
Constanza Serratore. Trabaja en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET) e investigadora del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Se dedica al estudio de la filosofía italiana política contemporánea. Entre sus publicaciones más recientes pueden destacarse: “La comunità come concetto ontologico” en *Dialoghi con Roberto Esposito: dall’impolitico all’impersonale*, Roberto Esposito (comp.), Mimesis (Milán-Údine, Italia, 2012); “*Communitas* ontológica: la lectura impolítica y biopolítica de Freud a partir de Roberto Esposito” en *Actas del Coloquio de Biopolítica*, UNIPE: Editorial Universitaria (Buenos Aires, 2013); “Pensiero italiano. El ‘Machiavelli’ de Esposito y la política como sujeto” en el *dossier* “Pensamiento italiano contemporáneo: las filosofías de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri” de la revista *Banquete de los Dioses* (2017, en imprenta).

Contacto: constanza.serratore@gmail.com

LO IMPOLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE ROBERTO ESPOSITO: Una crítica al concepto de “representación”

Constanza Serratore

Universidad Nacional de San Martín

THE IMPOLITIC IN THE THOUGHT OF ROBERTO ESPOSITO: A critique of the concept of “representation”

DOI: 10.17450/170219

Fecha de recepción 1 de julio de 2017; fecha de aceptación: 30 de julio de 2017. Este artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad Nacional de San Martín.

Resumen

En este artículo reconstruimos muy sumariamente el uso que, en el siglo XX, le han dado al término “impolítico” autores como Thomas Mann y Massimo Cacciari. Tomada la distancia pertinente respecto de estas formulaciones, reconstruimos la posición de

Roberto Esposito en relación con el concepto de “impolítico”. Para ello, en primer lugar, explicitamos y respondemos a las cuatro grandes objeciones al concepto. Posteriormente, lo relacionamos con el concepto de “representación” porque consideramos que es una de las categorías centrales del pensamiento político moderno. El método utilizado por Esposito para confrontar con la noción de “representación” es la deconstrucción. Sin embargo, en la categoría de “potencia” inscrita en el corazón del pensamiento italiano encontramos la posibilidad de salir del momento de deconstrucción para pensar en la posibilidad de una política afirmativa.

Palabras clave

Reductio ad unum, conflicto, Roberto Esposito, Carl Schmitt, potencia.

Abstract

In this article, we reconstruct very briefly the use of the term “impolitic” which authors such as Thomas Mann and Massimo Cacciari have accomplished in the twentieth century. Taking the relevant distance regarding these formulations, the position of Roberto Esposito is reconstructed in relation to the concept of “impolitic”. To do this, first, the four main objections to the concept are explained and answered. Subsequently, it is related to the concept of “representation” because it is considered to be one of the central categories of modern political thought. The method used by Esposito to confront the notion of “representation” is deconstruction. However, we find in the category of “power” inscribed in the heart of Italian thought the possibility of leaving the moment of deconstruction to think the possibility of an affirmative policy.

Keywords

Reductio ad unum, conflict, Roberto Esposito, Carl Schmitt, power.

1. Introducción

Las reflexiones de Esposito sobre lo impolítico tienen lugar en los años ochenta y están en estrecha relación con su presente. En efecto, la cuestión de fondo sobre la que gira el pensamiento espositoiano se refiere a “lo irrepresentable de la política”. Esposito abordó esta problemática desde dos perspectivas a lo largo de la década en mención: por un lado, desde el *corpus* formado por *La política e la storia. Machiavelli e Vico*, publicado en 1980, y *Ordine e Conflitto, Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, de 1984; la segunda tematización se abre con el texto *La pluralità irrepresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, una publicación colectiva de 1987, *Categorie dell'impolitico*, de 1988 y reeditado en 1999 con nuevo prólogo, *Nove pensieri sulla politica*, de 1993, y reeditado en el año 2011 con el título *Dieci Pensieri sulla politica*, con un nuevo prólogo y un nuevo capítulo dedicado al análisis de la violencia y la comunidad.

Desde nuestra perspectiva, hay una continuidad entre las dos líneas de abordaje recientemente presentadas. En efecto, los análisis espositoianos del pensamiento italiano, en especial el dedicado a Machiavelli y el análisis tratado de un modo explícitamente impolítico, tienen en común las reflexiones acerca de la imposibilidad de la filosofía moderna de representar la política.

Sin embargo, aunque supongamos la articulación entre las dos líneas,¹ nos ocuparemos en este artículo de la cuestión de lo impolítico en su formulación explícita y lo haremos siguiendo un eje central: el problema de la representación en la modernidad. Para ello, rastreamos los usos del término “impolítico” realizados en el siglo XX por autores anteriores a Roberto Esposito, reconstruiremos las discusiones y las filiaciones y, por último, propondremos una genealogía ya no solo del término, sino del concepto y su contrapunto con la categoría de “representación” de la modernidad.

1. Nota: Si bien hemos tenido presentes las traducciones de los textos de Roberto Esposito, para este artículo hemos preferido trabajar con nuestras propias traducciones del italiano al español.

Establecemos la distinción entre las dos líneas de pensamiento formuladas por nuestro autor principalmente en los años ochenta, pero no solo porque creemos que si bien aborda la cuestión de lo impolítico en ambas construcciones teóricas, también consideramos que lo hace con una formulación diferente. Por un lado, la línea que nos conduce desde el texto de Machiavelli del año 1980 hasta su más reciente *–Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016– trabaja la cuestión de la política en clave afirmativa. Por otro lado, la línea que hemos elegido para este artículo prefiere el método deconstructivo y el señalamiento del vacío constitutivo de la política. Para decirlo en otros términos, los textos espositoianos que tienen como eje el análisis del pensamiento italiano entienden la política en los términos de un conflicto o choque de fuerzas que dan como resultado la afirmatividad de la política (y de la vida). En los textos más propiamente impolíticos, se delinea el conflicto propio de la política, pero la mirada de nuestro autor se dirige fundamentalmente al elemento vacío, a la falta constitutiva de la política. En síntesis, hemos elegido para este artículo trabajar con una perspectiva, aun sabiendo que en el mismo período (y posteriormente) se trabaja la problemática con acercamientos, aristas y resultados.

Por último, nos apoyaremos en cierta conceptualización de la categoría de “potencia” (no en sentido aristotélico, esto es, como lo otro del acto, sino como “fuerza”, “*atto*” –en la ambivalencia de acto y actualidad–) que aparece en los textos espositianos que se ocupan del *pensiero italiano*. Esbozaremos, por lo tanto, una posibilidad de apertura de la acepción de lo impolítico entendido como política del vacío para arriesgar algo semejante a una política de la vida. Por supuesto que no pretenderemos en esa última sección dar por cerrada una discusión sino, por el contrario, simplemente dejarla abierta a las distintas posibilidades del pensamiento.

2. Lo impolítico y el presente

La urgencia de Roberto Esposito en los años ochenta era someter el léxico político moderno a su deconstrucción. La convicción de fondo residía en que cada uno de los grandes términos de la política moderna (libertad, democracia, representación, etc.) está marcado por una inflexión metafísica que obtura su poder de significación. En otros términos, Esposito sostiene que “todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que solo se dibuja por contraste con la de la luz”². En este sentido, la urgente tarea que emprende nuestro autor desde la perspectiva de lo impolítico es la de reflexionar sobre los conceptos más influyentes de la tradición política moderna y poner de manifiesto ese núcleo aporético y contradictorio al que están expuestos. La tarea de lo impolítico es, por lo tanto, la de ocuparse de aquello impensado por el poder. Este silencio del pensamiento responde a la necesidad que la modernidad ha tenido de ordenar la realidad conflictiva, producto de la relación de fuerzas y de poder, detrás de un concepto. La *reductio ad unum* del concepto es la operación propia de la filosofía política moderna que, en su intención de ordenar, termina reduciendo la multiplicidad de lo real a lo uno del concepto³.

2. R. Esposito, “Community and Nihilism”, pp. 37-54, en Chiesa y Toscano (comps.), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne Press, Melbourne, 2009, p. 11.

3. En “Community and Nihilism”, Esposito incluye la perspectiva de lo impolítico en la línea de autores como Tucídides y Machiavelli. Aquellos pensadores del gran realismo político que consideraron que no hay realidad que quede por fuera de las relaciones de fuerzas y de poder. La diferencia entre lo impolítico y el realismo político consiste –sostiene Esposito– en que el primero es el reverso del segundo. Esta aclaración de nuestro autor nos conduce a sostener la tesis de la articulación entre las dos tematizaciones –pensamiento italiano y lo impolítico– propias de los años ochenta. Sobre la inscripción de lo impolítico en la línea del realismo, cfr. *Ibid.*, p. 13.

Asimismo, el texto *La politica al presente. Conversazione a cura di Roberto Ciccarelli*⁴ se abre con algunas afirmaciones acerca del modo en el que el pensamiento de Esposito se relaciona con las problemáticas contemporáneas y, en modo más general, refiere la articulación entre la filosofía y la política.⁵ En este texto se afirma que el pensamiento de los últimos treinta años de Esposito gira en torno a las reflexiones sobre la filosofía y la política declinadas en el presente,⁶ es decir, se trata de una genealogía del presente que habitualmente⁷ está articulada en cuatro categorías: impolítico, comunidad/inmunidad, biopolítica e impersonal.⁸

En relación con la filosofía de lo impolítico y el desarrollo conceptual llevado a cabo por Esposito durante este período —que se abre con *Categorie dell'Impolitico* e incluye *Dieci pensieri sulla politica*, los textos que son objeto de análisis en este artículo—, es importante resaltar que es precisamente en este momento de elaboración del pensamiento de nuestro autor cuando toma una nueva forma el estrecho vínculo entre ontología y política. Como sostiene Antonio Martone:

Este [Roberto Esposito] ha dedicado, en efecto, su meditación a un tratamiento de las estructuras ontológicas originarias, no dirigido simplemente a una reflexión meramente conceptual sobre ellas, sino entendiéndolas en su relación con la existencia práctica —con la vida que ese existente expresa—. De tal manera se ha creado un círculo, sin duda virtuoso, entre la ontología y la política.⁹

4. Cfr. *ibid.*, “La politica al presente”, en L. Bazzicalupo (ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 13-37.

5. La relación entre filosofía y política no es la misma a lo largo de toda la obra de Esposito. Nuestro autor sostiene en sus primeros textos la imposibilidad estructural para la filosofía de representar la política. Por ello recurre a la diferencia entre la filosofía y el pensamiento, y este último es capaz de sostener la mirada ambivalente frente a una realidad que no es ni única ni idéntica y, por lo tanto, irrepresentable en términos filosóficos, cfr. *Id.*, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 29. Desde nuestra perspectiva, podemos subrayar un viraje en la posición del autor a partir de *Bios*. Si bien Esposito no dirá que la tarea de la filosofía consiste en realizar aportes concretos a la política, tampoco negará que esta pueda hacer alguno, cfr. *Id.*, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 214-215. Sobre este desplazamiento, cfr. E. Castro, “Recepciones de la biopolítica foucaultea: Giorgio Agamben y Roberto Esposito”, pp. 133-172, en *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, UNIFE: Editorial Universitaria, Buenos Aires, 2011a, p. 156.

6. Cfr. *Id.*, “La politica al presente”, p. 13.

7. Para la periodización habitual del pensamiento de Roberto Esposito, cfr. Esposito, “Community and Nihilism”, pp. 9-23; Castro, “Recepciones de la biopolítica foucaultea”, pp. 149-160; D. Calabrò, *Le svolte di un pensiero vivente. Passaggi e mutamenti di paradigma nella riflessione di Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 91-128.

8. Nuestra hipótesis de trabajo, que ha sido expresamente detallada en otras oportunidades, toma distancia de la periodización habitual del pensamiento de Roberto Esposito. En efecto, a nuestro modo de ver, la articulación del pensamiento de nuestro autor no debe corresponder exclusivamente con la datación de su producción, sino que más bien debe ser ordenada según las reflexiones o temas a los que se dedica. Por lo tanto, la serie que proponemos es la siguiente: reflexiones sobre el pensamiento italiano; reflexiones que giran en torno a un pensamiento impolítico; reflexiones referidas al paradigma inmunitario; reflexiones relativas a las consideraciones de la vida impersonal. Aun así, esta categorización que nosotros proponemos del pensamiento de nuestro autor es, desde nuestra perspectiva, de exclusividad metodológica y expositiva porque no puede pensarse en los términos de discontinuidad entre cada uno de los períodos.

9. A. Martone, “Il potere e la sua ombra. Roberto Esposito dall'impolitico all'impersonale”, en L. Bazzicalupo (ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, p. 94.

En efecto, en este período impolítico, Esposito elabora una crítica radical al que considera el concepto central de la filosofía política moderna: la representación.¹⁰ El método a través del cual Esposito desarrolla la crítica es la deconstrucción.¹¹

En *La política al presente*, Esposito realiza un recorrido por su pensamiento. Pasa a través de los diferentes momentos de su producción y aclara qué significa la relación entre política y ontología:

La ontología de la que hablo es una ontología histórica, aquello que Foucault definió como “ontología del presente”, una ontología que no es considerada en los términos tradicionales de la “historia del ser”, sino más bien de la “historia del presente”, en otras palabras de “genealogía”.¹²

En esta misma línea, en una entrevista realizada por Edgardo Castro, Esposito sostiene: “Pienso en lo que Foucault llamó ontología de la actualidad, retomando de manera original la fórmula hegeliana del propio tiempo aprehendido con el pensamiento”, para expresar las características que determinan o definen el pensamiento italiano, y continúa en la misma entrevista: “Ciertamente, son muchos los estilos del trabajo filosófico, pero una filosofía que no parta de una interrogación radical sobre el propio presente, sobre lo que lo connota y lo transforma de modo esencial, pierde gran parte de su sentido”. Es decir, en palabras del autor: “La filosofía es en sí, constitutivamente, política”.¹³

3. Antecedentes del uso del concepto de impolítico

Antes de adentrarnos en la cuestión de lo impolítico y en el uso que hace Esposito de este concepto, consideramos necesario referir brevemente el uso previo que se le ha dado.

10. Para el concepto de “representación” en la producción de Esposito, cfr. *infra* 5, pero también a propósito de la discusión con Carl Schmitt en relación con los conceptos de “modernidad” y “teología política”, cfr. *infra* 6.

11. En relación con el método, Esposito en este período de su pensamiento utiliza la “deconstrucción”, decimos que, desde nuestra perspectiva, su proceder se apoya en la deconstrucción en clave weiliana. Es decir, ya en los años treinta Simone Weil había escrito: “podemos tomar todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político y abrirlas; en su interior encontraremos el vacío” (S. Weil, “Non ricominciamo la guerra di Troia”, en G. Gaeta, *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1992, p. 111). En efecto, uno de los trabajos que emprenderá Esposito en el período denominado “impolítico” será el de abrir las categorías tradicionales de la filosofía política y mostrar que en su interior se encuentra un punto vacío que escapa a toda posibilidad de reducción al orden o representación simbólica. Asimismo, sobre el concepto de “deconstrucción” en Esposito y su referencia tanto al trabajo de Derrida como a la *destruktion* heideggeriana, cfr.: R. Esposito, “Community and Nihilism”, pp. 9-10.

12. R. Esposito, “La política al presente”, p. 22.

13. Cfr. Entrevista para la *Revista Ñ* realizada por Edgardo Castro y publicada en Buenos Aires el 12 de marzo de 2005.

Si bien nos limitamos al uso de este concepto en el siglo XX, en diversas enciclopedias de filosofía (v. gr. *Enciclopedia del pensiero político*, pp. 409-410) se indica su uso en autores de los siglos XVIII y XIX como Robespierre y Chateaubriand, y designa “lo que va en contra de la inteligencia y la pertinencia en la acción política, lo que va en contra de la vocación, de la razón de ser de la política”.¹⁴ De este modo, impolítico es entendido en sentido negativo como lo que se opone a la política.

Asimismo, el término impolítico fue utilizado por primera vez en el siglo XX por Thomas Mann en su texto *Betrachtungen eines Unpolitischen* de 1918. Sintomáticamente, el título en cuestión fue traducido al español como *Consideraciones de un apolítico*. Siguiendo la hipótesis de Massimo Cacciari,¹⁵ consideramos que esta traducción (*Unpolitisch* por apolítico y no por impolítico) no es el resultado de una confusión, sino más bien una decisión.

Contrario a los sentidos conferidos en los siglos XVIII y XIX, el término impolítico es resemantizado en el siglo XX a partir del uso que le da Thomas Mann. Este autor le concede una valoración positiva porque lo piensa como un concepto contrapuesto a la práctica política, que en ese momento estaba deslegitimada. En este sentido, el punto en cuestión es independiente de la valoración que asuma el término. Lo cierto es que responde a un modelo axiológico del contraste, en tanto lo anti-político es opuesto a lo político. Tal como Mann lo piensa, lo impolítico asume a veces una connotación social, otras veces es de índole ética o estética, pero es siempre externa y alternativa a la política.

Por otro lado, Massimo Cacciari, en *L'impolitico nietzscheano*¹⁶ de 1978, confronta el término directamente con la posición de Thomas Mann, de la que se aleja para darle una nueva significación. Este texto se abre con la siguiente cita de 1918 de Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff en relación con Nietzsche, a quien define como uno de “los intelectuales alemanes y su presunto magisterio de violencia”¹⁷. Con esta afirmación, Cacciari busca manifestar la “gran reacción” alemana que se opuso a la idea de ubicar a Nietzsche en el interior de la política y la cultura alemana de la época. Según Wilamowitz, Nietzsche es uno de los “individualistas anárquicos que se pueden permitir la negación del ordenamiento social solo porque están protegidos por esta sociedad encuadrada en el orden estatal”. Continúa el filólogo sosteniendo que, si se quisiera buscar a los precursores de Nietzsche, se encontrarían entre los moralistas franceses y los cínicos

14. J. Mayer, “Política y responsabilidad”, en *El Universal Online México*, 17 de septiembre de 2006, disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/35466.html>

15. Cfr. M. Cacciari, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, 1994, p. 64.

16. Cfr. *Ibid.*, pp. 63-79.

17. Cfr. *Ibid.*, p. 63.

griegos. Esta afirmación intenta borrar los lazos de Nietzsche con la cultura alemana y, así, matizar las críticas esgrimidas por este. Como Wilamowitz, muchos otros también ayudaron a presentar a Nietzsche en una caracterización únicamente estetizante.

Contrario a la posición de aquellos intelectuales que intentaron borrar a Nietzsche de la centralidad intelectual de Alemania, y también a la de aquellos que lo quisieron reducir a una simple posición estetizante, Thomas Mann publica en 1918 su texto *Consideraciones de un impolítico*, en el cual Nietzsche deviene un autor central para la *kultur* alemana justamente por su impoliticidad. Es decir, Nietzsche –en el texto de Mann– aparece como aquel que se rebela contra la conversión espiritual de Alemania hacia la política y ve en esta su único destino. En otros términos, Mann considera que Nietzsche es impolítico como Alemania es impolítica, y por ello debe ser colocado en el corazón de la nación.

Según Mann, lo impolítico está en estrecha relación con la noción del *weltbürgertum*, el cosmopolitismo. Es decir, la *kultur* es *weltbürgertum* porque es la expresión del *bürgertum*, la burguesía universal. En este sentido, la misión alemana es la afirmación de la “potencia de lo impolítico”, es decir, la afirmación del *weltbürgertum* y de la *zivilisation* dirigida por el *bürgertum*. Así, Mann insiste en que es justamente en esa afirmación impolítica en lo que consiste la sobre-alemanidad de Nietzsche y de la cultura alemana.

Reconstruido brevemente el contexto, la pregunta de fondo sería: ¿qué significa “lo impolítico” para Thomas Mann? La respuesta es clara: “lo impolítico” debe ser entendido como el rechazo de la dimensión de lo político. Lo político es para Mann un disvalor, ya que se convierte en una dimensión en la que no pueden afirmarse los valores de la *humanität* y de la *bildung* del *weltbürgertum* alemán. Con extrañeza, para Mann, en *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche propone una afirmación de los valores y no su transvaloración.

Esa misma pregunta se la realizamos también a Cacciari de la siguiente forma: ¿qué es “lo impolítico” y cuál es su fuerza en relación con la crítica de la modernidad? Para Cacciari, “lo impolítico” es lo contrario de lo político en cuanto disvalor. En este sentido, “lo impolítico” nietzscheano es la crítica de lo político en cuanto afirmación de valores. En efecto, no es un rechazo de lo político sino una crítica radical. “Lo impolítico” busca ir más allá de lo político para descubrir los fundamentos del valor o los discursos de valor que lo fundan. Desde esta perspectiva, “lo impolítico” no es meramente el valor que libera lo político de su disvalor, como quería Mann, sino, y sobre todo, la crítica radical del “valor” de la dimensión de lo político. Para Cacciari, lo impolítico nietzscheano está por fuera de la clásica división entre lo político y lo impolítico (entendido como

anti-político) como los dos polos de una visión antitética. Se trata más bien de un estadio crítico de la “gran política”.

Marco Tuono (Università Ca' Foscari, Venezia) señala¹⁸ que Cacciari va más allá del análisis del concepto de lo impolítico en Thomas Mann y ofrece una visión acerca de Nietzsche y su relación con la modernidad. En la misma línea, Tuono sigue las observaciones de Lukács en *La destrucción de la razón*¹⁹. Para ambos autores, la discusión de Nietzsche es con el nacionalismo y la democracia. En esta línea, Luckács considera que “[el] pensamiento filosófico de Nietzsche se dirige desde el principio contra el socialismo y la democracia”²⁰. Para Cacciari, las ideas de democracia y socialismo representan en Nietzsche el presupuesto teológico sobre el que está apoyado el pensamiento occidental. En efecto, para el veneciano, Nietzsche en tanto que impolítico es el que es capaz de demostrar que la democracia y el socialismo despliegan lo político hasta el punto de dejar al descubierto su problematicidad.

4. Objeciones a la formulación espositiana de impolítico

En la “Prefazione” a la segunda edición de *Categorie dell'impolitico* publicado en 1999, Esposito responde a las cuatro grandes objeciones que le habían realizado a su texto en los más de diez años transcurridos desde su primera publicación en 1988. Estas objeciones podemos sintetizarlas del siguiente modo: en primer lugar, que lo impolítico tiene alguna filiación anti-política; en segundo lugar, que lo impolítico es una suerte de teología política negativa de carácter gnóstico; en tercer lugar, que lo impolítico es una categoría interna de la modernidad y, con más precisión, una categoría de la crisis de la modernidad; por último, que lo impolítico es una filosofía que hereda la máxima voluntad de poder producida al retirarse de la política.²¹

Antes de abordar las respuestas que Esposito dedica a cada una de las objeciones, debemos aclarar que el autor no descarta en absoluto que alguna de ellas tenga cierto asidero.

En relación con la primera objeción, Esposito responde que no hay asimilación entre lo impolítico y lo anti-político o a-político. En efecto, esto es así porque lo impolítico

18. Cfr. M. Tuono, “Nietzsche filosofo della politica: interpretazione a confronto”, en *Diapsalata - Rivista di Filosofia*, 3, 2010, pp. 3-8.

19. Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pp. 311-403.

20. *Ibid.*, p. 326.

21. Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. XI.

no implica una caída o debilitamiento de la política, sino una *radicalización e intensificación*.²²

Respondiendo por partes a esta objeción, el autor sostiene que lo impolítico y la anti-política no coinciden. La anti-política es la imagen invertida de la política, es una manera de hacer política contraponiéndose a ella. La clave para esta interpretación está en la forma polémica implícita en el prefijo “anti”, que debe ser leída en sentido fuerte de “contra”.

Por otro lado, tampoco puede entenderse lo impolítico como lo a-político porque esta última forma señala una indiferencia o extrañeza respecto de la política. La a-política podría conducir a la despolitización de la modernidad, ya que pone el acento en la sociedad, la economía y la técnica.

Según nuestro autor, se trata de una despolitización que tiene dos vertientes. Por un lado, la vertiente histórica de matriz hobbesiana que lleva en el corazón la idea de la “política absoluta” y de la obligación soberana. Por otro lado, la vertiente categorial que lleva en el corazón la doble intención de neutralizar tanto el conflicto político como la política del conflicto. En los dos casos, se trata de una política de la neutralización.

Contrario a estas posiciones, a-política y anti-política, Esposito sostiene lo impolítico como la política del conflicto. Para Esposito el conflicto es la única realidad, toda la realidad y solo la realidad.²³ En este sentido, lo impolítico coincide con la política porque la afirma en tanto que reconoce que no hay exterioridad respecto de ella. De este modo, una característica de lo impolítico consiste en “recordarle” a la política su propia finitud. A diferencia de la manera en que relacionan anti-política y política –que consiste en la negación y, por lo tanto, en la reproducción potenciada de la política–, lo impolítico coincide con la política porque no la niega. Como vemos, Esposito hace emerger el carácter afirmativo de lo impolítico en tanto anverso de la política. En este sentido, lo que afirma lo impolítico es que no hay un afuera o un fin de la política.

Con respecto a la segunda objeción²⁴ que pone en relación de semejanza el discurso de lo impolítico con algún tipo de teología política, Esposito es claro al rechazar esta posibilidad. Para nuestro autor, el punto nodal de la teología política reside en la conjunción entre Bien y poder. Esta conjunción, desde su perspectiva filosófico-política, es inviable. En efecto, el poder no es ni una representación, ni una emanación del Bien, ni un mecanismo dialéctico capaz de traducir el mal en Bien. Veremos más adelante que

22. Cfr. *Ibid.*, pp. XI-XVI.

23. Cfr. *Ibid.*, p. XV.

24. Cfr. *Ibid.*, pp. XVI-XXII.

esta concepción de la política alejada tanto de la articulación entre Bien y poder como del concepto de representación pone en discusión los argumentos de nuestro filósofo con los de Carl Schmitt. Aun así, a Esposito le resulta difícil sostener que no existe riesgo alguno de que lo impolítico pueda ser leído en clave teológico-política y gnóstica.

En relación con el gnosticismo, el pensador italiano sostiene que no existe en lo impolítico la dualidad que sustenta a la teoría filosófico-religiosa mencionada. Esto es así porque no hay dualidad entre dos términos, en este caso entre lo político y lo impolítico, ya que la distancia entre lo impolítico y lo político es una cuestión de perspectiva. De este modo, no puede sostenerse la hipótesis dualístico-gnóstica según la cual existe un límite que separa dos ámbitos contrapuestos, porque la perspectiva impolítica considera el límite como aquello capaz de poner en relación y no como lo que separa dos ámbitos contrapuestos. Política e impolítico comparten el mismo espacio.

La tercera objeción²⁵ está encabezada especialmente por Carlo Galli.²⁶ Este autor sostiene que lo impolítico es el horizonte crítico más importante en relación con la modernidad y, justamente por esto, todavía interno a ella. Para contestar este punto, Esposito replantea la categoría de “crítica” del siguiente modo: lo impolítico no es una crítica a la realidad en nombre de otro valor, de otra ideología o de otro interés. Si así fuese, quedaría atrapado en su interior. Para nuestro autor, lo impolítico se emancipa de la perspectiva tradicionalmente crítica porque se distancia del concepto de crisis. La idea de crisis forma parte de una filosofía de la historia construida alrededor del concepto de sucesión cronológica de las épocas. Esta sucesión puede ser entendida en términos de progreso o de declinación. Con independencia de ello, lo que no puede hacer esta conceptualización de la historia es leer el elemento a-histórico inscripto en ella. En efecto, lo impolítico se aleja de esta consideración porque cuestiona el borde de la política. Es decir, cuestiona lo que lleva “eternamente” dentro de sí como su propio trascendental inmanente.

Por último, en relación con el *retrait* de la política,²⁷ Esposito repite la idea de que lo impolítico no es un “salirse fuera de la política”, puesto que no hay tal afuera. Desde el abordaje de nuestro autor, el punto vacío al que refiere lo impolítico está en el interior de lo político. En esta línea de análisis, el italiano explica la relación entre lo político y lo impolítico a través de una analogía que le es muy cara. La relación entre lo político y lo impolítico es como aquella entre la voz y el silencio. El silencio no es otra voz, sino la

25. Cfr. *Ibid.*, pp. XXII-XXVII.

26. Cfr. C. Galli, Recensione de *Nove pensieri sulla politica*, en *Filosofia Politica*, 1, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 156.

27. Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, pp. XXVII-XXXII.

pausa o la articulación del lenguaje mismo. En este sentido, así como el silencio es parte del lenguaje, lo impolítico es la interiorización de la exterioridad, del límite, del afuera.

5. Lo impolítico en Esposito: el problema de la representación

Esposito dirige su atención a la relación entre filosofía y política en el capítulo “Política” de *Dieci pensieri sulla politica*. En las primeras líneas, el filósofo expone la tesis principal del artículo: “la filosofía política no logra completar el desvío entre política y pensamiento —o simplemente conocerlo— porque es justo ella la que lo produce”.²⁸ Desde este punto de vista, Esposito considera que el “desvío” consiste en que la política escapa a la experiencia del pensamiento, así como el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política. Esta tesis, como el mismo autor lo sostiene unas líneas después, implica un giro de ciento ochenta grados respecto de todas las autocríticas que la filosofía política ha realizado en los últimos años.²⁹ En relación con estas, lo que diferencia a Esposito de los demás pensadores es que no intenta distanciarse o acercarse a la ciencia empírica ni avala o repele las posiciones antimodernas que sostienen que no se puede fundar de nuevo la *polis* clásica.³⁰

Desde nuestra perspectiva, la originalidad de la posición de Esposito reside en poner en duda la relación esencial entre política y filosofía. En efecto, afirma que “hay una relación directa entre la forma de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política [...]. Y eso no es porque la filosofía no dé respuestas a los problemas de la política. Al contrario: esta [la filosofía] solo da respuestas”.³¹ A partir de estas reflexiones podemos

28. Id., *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 29.

29. Cfr. *Ibid.*, p. 29.

30. La interpretación que realiza Ana Zagari sobre el pensamiento impolítico de Esposito se distancia absolutamente de nuestra posición por dos motivos. En primer lugar, porque sostiene: “lo político es el campo del conflicto y de la violencia, la política moderna es la forma encontrada y anhelada para aplacar la infinita revuelta del deseo”, “Roberto Esposito en la tradición de lo impolítico”, en A. Zagari, B. Gercman, A. González, *Roberto Esposito, tres ensayos sobre una teoría im-política*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 35. En esta posición se omite el lugar que ocupa Machiavelli en el pensamiento de Esposito. Desde nuestra perspectiva, el conflicto es el motivo que nuestro autor toma del pensador florentino y lo pone en el centro del análisis de todo su pensamiento. Sin lugar a dudas, Machiavelli es un autor moderno. De este modo, la diferencia entre lo político como lugar del conflicto y la política moderna en su única posibilidad inmunitaria se distancia de nuestra posición. En segundo lugar, en esta interpretación del pensamiento de Esposito hay una intención de establecer una semejanza entre el pensamiento de lo impolítico y la figura de Perón en Argentina. Independientemente de las consideraciones puntuales, creemos que en Esposito no hay lugar para semejante comparación. Por un lado, porque no encontramos a lo largo de su producción ninguna mención al peronismo; en segundo lugar, porque nuestro autor trabaja la categoría del “extranjero”, pero no la de “mestizaje” como se propone en este texto; en tercer lugar, porque nuestro autor sostiene que lo “otro” es irrepresentable, pero el peronismo busca la representación y desde 1945 se constituyó en una de las voces más importantes de la política argentina. Por estos motivos, creemos que esta voz de la política no es comparable en absoluto con el silencio de lo impolítico mentado por Esposito. Para esta relación entre Esposito y Perón, cfr. *ibid.*, p. 15-39.

31. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, pp. 29-30.

establecer que Esposito considera que la filosofía pretende fundar la política. En efecto, la filosofía da respuestas a las preguntas que ella misma se plantea sobre la base de sus propios presupuestos y, planteadas teóricamente, estas parecen inhabilitar un pensamiento sobre la política.

El problema reside, entonces, en que la filosofía piensa la política en los términos de la representación, de la *reductio ad unum*. Como hemos dicho, la filosofía intenta representar el conflicto inherente de la política a través de la reducción al orden conceptual. En palabras de Esposito: “No existe filosofía del conflicto que no lo reduzca al propio orden categorial y, por lo tanto, que en definitiva no lo niegue justo cuando lo representa y a través de dicha representación”³².

Pero, continúa el filósofo:

Existe una razón, naturalmente, por la cual la representación filosófica niega el conflicto –razón de “vida o muerte”, se diría–: y esta consiste en que el conflicto es el que niega originariamente la representación en el sentido de que este es justamente irrepresentable, aquello que no puede ser representado –si no es en la forma de su disolución– en el cuadro categorial de la filosofía política.³³

De este modo, la distancia de Esposito en relación con las otras posiciones filosóficas autocríticas reside en poner el “conflicto” en el centro de la cuestión. Esposito está inscripto en el corazón de una tradición italiana cuyo máximo exponente es Machiavelli, quien considera que el conflicto es la realidad de la política, su *factum*,³⁴ y por ello es lo irrepresentable. En este sentido, comprendemos que la dificultad de la filosofía en relación con la política consiste en que la facticidad de lo real no entra en sus esquemas. De este modo, el conflicto resulta ser lo impronunciado en el lenguaje conceptual. El problema consiste, de hecho, en que la impronunciabilidad hace que lo real no pueda ser representado en un lenguaje fundado en el principio aristotélico de no-contradicción ya que, según este principio, el elemento antinómico debe ser eliminado y dejado fuera del lenguaje filosófico-político. Vemos, por lo tanto, que la imposibilidad de la

32. Ibid., p. 31.

33. Ibid., p. 31.

34. Nos resulta inevitable mencionar los textos de Machiavelli en reiteradas oportunidades aun en el contexto de lo “impolítico”. Esto es así porque vale destacar –para evitar posibles confusiones– que en todos los casos Machiavelli es para Esposito un autor político que se encuentra dentro del registro del realismo político. Por lo tanto, si bien en este estadio del pensamiento de nuestro autor, Machiavelli es trabajado desde una perspectiva impolítica, esto responde al abordaje que nuestro autor hace del pensamiento del florentino. Es decir, es Esposito quien lee a Machiavelli en clave impolítica sin que eso signifique que el florentino deba ser entendido como un autor impolítico.

representación reside para Esposito en que la contradicción está fuera del lenguaje de la filosofía. Si esto es así, entonces la filosofía no puede dar cuenta del fondo antinómico de la política y este se constituye en el aspecto irrepresentable.

Como vemos, el “conflicto” en la filosofía de Esposito es un concepto técnico que remite a lo real entendido como lo contradictorio. Este es el motivo por el cual lo conflictivo escapa a toda intención de conceptualización o representación que pretenda reducirlo a lo “Uno”. El conflicto es la multiplicidad de lo real en constante cambio y, por lo tanto, imposible de representar. Desde nuestra perspectiva, el recorrido del pensamiento de Esposito intenta en todos los casos prestar especial atención a los pensadores que renuncian a la pretensión de eliminar los contrarios y en esa genealogía inscribe su pensamiento.

De este modo, Esposito divide en dos grandes grupos a los pensadores que se han ocupado de la filosofía política. Por un lado, están aquellos filósofos que han intentado reconducir los muchos al Uno, el conflicto al orden, la realidad a la idea. Por otro lado, están aquellos que se han dado cuenta de que lo decisivo en política queda fuera del campo de lo representable.³⁵

6. Lo impolítico en Esposito: filiación y discusión

Para Esposito fueron muchos los autores que intentaron reconducir el conflicto al orden. Es más, no solo fueron muchos, sino que el gesto de la reducción de lo múltiple a lo Uno aconteció en los orígenes mismos de la filosofía occidental, ya que fue Platón quien condujo la discusión acerca de la política al ámbito de la representación.³⁶

35. En el capítulo “Política” de *Dieci pensieri sulla politica*, Esposito vuelve a retomar la figura de Platón e insiste en el aspecto impolítico de las reflexiones del ateniense. El problema que se plantea en *Repubblica* no es –según Esposito– solamente el de la definición del buen gobierno o la elección del mejor régimen, sino la “relazione con la questione ontologica della giustizia e questa con la costituzione stessa dell’anima” (Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, p. 32). Para Esposito, Platón expresa la unidad en la distinción a partir de las consideraciones sobre el alma. Recordemos que en la teoría del ateniense hay tres tipos de alma (la racional, la irascible y la concupiscible) y la *politeia* debe adaptarse a cada una de ellas. Esposito se apoya en la concepción del alma de Platón para mostrar que lo que en la teoría aparece como lo Uno en la realidad es la multiplicidad. En el alma platónica, nuestro autor encuentra la idea de que las fuerzas constitutivamente discordantes laceran la concordia presupuesta: “L’anima è strutturalmente anfibia, intrinsecamente ancipite, costitutivamente autoconfliggente: una belva a piú teste, una coppia di cavalli lanciati in direzioni opposte” (ibid., p. 33). De este modo, Esposito muestra a través de Platón que las fuerzas discordantes que constituyen lo real de la política son indecibles en lo filosófico y, por lo tanto, no pueden dar cuenta de ningún tipo de orden. Nos advierte que si intentamos representarlas, debemos hacerlo en el modo de la *stasis*, la guerra civil. Es decir, como aquello que perfora la representación filosófico-política y se constituye como su anverso.

36. La cuestión de la representación en el pensamiento espositiano ha sido abordada por Castro y Velasco. El mérito que hemos encontrado en el artículo de estos autores consiste en que logran poner en evidencia el arco conceptual del pensamiento espositiano desde la noción de la *conservatio vitae* hobbesiana hasta la filosofía de lo impersonal. Cfr. E. Castro, G.

En efecto, tanto en las primeras páginas de *Dieci pensieri sulla politica* como en las de *Categorie dell'impolitico*, Esposito dedica gran parte de la reflexión al concepto de representación, siguiendo la línea de la *complexio oppositorum*. En *Categorie dell'impolitico*, adelanta la complejidad de la reflexión sobre el concepto de representación. Por un lado, sostiene que la cuestión de la representación está estrechamente ligada a la reflexión acerca de la modernidad, por el otro, encuentra una relación con la teología política.³⁷

En relación con el primer punto, debemos definir qué entiende Esposito por *modernidad*. En *Categorie dell'impolitico*, Esposito reconduce la cuestión de la modernidad a la problemática de su constitución. El autor entiende la modernidad como la contradicción (el hecho de ser contradictorio) entre la permanencia de los contrarios y su resolución dialéctica. Para esta definición sigue la posición de Carl Schmitt, quien piensa la modernidad como la neutralización o despolitización del conflicto en el ámbito del orden civil.³⁸

En relación con el segundo punto, desarrollaremos la perspectiva de nuestro autor que sostiene que, en *Categorías de lo político*, Schmitt confiere a la categoría de representación la característica de despolitización. Para Esposito la despolitización consiste en la incapacidad de representar la relación existente entre la decisión política y la idea o, en otras palabras, la dificultad de pensar la relación entre Bien y Poder.

Ahora bien, es necesario hacer algunas observaciones, abandonando toda pretensión de realizar un análisis exhaustivo del pensamiento de Schmitt (o de Peterson). En primer lugar, para establecer una relación entre la representación y la despolitización, debemos tener en cuenta que Schmitt se refiere a la cuestión de la modernidad como la

Velasco, "Il rifiuto della rappresentanza. Filosofia e politica dell'impersonale", en M. Saidel, G. Velasco Arias (eds.), *Roberto Esposito. Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 197-208.

37. Para una profundización acerca del origen del término-concepto de "teología política" y los diversos usos que hace Schmitt: cfr. C. Galli, *La Mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, pp. 61-96.

38. Esposito recurre a Carl Schmitt para poner en discusión algunos conceptos centrales para su pensamiento. En *El concepto de lo político* (en C. Schmitt, H. O. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp. 171-223), Schmitt propone una definición conceptual de lo "político" con la que discutirá Esposito en su *Categorie dell'impolitico* (Cfr. pp. 7-11, 50-83). El autor alemán sostiene que lo "político" se define en función de la fijación de ciertas categorías políticas. Estas categorías deben remitir a una distinción de fondo sobre la que se apoya el criterio de lo "político": "La específica distinción política a la cual es posible referir las asociaciones y los motivos políticos es la de *amigo y enemigo*. Ella ofrece una distinción conceptual, es decir, un criterio [...], no es derivable de otros criterios" (C. Schmitt, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 177). El significado de la distinción entre amigo y enemigo es el de indicar la intensidad de unión o separación de un grupo. Distinguir entre estos dos grupos y definir claramente al enemigo es lo que permite que el soberano decida acerca de si el "otro" conflictivo debe existir o no. Desde la perspectiva de Esposito, la propuesta schmittiana de eliminación real y concreta del "otro" conflictivo es la "despolitización". En otros términos, para Esposito lo "político" es la existencia ineliminable de los contrarios contrapuestos y, por lo tanto, la eliminación de la existencia de los contrarios implica la "despolitización".

muerte de la *rappresentanza*.³⁹ En este sentido, afirma explícitamente el origen hobbesiano del moderno concepto de la *rappresentazione*.

En segundo lugar, es justamente la relación entre Bien y Poder lo que contrapone a Esposito con Schmitt. Por ello, nuestro autor aclara que el concepto de teología política utilizado en *Categorie dell'impolitico* no se corresponde con el del jurista alemán: “el uso que hago del término-concepto tiende inclusive a divergir de manera radical del de Schmitt”.⁴⁰ En resumen, el jurista entiende por teología política el proceso de secularización a partir del cual la modernidad produce la transvaloración de los conceptos de matriz teológica en categorías jurídico-políticas, mientras que el italiano propone recuperar otra significación más antigua que podemos rastrear en Agustín y fue utilizada por Peterson y Voegelin en clara oposición a la interpretación schmittiana.

Como surge de *El monoteísmo como problema político*, para Peterson la teología política está volcada a recomponer y legitimar la acción política y no, como sostiene Schmitt, a buscar una identidad estructural entre conceptos teológicos y jurídicos. En síntesis, sostenemos que Peterson rechaza cualquier amalgama entre Estado e Iglesia y se distancia de toda posibilidad de legitimación del orden político a través de la teología. En el pequeño texto que referenciamos, Peterson sostiene la tesis de que el templo del cuerpo de Cristo ha ascendido al Cielo, de modo que la gloria de Dios ya no mora en la tierra sino en el templo celeste. Así, contrariamente a la posición schmittiana, la teología no podría secularizarse porque entre el poder sacro y el político no hay vínculo alguno. Dicho de otro modo, la teología política es una especie de cortocircuito histórico y filológico que ha introducido en el interior del léxico religioso la terminología política con la intención de justificar teológicamente el orden existente en la ciudad de los hombres. Tal como Peterson lo expresa en la advertencia a su texto, “la Ilustración europea redujo la fe cristiana al ‘monoteísmo’, cuyo contenido teológico es tan problemático como sus consecuencias políticas”.⁴¹ En este sentido, Peterson encuentra que el concepto de monoteísmo trasvasado al plano político tiene sus raíces en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en el momento en que el filósofo griego, con la intención de rebatir el

39. Utilizamos los dos términos “*rappresentazione*” y “*rappresentanza*” en italiano. Preferimos conservar el idioma de Esposito para dar cuenta de la distinción semántica que el filósofo imprime a los conceptos que el español solo puede recoger con el término “representación”. Esposito utiliza el concepto de “*rappresentazione*” para referir la representación puesta en relación con la trascendencia; mientras que el concepto “*rappresentanza*” se refiere a la representación vacía de contenido sustancial y absolutamente imanentizada. De alguna manera, Esposito toma esta distinción de C. Schmitt (*Repräsentation, rappresentazione, y Vertretung o Stellvertretung, rappresentanza*), y ambos la utilizan para señalar la distinción entre la Modernidad y el tiempo que la precede. De este modo, la “*rappresentanza*” parecería constituir el corte, la distinción, la diferencia y hasta la negación de la “*rappresentazione*”. Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 20.

40. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 10.

41. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, p. 50.

dualismo platónico, sostiene: “Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas: no es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne”.⁴² Peterson sostiene que frente al dualismo y el pluralismo de los platónicos, Aristóteles subraya el concepto de monarquía (aunque sabemos que no es el término utilizado por Aristóteles, Peterson lo rescata) desde una doble perspectiva: “en la monarquía divina el único poder del principio único supremo coincide con el ‘ser poderoso’ del único supremo detentor de ese poder”, pero Peterson continúa: “En el libro 12 de la *Metafísica*, Dios era la meta trascendente de todo movimiento, y solo por eso era rey y monarca”.⁴³

En relación con Schmitt, nos referimos en particular a dos textos para pensar la cuestión de la teología política. Estos textos fueron publicados con medio siglo de distancia entre sí. Se trata de *Teología política*⁴⁴ y *Teología política II*.⁴⁵ Como sabemos, a Schmitt le debemos el uso del sintagma “teología política” y su puesta en circulación en el ámbito filosófico. Aun así, consideramos que es importante, y por ello insistimos en este punto, no perder de vista la distancia entre la publicación de las dos obras mencionadas porque esta cuestión temporal nos permite suponer en una primera y rápida mirada que no hay un único significado para el término. Por el contrario, sabemos que hay una vasta gama de significados que se corresponden con la expresión “teología política”.

Sin embargo, más allá de las distancias de significado, podemos sostener que en todos los casos esta expresión se refiere a la relación de la política con la teología y que aparece en oposición con la pretensión liberal de realizar una neutralización de la teología política a partir de la distinción (moderna y liberal) entre lo teológico y lo político. En efecto, como sostiene Carlo Galli, consideramos que “la ‘teología política’ es la ‘filosofía política’ de Schmitt, del modo no prescriptivo en el cual él interpreta a la ‘filosofía’, es decir, como ‘genealogía’”.⁴⁶

En el texto de 1922, Carl Schmitt manifiesta que el catolicismo es la fuente de inspiración intelectual para su labor jurídica. Allí dedica una reflexión a la relación de lo moderno con su interés por la cuestión jurídica de la soberanía. La soberanía es considerada –como sostiene Galli– a partir de tres pares de opuestos problemáticos: excepción/norma; autoridad/poder; tradición/modernidad.

En el primer capítulo de *Teología política*, Schmitt expresa su tesis anti-positivista y sostiene que la soberanía no es el efecto de la clausura del orden estatista jurídico, sino

42. Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 501.

43. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 52-53.

44. Cfr. C. Schmitt, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, pp. 21-64.

45. Cfr. *Ibid.*, pp. 397-462.

46. C. Galli, *La mirada de Jano*, p. 62.

la decisión que establece el orden en la excepción.⁴⁷ De este modo, la decisión soberana se convierte en el nexo entre política y orden jurídico, y entre el individuo y la totalidad. Desde la perspectiva de Schmitt, para que haya un ordenamiento racional e impersonal con validez normativa es necesaria la existencia previa de un mandato personal y anterior a la legalidad que sea capaz de fundarlo a partir de la decisión entendida como la ausencia de norma. Dicho de otro modo, la excepción precede, lógicamente y gnoseológicamente, a la norma y, por lo tanto, es el conflicto irresoluble el que origina la forma jurídica.

En este sentido, al sostener que la decisión se halla en el origen del orden político, Schmitt se contrapone a los teóricos juristas y políticos modernos porque invierte la relación entre el “adentro” y el “afuera”. En la concepción de la mediación racional moderna, el Estado es el que establece el orden y la paz en su interior y rechaza el conflicto fuera de sus confines. Sin embargo, para Schmitt el desorden interno no puede ser neutralizado y, por el contrario, debe ser aprovechado como condición a partir de la cual el soberano crea, conserva y revoluciona el orden. Así, el orden no es racional y neutral, sino que está orientado a un caso concreto. En efecto, aun siendo jurídico, el orden debe tener presente el fenómeno contingente que lo originó. Al respecto, la función del soberano es activar el “recuerdo”.

Como vemos, esta teoría de la soberanía entendida como creación, conservación y revolución del orden jurídico implica, en última instancia, que en el origen hay un recuerdo para ser activado que puede entenderse como energía. En textos posteriores, Schmitt calificó esta energía como el poder constituyente que, al intentar constituirse, deja un resto no instituido al que regresa el soberano para reactivar la energía.

Desde nuestro abordaje, afirmamos que el texto schmittiano es muy importante porque explicita un punto que no estaba presente aún en la teoría de los juristas y políticos modernos. Es decir, pone en evidencia la potencia creadora de la acción privada de fundamento. Esto significa que la soberanía no es perpetua. Al contrario, se sostiene en la medida en que al conservar su eficacia trasciende el derecho formal, el poder constituido y las instituciones. Por lo tanto, la relación entre excepción y norma reside en que ambas pertenecen al interior del “dato jurídico”.

De este modo, la decisión en el caso de la excepción es una forma que necesariamente debe tener consistencia ontológica. Se trata de una forma o decisión representada

47. Galli sostiene que el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) en Schmitt es una radicalización del estado de necesidad (*Notzustand*) del artículo 48 WRV de la “Constitución de reserva presidencial y no parlamentaria” que se activa en caso de emergencia. Tan es así que Schmitt lo toma como un derecho concreto que tiene el Estado para autoconservarse y preservarse yendo más allá de la ley. Cfr. *Ibid.*, pp. 635-729.

que no puede estar suspendida sobre la nada o el vacío. De los textos posteriores de Schmitt⁴⁸ surge explícitamente lo que aquí aparece de manera incipiente: la decisión excepcional es el poder constituyente del pueblo que se da a sí mismo una unidad política y lo hace a través de la representación.

El segundo capítulo de *Teología política* está dedicado a refutar el formalismo jurídico de Hans Kelsen⁴⁹ y de su discípulo Hugo Krabbe. Para ello se apoya en la diferencia entre *auctoritas* y *potestas*. En relación con esta discusión acerca de la ley, Schmitt sostiene una autoridad no trascendente. Esta autoridad es tomada del paradigma hobbesiano. Desde la perspectiva schmittiana, el *Leviathan* no es leído como la teoría de la autoridad que tiene por función fundar la norma a partir de un pacto artificial y racional. Al contrario, para Schmitt el texto de Hobbes no trata de un contrato racional e individualista en su origen, sino de la decisión soberana de la representación. En otros términos, no se trata de la mediación racional entre sujeto y objeto, ni en su versión moderna inmanente, ni en su versión pontificia tradicional entre Cielo y Tierra. La autoridad como decisión es el salto y no la continuidad, es la última instancia que explica la norma pero no deriva de ella. De este modo, la autoridad es la decisión en tanto concreción existencial de la excepción y del conflicto.

En síntesis, en los primeros dos capítulos de *Teología política*, Schmitt piensa la decisión y la representación como la esencia de la política moderna. En el tercero y en el cuarto, su discurso se mueve de la cuestión de la soberanía a la cuestión de lo moderno. Este desplazamiento le permite proponer una lectura de la modernidad en la línea de una genealogía de la secularización. En este sentido, la “sociología de los conceptos jurídicos” deviene una teoría específica acerca de los conceptos jurídicos modernos que, a su vez, son el resultado de la secularización⁵⁰ de los conceptos teológicos, que así se volvieron políticos. En estos dos capítulos, Schmitt discute, por un lado, con quienes pensaron lo moderno de manera autosuficiente y, por otro lado, con aquellos autores que piensan la separación de la política y la teología.

La tesis de Schmitt propone lo moderno como la secularización de la tradición teológica cristiana, pero en un sentido específico. Al revés de lo que quería Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, Schmitt no entiende lo moderno como una evolución progresiva

48. Cfr. C. Schmitt, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 179.

49. Galli sostiene que, pese a las intenciones de Schmitt de distanciarse del formalismo kelseniano, ambos se mueven en el horizonte de la crisis de la mediación racional moderna, es decir, que tanto el decisionismo sin fundamento como el formalismo sin fundamento son parte del orden jurídico. Cfr. C. Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, pp. 69-74.

50. Entendemos por “secularización” la concepción que pretende establecer que la modernidad deriva en cierto modo de las elaboraciones teóricas e institucionales de la religión cristiana y que, por ello, no es autónoma. Dicho de otro modo, la modernidad es una traducción y una reubicación de los sistemas teológicos tradicionales. Cfr. *Ibid.*, pp. 63-86.

del Espíritu que asume nuevas formas a partir de formas anteriores. Para el jurista se trata de una continuidad formal y de una discontinuidad substancial. De hecho, esta aparente contradicción entre continuidad y discontinuidad es definida por Schmitt como una relación de analogía (cabe aclarar que no se trata de la *analogia entis* en el sentido que le confiere Tomás de Aquino, sino que aquí se da por descontada la ausencia en los conceptos modernos de un Ser que constituye su fundamento). En *Teología política*, la analogía es un concepto clave para comprender la relación entre la decisión de un estado de excepción y el milagro en sentido cristiano. La decisión es la secularización del milagro en tanto poder constituyente o decisión extrema que crea, conserva y revoluciona el orden existente, pero es libre de cualquier referencia a la trascendencia. Dicho de otro modo, la decisión es poder absoluto y, por lo tanto, análogo al de Dios pero secularizado en el sentido de “vaciado de trascendencia”. Solo de este modo se entiende la relación de continuidad/discontinuidad que propone Schmitt entre la tradición y la modernidad.

En este sentido, podemos entender la teología política de Schmitt como la teoría que sostiene que la modernidad conserva elementos de la religión en sus instituciones y sus conceptos, y lo hace en un doble movimiento. Por un lado, conserva especialmente la ausencia de la sustancia divina en su fundamento. Por otro lado, reproduce la función divina en su aspecto formal en tanto unidad del orden.

Debemos decir, por lo tanto, que no es posible pensar la teología política de Schmitt sin detenernos a pensar en la modernidad. Consideramos que la teoría del jurista antes de ser una teoría de la fundamentación teológica de la política es una teoría acerca del contexto histórico y categorial del origen y las coacciones que la atraviesan.

Lo impolítico contra la despolitización

Como hemos visto, Esposito discute con Schmitt en *Categorie dell'impolitico* a partir del concepto de “representación”. Nuestro autor sostiene que contra “la co-presencia de despolitización y teología [...] surge lo impolítico. Como se dijo, este es otro con respecto a la representación. O mejor: lo otro, aquello que queda obstinadamente fuera”.⁵¹

En relación con los usos del concepto de impolítico que se hicieron antes de Esposito, creemos que el italiano se aleja de la posición de Thomas Mann porque considera que lo impolítico no es el rechazo de lo político y tampoco es lo que se le contrapone; asimismo, nuestro autor se acerca a la de Cacciari, quien sostiene que lo impolítico

51. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 14.

implica el rechazo de lo político convertido en valor, es decir, teologizado. Pero, en el caso de Esposito, lo impolítico no es solo una posición teórica –como en el caso de Cacciari–, sino la dimensión conflictiva de lo real. Aparte de la diferencia entre los dos italianos, lo importante es subrayar que no se trata ni de lo anti-político, ni de lo a-político.

En suma, hasta ahora con Esposito hemos sostenido que lo impolítico es lo que queda fuera de la representación y lo hemos puesto en relación con la formulación schmittiana, que sostiene que esta categoría [la representación] está en el corazón mismo de la modernidad. Ello nos lleva a concluir que parte del propósito de nuestro autor –en relación con lo impolítico– consiste en revisar el léxico político moderno. Esto es así porque lo impolítico es entendido como el anverso de la *reductio ad unum* que caracteriza a la representación. En efecto, lo impolítico es la irrepresentabilidad de la pluralidad, de lo real, de aquello que escapa a todo intento de conceptualización. Evidentemente, la modernidad schmittiana que tiene en su centro la categoría de la representación coincide –en parte– con la definición de modernidad inmunitaria de Esposito que tiene sus bases en el modelo de matriz hobbesiana. Esta afirmación encuentra su razón de ser en la propuesta filosófica de Hobbes, pero también en la de Schmitt porque ha excluido la pluralidad de lo real con la intención de reconducirla hacia el orden. De este modo, Esposito explica que la neutralización del conflicto por parte de la filosofía política ha llegado a los límites de la despolitización. En otros términos, sostiene que, negando el conflicto, la política moderna se niega a sí misma porque su *telos* y su *archè* consisten en la aplicación del orden sobre el conflicto o la pluralidad.

Cabe observar que, contra Schmitt, nuestro autor sostiene que, en términos fácticos, la neutralización es el resultado de un exceso de política y que, en términos teóricos, la neutralización del conflicto reside en la concentración del poder en las manos de un único soberano que despolitiza todo lo que lo circunda.

En el capítulo “Política” de *Dieci pensieri sulla politica*, Esposito sostiene que Machiavelli se ha separado definitivamente del pensamiento de la representación filosófica. Allí afirma también que esta misma tarea ya había sido emprendida por una línea cristiana de autores que fue llamada con rapidez por el avance de la teología política tomista. Esposito se refiere así a Pablo y a Agustín como los autores cristianos que pudieron pensar la política en su dimensión conflictiva. Recordemos las palabras de Pablo en la *Carta a los Romanos*, 12:

No sigan la corriente del mundo en que vivimos, más bien transfórmense por la renovación de su mente [...]. Tomen el ejemplo de nuestro cuerpo: es uno, aunque

conste de varios miembros, pero no todos tienen la misma función. Lo mismo nosotros, con ser muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo, y dependemos unos de otros. Así, pues, sirvamos cada cual con nuestros diferentes dones.⁵²

Tengamos presentes también las palabras de Agustín en *Civitate Dei*:

El fundador de la ciudad terrena fue un fratricida; en efecto, éste dominado por la envidia, mató al propio hermano, ciudadano de la ciudad eterna y extranjero de esta tierra [...]. Este fue, entonces, el origen de la ciudad de Roma, mientras que lo que la historia muestra es que Remo fue asesinado por el hermano Rómulo, con la diferencia, sin embargo, de que ambos eran ciudadanos de la misma ciudad terrenal.⁵³

De los dos textos surge que el orden político es un filtro que intenta controlar la intensidad del conflicto estructural e intrínseco, de acallar la violencia originaria de manera momentánea.

De este modo, desde la perspectiva impolítica de autores como Pablo, Agustín o Machiavelli, no se trata de cerrar la posibilidad de vivir en el mejor de los mundos posibles, sino de no perder de vista la esencial e irremediable discordia que nos habita. Si para Pablo el hombre está dividido entre la ley de la carne y la del espíritu, para Agustín el conflicto tiene lugar en la voluntad que lucha contra sí misma (*voluntas* contra *noluntas*), y Machiavelli muestra la imposibilidad de la reconciliación filosófica. Apoyado en estos tres autores, Esposito señala una línea de pensadores para los que la política –cuyo elemento, como habíamos establecido antes, no es el orden sino el conflicto– está fuera de la representación filosófica.

8. Impolítico y “potencia” en el pensamiento contemporáneo: Esposito

Desde nuestra perspectiva, a lo largo de su producción filosófica, Esposito logra salir de la posición meramente deconstructiva para pensar en términos afirmativos. En efecto, tal como lo hemos mencionado en la introducción a este texto, nuestro autor realiza

52. Utilizamos la *Biblia Latinoamericana* impresa en España en 1989.

53. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1984, p. 698. La traducción está ligeramente modificada.

en los años ochenta una suerte de oscilación en el interior de su obra. A tal punto que, de la mano del *pensiero italiano*, surge el concepto de “potencia” como la manera de pensar la política más allá (o más acá) de la “representación”. Esto es, lejos del movimiento que supone la *reductio ad unum*, para Esposito la política debe ser pensada como potencia afirmativa: *atto* en el doble sentido del término, como acción y como actualidad.

La cuestión de la potencia entendida en sentido afirmativo ocupa un lugar central en el pensamiento de Roberto Esposito porque le permite mostrar de qué manera se abre una reflexión que pone en relación la filosofía con el horizonte vital. Semejante desplazamiento señala también la ambivalencia entre una ontología política que tiene el vacío o la ausencia en su centro (pensamiento sobre lo impolítico en clave deconstructiva) y la ontología política que entiende a la vida como fuerza (pensamiento sobre lo impolítico en clave afirmativa). En otros términos, esta posibilidad de pensar la política como potencia afirmativa y como potencia de la acción refiere a una política de la vida que tiene en cuenta el vacío constitutivo –tal como lo hemos trabajado hasta ahora–, pero lo declina en los términos de una afirmatividad –toma de distancia respecto del modelo deconstructivo– que deriva en una multiplicidad.

En efecto, a través de Niccolò Machiavelli y Giordano Bruno, Esposito problematiza la cuestión de la potencia y la ubica con exactitud en el in/origen. Desde su interpretación de Machiavelli, cuestiona el presupuesto de que exista algo anterior a la realidad efectiva. La política (las fuerzas o la potencia), entonces, ocupa el horizonte entero de la realidad y, por lo tanto, no hay ni un antes ni un después de esta. Del mismo modo, cada presente se constituye más allá o con independencia de la obra de los sujetos singulares o de los sujetos reunidos para comenzar un pacto de fundación. En este sentido, el presente es reversible porque es el resultado del choque de las fuerzas cuya prevalencia se alterna. Se trata de la relación de fuerzas, de los fenómenos naturales, de los elementos contingentes que inscriben a un actor político en un determinado horizonte, en el que el actor puede actuar o no actuar.

De este modo, en Esposito –como en Machiavelli– no se trata de pensar una filosofía política alejada de la vida porque, como dijimos, la política es el resultado del choque de fuerzas. Por lo tanto, no hay una zona o aspecto de la vida que pueda escapar de la política. Para decir lo mismo con otras palabras, se trata de pensar la existencia o la vida en su inevitable dimensión contrastiva. Es decir, si la política es la forma necesaria de la vida, la vida será la materia exclusiva de la política. Así, el poder/la potencia está siempre en relación con la vida, y su “resultado” lo observamos a partir de la relación productiva entre ambos. De esto se desprende que para Esposito no es posible que exista un salto

o una distancia radical entre vida y poder. En este sentido, no es posible que exista una vida desnuda por completo o un poder absolutamente cerrado en su propia órbita, que solo se relacione con la vida de una manera completamente externa.

En efecto, Esposito lee en Machiavelli la serie formada por el origen, el cambio y la vida en estrecha relación con el poder/potencia. Para el florentino, la intención de separar el binomio poder-potencia es lo que de manera irreversible lleva a la crisis del organismo político. Escindir el poder de la potencia es lo mismo que hacerlo con el hombre y el animal porque la vida es al mismo tiempo la dimensión natural y civil. Por lo tanto, pretender eliminar el carácter natural de la vida es quitarle toda fuerza regenerativa. Allí reside la fuerza de la innovación presente en el origen. Si los cuerpos no se renuevan, no dan lugar a la potencia, mueren. Así, el pensamiento de Machiavelli –y el de Esposito–, lejos de ser una vertiente conservadora resulta, ser originalmente innovadora gracias al recurso al in/origen constituido por las fuerzas que permiten que la vida se renueve.

Sabemos que casi un siglo después de la muerte de Machiavelli, Giordano Bruno es perseguido, encarcelado durante ocho años y condenado a muerte en la hoguera por la Iglesia católica. Se le acusaba de herejía y blasfemia, y es justo en sus declaraciones donde Esposito encuentra el eje que le permite rotar su discurso y pensarlo desde una perspectiva poscristiana.

Escribe Bruno en su *De l'infinito, universo e mondi*: “il posser fare pone il posser essere fatto”. Como vemos, hay una identificación modal entre la potencia y el acto, porque lo que existe no es el producto arbitrario de una voluntad singular, sino la totalidad de lo que podría ocurrir. Bruno rechaza la idea de la decisión soberana que sostiene la existencia de un Dios escondido que espera que la llegada de su hijo revele su existencia. Contrario a esto, sostiene que no existiría Dios si no existiera el mundo: Dios tiene tanta necesidad del mundo como el mundo de un Dios.

La descristianización de Bruno que Esposito subraya está en directa relación con la concepción del cosmos del dominico. Se trata de la Vida como la sustancia inextinguible e inseparable de forma y contenido que recorre y vivifica todas y cada una de las partes de la realidad. Esta Vida infinita hace de la muerte el acto más vital de todos los actos. En este sentido, Bruno es un pensador que se opone de manera profunda al paradigma de la inmunización de la vida. La vida no es algo que debe ser conservado, no es un recurso escaso que tiene que defenderse a toda costa. La vida es una potencia de tal sobreabundancia que ni la muerte puede consumirla. Por el contrario, la muerte transmuta la vida en una forma distinta de la misma sustancia viviente.