no se define por la actualización exhaustiva de la potencia pasiva o por el agotamiento de las posibilidades o por su extinción. Según la muy divulgada doctrina aristotélica de la virtud de la *Ética a Nicómaco*, se llama *potencia* (obviamente, pasiva) a aquello en virtud de lo cual nos afectan las pasiones, es decir, a nuestra *afectividad* o capacidad de ser afectados de placer o de dolor. Esa capacidad que, según un pasaje no menos célebre de la *Política*, compartimos con los animales y gracias a la cual tenemos voz. La virtud no es la exhaución absoluta de la pasividad en actividad (es decir, no es la conversión exhaustiva de la potencia de padecer en potencia de actuar, la total transformación de lo posible en real), sino la *elección* de un *grado de potencia*. Y, aunque la actividad sea «más preferible» (preferible, evidentemente, a la pasividad), la elección es «más digna», según leemos también en la *Ética a Nicómaco* (1228 a 1 ss.). Y la elección es, según la *Ética a Eudemo*, el *principio de la praxis* (*Ética a Eudemo*, 1227 b 33).

Esta elección, pues, aun siendo un *hábito* (y no resulta nada fácil interpretar lo que en este contexto puede significar “hábito”), es un *hábito electivo*, lo que la contrapone al tipo de rutina no selectiva que caracteriza a la acti-

vidad técnica. La elección se hace, en fin, *según el lógos*. Habitualmente entendemos por ello: “de acuerdo con la razón”, y sin duda es una interpretación correcta, pero la ocasión nos permite notar que la correlación entre la *capacidad de ser afectados por pasiones placenteras o dolorosas* y el *lógos* que elige la medida de la acción consecuente presenta un paralelismo notorio con la correlación establecida, en el aludido pasaje de la *Política*, entre la *phoné* y el *lógos*, pasaje en el cual *lógos* suele traducirse por *palabra*, ese tipo de palabra capaz de deliberar acerca de lo justo y lo injusto, de lo adecuado y lo inconveniente, es decir, una palabra eminentemente *práctica*. Ahora bien, ¿en qué sentido tendría la palabra capacidad de elegir, de seleccionar un grado de potencia? La *voz* animal expresa, sin duda, un placer o un dolor, como también lo hace la voz humana: el grito, el susurro, el suspiro, el gemido, incluso el gesto. Nada nos parece, en efecto, más íntimo que esas expresiones. Sin embargo, ¿cuál es el *significado* de un grito, de un susurro, de un suspiro, de un gemido o de un gesto? Para nosotros, estas expresiones aparecen cargadas de una intensidad enorme de sentido, pero de sentido connotativo, de sentido *implícito*. Es decir, que *pueden* significar muchas cosas (no cualquier cosa, por cierto, pero sí una inanalizable gama de cosas entre los dos extremos de una horquilla muy amplia), y de hecho significan muchas cosas... *potencialmente*. En el caso del animal o del niño que no posee el lenguaje, esas potencias permanecen necesariamente en lo indeterminado de la voz, sin posibilidad alguna de actualización segura. De hecho, el problema –el problema de interpretar esas voces– es que significan *a la vez* todo lo que *pueden* significar, y eso, como en el caso del sofista que quiere que las palabras que dice tengan todas las acepciones posibles *al mismo tiempo y en el mismo sentido*, como en el caso de las potencias contrarias que quieren actualizarse a la vez, eso es precisamente lo que les priva de significado. Tienen *tanto sentido* (tanta potencia) que no tienen *ningún significado* (ninguna actualidad). Pero el adulto que se ve afectado por tales o cuales pasiones, tiene que *elegir una palabra* para decirlas, *la mejor palabra*, *la más justa*, tiene que *medir sus palabras para regular la potencia de las emociones*. No es que elija esa palabra justa porque es un adulto (interpretar lo que dice Aristóteles en este sentido da la impresión de que su argumento es circular y carece de universalidad), sino que es precisamente esa elección lo que hace de él un adulto, lo que le hace hombre. Porque esa palabra sí que tendrá un significado explícito y actual, que es todo el significado que una palabra puede tener: *un* significado actual y explícito *cada vez*. Esta es, en verdad, *la virtud del lógos*: su poder (su potencia activa) para seleccionar un significado actual de entre todos los sentidos implícitamente posibles de la voz, su

capacidad para seleccionar el mejor grado de la potencia pasiva, un poder que, al mismo tiempo que *limita* la potencia de las pasiones, la *realiza*. Y sólo entonces, cuando haya convertido en palabra explícita aquella voz que –incluso para su portador– no es otra cosa que una carga indecible de connotaciones o sentidos implícitos, sólo entonces habrá sentido *algo y no más bien nada* (es decir, y no más bien *todo*), sólo entonces habrá quedado *decidido* –en la acción, porque decir es, por supuesto, actuar– lo que sentía. Por eso insiste Aristóteles, en la *Ética a Eudemo*, en que no se ha de atribuir la *práxis* a los niños ni a los animales, *sino al hombre que actúa mediante el lógos, mediante la palabra* (1224 a 25-30).

Actuar mediante la palabra es, por cierto, lo propio de la vida civil. Sin embargo, esta expresión –*actuar mediante la palabra*– parece sugerir que la palabra práctico-civil es la palabra *eficaz*, ese tipo de palabra que hoy llamaríamos *performativa* o *ilocutoria*, la palabra que *hace lo que dice*, y que parece ser el rasgo distintivo del ejercicio del poder político. Pero, ¿en qué sentido se dice *eficaz* la palabra pública, y de dónde le viene su eficacia?. Hay, en efecto, un tipo de *palabra eficaz* que se caracteriza por la *inmediatez* entre el signifiante y el significado, una palabra que, de hecho, parece *borrar* esa diferencia, y que es, por ejemplo, la *palabra divina* evocada por Parménides en el *Poema* cuando describe la lengua de los inmortales. Es ese tipo de palabra que diciendo “Llueve” hace llover, y que puede matar con sólo decir “Muera”, es decir, una palabra cuya *potencia* se convierte completa e inmediatamente en *acto*, esa palabra cuyo único reflejo adecuado es, precisamente, la palabra inspirada de los poetas. Tal es, en efecto, una forma de *actuar mediante la palabra*, aquella forma que es característica de la soberanía arcaica que la Ciudad griega rememora en forma de leyendas, y con respecto a la cual expresa también su terror en la amenaza de la tiranía escenificada en el drama–pues los deseos del tirano son, en verdad, órdenes. Es la palabra de Edipo, el tirano, capaz de hacer cesar la peste en Tebas y capaz de desatlarla, la palabra que sólo con ser pronunciada *realiza* inmediatamente lo que dice, *agotando todas sus posibilidades al mismo tiempo*, es decir, justamente ese tipo de palabra que Aristóteles declara *imposible* o, aún mejor, *impotente* (*adýnaton*), no por falta sino por *exceso* de potencia, por querer decirse en todos los sentidos posibles a la vez, por querer agotar de un solo golpe de voz toda su potencia. No hay manera más clara de decir que esa palabra divina o tiránica es imposible *en la Polis*, es decir, allí donde hay una *práxis* reglada por el *lógos*, donde se “actúa mediante la palabra”. Lo que prueba que “actuar mediante la palabra”, en la Ciudad, no puede significar ese tipo de “acción directa” que sólo es posible *fuera de la Ciudad*, allí donde

toda palabra es explícita, donde sólo hay actualidad inmediata (como sucede entre los inmortales) o donde toda palabra es implícita, donde sólo hay potencialidad indeterminada (como sucede entre las bestias), es decir, donde las palabras no tienen realmente significado.

Para que una palabra llegue a significar algo, acaba de decir Aristóteles, es preciso que *uno mismo* le reconozca ese significado y que se lo reconozca también *el otro*. Actuar mediante la palabra —es decir, que la palabra sea, ella misma, acción— requiere, según decíamos, elegir, de entre las posibilidades implícitas en la potencia afectada por pasiones, una, la mejor, como significado actual o sentido recto. Pero decir que esa es la función del *lógos* no parece aclarar gran cosa cuál es el *criterio de selección* que permite llamar *excelente* a la elección virtuosa. Y ello sucede porque el criterio no es otro que el *lógos* mismo. Si este argumento nos parece aporético o circular es porque, como frecuentemente nos recrimina Hannah Arendt, tendemos a imaginarnos la escena de la “elección” como el gabinete privado de una atormentada conciencia solipsista y muda. Pero Aristóteles acaba de recordarnos que el *lógos* está en su elemento únicamente en la Ciudad, en la *deliberación racional* y pública acerca de lo justo y lo injusto, lo adecuado y lo inconveniente. La elección es *lógica* porque es una elección deliberada en el espacio público de la Ciudad, porque esa palabra que yo elijo para decir algo a partir de lo que siento significa algo para otro. Más claramente: la *potencia* (pasiva) de padecer tales o cuales pasiones sólo se *actualiza* en la Ciudad cuando se convierte en *derecho*, el derecho «a participar en la función deliberativa o judicial de la Ciudad» que Aristóteles considera como el rasgo definitorio del ciudadano (*Política*, 1275 b 17-21). Es decir, que la “eficacia” de la palabra práctica de la vida civil no procede exclusivamente de la “fuerza de la palabra”, sino de la *legitimación pública del significado*³. *Una legitimación que sólo se puede obtener en la Ciudad, porque sólo puede proceder de un igual (en derechos), razón por la cual es imposible hablar actuar mediante el lógos, razonar— con las bestias, con los dioses o con los tiranos, y razón por la cual el poder del tirano no puede ser nunca un poder civil o, dicho de otro modo,*

³ El redescubrimiento, en el siglo xx, de las llamadas *oraciones performativas*, debido a los notables trabajos de J.L. Austin, pudo, en efecto suscitar la ilusión (tempranamente denunciada por Pierre Bourdieu) de que había *un cierto tipo de palabras* que poseían una fuerza capaz de convertirse por sí solas en *acciones*. Así, su discípulo J.R. Searle llegó a sugerir que había un modo de “superar” la llamada *falacia naturalista* y de conseguir una transición *deductiva* del *es* al *debe*. Sugería Searle que si alguien pronuncia la oración (1) *Prometo llevarte a París*, entonces, dado que decir “Yo prometo” es hacer una promesa, puede lógicamente seguirse de ahí la oración (2) *Debo llevarte a París*. En un escrito que constituye toda una lección de teoría de la argumentación, Oswald Ducrot demostró que sólo es posible dedu-

no puede nunca ser un poder legítimo, ya que por su propia naturaleza excluye la posibilidad de reconocer a los súbditos la igualdad –la igualdad del derecho a la palabra, la igualdad de actuar mediante la palabra– de donde podría proceder tal legitimación. La *eficacia* de la palabra civil no es del tipo de la “ejecución automática” de una potencia que se convierte inmediatamente en acto, sino del tipo de un derecho –el derecho a decir algo– que sólo es efectivamente poseído si es reconocido por otro que, en consecuencia, se obliga (racional y deliberativamente) a respetarlo. No hay, pues, *nada* (nada de lo que puede existir en la ciudad, es decir, nada de lo que puede ser objetivamente conocido de la naturaleza en general o de la naturaleza humana) antes de ese *acto* que decide la palabra adecuada: la potencia, supuestamente anterior, sólo puede ser *pensada* (lo que no significa necesariamente *conocida*) desde ese acto y después de él. La eficacia de la palabra práctica civil, de la *acción mediante el lógos*, es una eficacia que no deriva de la naturaleza sino del pacto social (o, dicho de otro modo, que no deriva de la naturaleza salvo en la medida en que el pacto social mismo derive de ella), pues el que una palabra tenga un significado presupone el pacto social, y el pacto mismo presupone la libertad (de pactar). La firmeza del principio de no-contradicción es, pues, mucho más que la firmeza de un principio lógico. Es la firmeza de la ley. *Tener lógos es convivir*, reza otra conocida afirmación de la *Política* de Aristóteles (1253 a 1).

El principio de la *práxis* mediante el *lógos* es, pues, la *elección* (libre) de la palabra, es decir, de la ley a partir de la cual, y sólo a partir de la cual, es legítima e inteligible la expresión de las *potencias* (de las facultades) cargadas por las pasiones. La *phoné* carece de legitimidad civil, de inteligibilidad lógica y de eficacia real en la Ciudad, y sólo puede adquirirla *a través del lógos*, es decir, a través de esa elección que *selecciona*, de entre todos los grados implícitos en la potencia, *uno* que ha de ser actualizado. Elegir –deliberada y racionalmente– lo mejor es elegir la ley: no sólo la ley con la que juzgar a los demás, sino aquella de acuerdo con la cual uno mismo ha de ser juzgado por los otros. La virtud de elegir bien es un hábito, pero un hábito libre (y no servil como los que se requieren para la actividad técnica), *el hábito que regula civilmente la potencia convirtiéndola en derecho*, y es precisamente la función de la ley la de crear hábitos (es decir, derechos). Así pues, en este

cir el enunciado (2) a partir del (1) si se añade un tercer enunciado presupuesto en la conclusión y sin el cual ella no sería válida, a saber (1') *Existe obligación reconocida de cumplir las promesas*. Lo que es una manera, quizá un tanto sofisticada, de decir que nadie tiene derechos por motivos exclusivamente lingüísticos, sino únicamente porque otros *le reconocen* esos derechos asumiendo, en consecuencia, las obligaciones pertinentes.

contexto, el supuesto-base del primado del acto sobre la potencia (que *el acto no es algo distinto de la potencia, sino su grado de máxima perfección*) no debe ser interpretado en términos cuantitativos sino cualitativos: la *excelencia* de la potencia no es la “máxima potencia”, sino su mejor grado. *La actualidad no es el despliegue total de la potencia* (que puede tener exceso) *sino su despliegue mejor*. Un poco como sucedía con el dios de Leibniz, no se trata aquí de realizar todas las posibilidades, sino de seleccionar la mejor. Pero, a diferencia del dios de Leibniz –y esta diferencia es verdaderamente específica–, la selección de lo mejor no es susceptible de reducción a un cálculo matemático –es decir, no es una decisión técnica–, sino objeto de deliberación racional para la legitimación de normas civiles. Y esto es lo que distingue a la política de la violencia. Podría suceder, entonces, que la tesis de la *prioridad del acto sobre la potencia* tuviese una *significación política*, como una resonancia de la tesis del primado de la Ciudad sobre el individuo. Aunque, una vez más, *desde el punto de vista de la generación* estemos obligados a suponer que la potencia es anterior al acto, en el sentido en que la *phoné* es anterior al *lógos* (como el animal lo es al hombre) y el sentido implícito del lenguaje a su significado explícito (como el estado de naturaleza lo es al pacto social o la soberanía arcaica a la *polis* republicana), se trataría en este caso de lo que podríamos llamar una *anterioridad posterior*, dado que sólo puede ser *imaginada o presupuesta* como anterior retrospectivamente, *nachträglich*, desde la actualidad del *lógos* del hombre capaz de decir palabras con significado explícito en el orden político de la Ciudad.

Los motivos de ello son expuestos de modo inolvidable por Aristóteles, en los célebres textos que dedica en la *Metafísica*, aparentemente, a algo tan paradójico como *demostrar por reducción al absurdo* el principio de no-contradicción (paradoja de la cual es plenamente consciente, como lo prueba el hecho de que se defiende constantemente contra el asedio de la acusación de “petición de principio”). Una y otra vez, en esos textos, Aristóteles se enfrenta a un mismo adversario (que él presenta como imaginario, pero que seguramente no lo es tanto) pues, como él mismo dice en numerosas ocasiones, sólo frente a un adversario (siquiera imaginario) es posible dar cuenta de la validez del principio en cuestión. Es decir, que aquí no se trata de un principio “lógico” (si por Lógica comprendemos la teoría formal del entendimiento) sino de la *ley* bajo la cual, y sólo bajo la cual, puede haber lenguaje. Por eso –porque el lenguaje implica necesariamente al otro, porque no puede ser un entendimiento volátil, ni un alma sin cuerpo– es por lo que Aristóteles no puede poner en evidencia esta ley sin recurrir a otro, incluso aunque ese otro no sea otro que sí mismo, pero *sí mismo en cuanto otro*, el adversario imagi-

nado. Y este adversario es aquel que, aunque profiere sonidos, sistemáticamente *se niega a decir algo*. Para decir algo, repitámoslo, hace falta reconocer que *aquello que se dice* significa algo *para uno mismo y para otro*, pero el adversario al que se enfrenta el filósofo es uno que pretende que *las palabras no significan nada* y que, por tanto, es incapaz de dialogar, no ya con otros, sino ni siquiera consigo mismo⁴. Uno que ni siquiera puede *imaginar* a otro, *uno que ni siquiera puede imaginarse a sí mismo como otro*. Ahora bien, ¿no estaría en esta condición la divinidad inmóvil o quien consiguiese imitarla algunas veces y durante poco tiempo?

La divinidad inmóvil, en efecto, *no puede pensar en otro*, de acuerdo con los argumentos del propio Aristóteles, *y tampoco puede pensarse a sí misma como otra* (precisamente porque no tiene potencia, porque *no puede* ser otra que la que es, porque es toda actualidad, porque es todo lo que puede ser). Tanto el dios inmóvil como sus imitadores contemplativos carecen de eso que Aristóteles imagina para asentar la ley del lenguaje: rivales, adersarios, otros, *iguales*. Para que una palabra llegue a significar algo, tiene que haber otro que esté de acuerdo y, en el límite, es preciso al menos ponerse de acuerdo consigo mismo en que significa lo que significa. “Ponerse de acuerdo consigo mismo” exige, entonces, una cierta distancia entre cada cual y su *sí mismo*, la distancia entre la potencia y el acto, la distancia de la que carecen aquellos cuya potencia es entera e inmediatamente actual o cuya actualidad está totalmente suspendida de una potencia virtual. Cuando Aristóteles llama a este que *se niega a decir algo* “vegetal”, cuando sugiere que es innecesario refutar a quien no llega a decir nada, le está declarando *fuera de la ley*, fuera de la ley de la palabra, que no es simplemente el principio de no-contradicción como regla formal que sirve de apoyo a toda demostración, sino la ley según la cual sólo es posible decir algo de algo o decir algo como algo a partir de un acuerdo con otro (y consigo mismo en cuanto otro). La palabra *puede* significar muchas cosas (tal es su potencia), pero sólo alcanza propiamente significado cuando, de todas esas posibilidades, quien habla *elige* una como su significado actual, y desde entonces queda comprometido con esa elección cuya eficacia depende de la legitimación pública. Si alguien pretendiese que su palabra significa (actualmente) todo lo que (potencialmente)

⁴ «El punto de partida para todos los argumentos de esta clase» –declaraba Aristóteles en aquella ocasión– «es exigir al adversario que reconozca que algo significa algo para él mismo y para otro, cosa que necesariamente ha de hacer si quiere decir algo, pues de no ser así no podrá dialogar ni consigo mismo ni con otro» (*Metafísica*, 1006 a 18 ss.). En el mismo sentido, a continuación (1006 b 8 ss.): «si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, e incluso cada uno consigo mismo».

puede significar, entonces estaría simplemente destruyendo todo significado, violando la ley del lenguaje y colocándose más allá de toda posibilidad de diálogo, de conversación, de respuesta y de legitimación. Y esto –decirse en todos los sentidos a la vez– es exactamente lo que pretende el sofista con quien discute imaginariamente Aristóteles en el texto referido. ¿Quién es, pues, este adversario *mudo* o imposible con el cual discute Aristóteles? Es una figura de muchas caras, la misma que sistemáticamente es perseguida (y que sistemáticamente escapa de esa persecución) en el *Teeteto* o en el *Sofista* de Platón. De sus múltiples rostros destacan, sin embargo, dos: el de aquellos que sólo tienen *voz*, es decir, aquellos cuya *potencia de significar* no llega nunca a actualizarse en un significado explícito, y el de aquellos cuya *potencia de significar* está toda ella actualizada de modo inmediato, cuya palabra es excesivamente *eficaz*. En el fondo, estos dos rostros intercambiables del adversario imposible son el de la bestia y el del dios, es decir, aquellos que *no pueden vivir en la Ciudad* porque violarían inmediatamente la ley.

Ellos son, evidentemente, *fantasmas*, los fantasmas *proprios* de la Ciudad, los que ella produce necesariamente (y necesariamente como fantasmas, como ficciones): el modo en que la Ciudad imagina aquello que de ningún modo puede conocer (es decir, su origen o su destrucción, su anterioridad y su posterioridad). Digamos que tanto la actividad técnica de transformación de la naturaleza, como la acción civil de transformación de la naturaleza humana arrojan siempre un *resto*: aquello de la naturaleza a lo que aún no hemos conseguido adaptarnos (y de donde proceden, por tanto, todos nuestros temores y esperanzas), aquello de la naturaleza humana que todavía nos queda por civilizar (y en lo que se cifran, pues, todas las amenazas y todas las promesas). Ese resto que la Ciudad produce necesariamente como su fantasma es la *potencia residual* que *se sigue forzosamente* de ese acto de elección que funda la realidad específicamente humana y que, siendo primero con respecto a la potencia, no puede, sin embargo, por ser humano (tecnopolítico), ser perfecto o puro. La potencia no es la causa de la actualidad, ni siquiera como potencia suspendida, porque una potencia suspendida es una potencia que *podría* actualizarse, y eso es precisamente lo que ella *no puede*. La actualidad, por tanto, tampoco es la causa final de esta potencia. La potencia es el *efecto secundario* de esa actualidad –la de la ley de la palabra– que es lo único no ilusorio que hay en el mundo. Podría ser llamada –esa potencia residual, efecto secundario pero inevitable de la *práxis*– “Ilusión” si pudiera engañar a alguien con la idea de que *podría* actualizarse (convertirse en dinero contante y sonante, en impacto termonuclear, en información nutritiva o en intuición intelectual), pero probablemente no queda ya nadie tan iluso (pro-

blemente los metafísicos de la presencia y los de la ausencia no son más que fantasmas creados por mi propio discurso, adversarios imaginarios en los cuales yo mismo me represento como otro), porque, como ya he dicho, ella no es nada que pueda ser conocido, porque es ciertamente lo *indisponible*, lo *no instrumentalizable*, el fin final con respecto al cual incluso la política es una actividad instrumental, el fin que se encuentra más allá de la naturaleza y de la Ciudad. La ventura de la potencia es justamente que no puede actualizarse, la ventura es su escisión del acto, su permanecer separada de lo actual de lo cual es efecto. Y conviene cuidar esta diferencia porque, si alguna vez alguien se propusiera actualizarla, estaría produciendo una *política sin técnica* (que no sería sino pura retórica o pura sofística) o una *técnica sin política* (que es exactamente la definición del terror).