

ROBERTO ESPOSITO

DIEZ PENSAMIENTOS
ACERCA DE LA POLÍTICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en italiano, 1993
Segunda edición en italiano, 2011
Primera edición en español, 2012

Esposito, Roberto
Diez pensamientos acerca de la política. - 1a ed. - Buenos Aires :
Fondo de Cultura Económica, 2012.
295 p. ; 14x21 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Luciano Padilla López
ISBN 978-950-557-917-4

1. Filosofía Política. I. Padilla López, Luciano, trad. II. Título

CDD 320.01

Armado de tapa: Juan Pablo Fernández

Título original: *Dieci pensieri sulla politica*
ISBN de la edición original: 978-88-15-14663-2
© 2011, Società editrice il Mulino, Bolonia

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-917-4

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	11
I. <i>Política</i>	33
II. <i>Democracia</i>	61
III. <i>Responsabilidad</i>	87
IV. <i>Soberanía</i>	113
V. <i>Mito</i>	141
VI. <i>Obra</i>	169
VII. <i>Palabra</i>	193
VIII. <i>Mal</i>	219
IX. <i>Occidente</i>	245
X. <i>Comunidad y violencia</i>	273
<i>Índice de nombres</i>	289

PREFACIO

1. Publicado en 1993 con el título *Nove pensieri sulla politica*, este libro concluía una etapa de mi trabajo iniciada con *Categorías de lo impolítico*,¹ que en cambio se remonta a la segunda mitad de los años ochenta; y comenzaba otra, que la sucedía, dedicada en primer término a la relación antinómica entre comunidad e inmundidad y más tarde a una redefinición del paradigma de la biopolítica. En ese sentido, las páginas que aquí siguen –reeditadas en su forma originaria, salvo algunos retoques y el agregado de un nuevo capítulo– constituyen una suerte de empalme conceptual, donde tiene su punto de partida una serie de líneas [fili] que llevan a las investigaciones más recientes acerca de la semántica de lo impersonal. En este prefacio, que sustituye la introducción previa, más que el contenido del libro querría reconstruir el movimiento teórico que a partir de él llega a mi perspectiva actual. Como recién se señalaba, el marco de pertinencia en cuyo seno *Diez pensamientos acerca de la política* debe situarse está constituido por ese punto de vista crítico acerca de las categorías políticas modernas, que en la reflexión italiana de los años ochenta adoptó el nombre de “impolítico”. Para percibir su sentido de conjunto, la referencia más cercana es detectable en la *Destruktion* de la metafísica operada por Heidegger, más tarde retomada con original reajuste de tono por el deconstructivismo francés. Ya en esta opción filosófica, de tipo “continental”, es reconocible una toma de distancia respecto del quiebre conceptual que en cambio caracteriza a una amplia porción de la filosofía política de matriz anglosajona, pero también –bajo otros aspectos– a la posición de un autor

¹ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988), Bolonia, 1999 [trad. esp.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006].

como Habermas. Mientras éste dio cauce a un discurso todavía arraigado en la reflexión moderna, reconocida como horizonte necesario de cualquier crítica posible, la perspectiva de lo impolítico tiene la intención de someter el léxico político a una deconstrucción no distinta (en sus intenciones) de aquella que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. Así como bajo su mirada éstos resultan marcados por una indeleble connotación metafísica, también las principales categorías de la política moderna se muestran encerradas en una formulación, durante un largo período productora de orden, pero –llegado este trance– cada vez menos capaz de representar las dinámicas contemporáneas, y por ello destinada a una paulatina afasia. Por lo demás, ya en los años treinta del siglo xx una autora fuertemente implicada en la semántica como fue Simone Weil había apuntado que “podemos tomar todos los términos, todas las expresiones de nuestro léxico político, y abrirlos; en su interior encontraremos el vacío”.²

Podría afirmarse que en su totalidad la cuestión de lo impolítico gira en torno a qué significado atribuir a dicho “vacío”. En primer lugar, no debe confundírsele con lo que cierta literatura posmoderna quiso entender por la fórmula “fin de la política”, trasladando hacia el objeto una crisis de significación inherente a la forma de la filosofía política, tal como se fue modelando durante el arco de una época que, pese a todas sus distorsiones, enlaza a Hobbes con Hegel. Que la maquinaria ordenadora activada por la Modernidad haya visto entorpecido su mecanismo no deriva de que su motor político, evidentemente constituido por el conflicto, se haya apagado, sino antes bien de la creciente ineficacia de los dispositivos de neutralización que aquélla ideó para conducirlo. Cuando en un texto de inusual capacidad de

² S. Weil, “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, en *Nouveaux Cahiers*, núms. 2 y 3, 1 y 15 de abril de 1937; trad. it.: “Non ricominciamo la guerra di Troia”, en G. Gaeta, *Simone Weil*, San Domenico di Fiesole, 1992, p. 111.

síntesis³ Carl Schmitt atribuye la migración del espíritu europeo entre diferentes centros de referencia –primero teológico, después metafísico, ético y económico– a la necesidad de contener un impacto ya no sostenible en el ámbito previo, no sólo excluye la posibilidad de su agotamiento, sino que percibe su constante regenerarse en el interior de los nuevos lenguajes. En definitiva, más que extinguirse, el principio de lo político –esto es, el conflicto de poder y de interés– se reproduce, cada vez más intenso, en aquellas esferas que parecen sobrevenirle, tornándolas a ellas mismas irreductiblemente conflictivas y por ello necesitadas de una nueva, aunque siempre precaria, neutralización. Incluso el ámbito de la técnica –donde por último el espíritu europeo, actualmente extendido a escala mundial, busca el espacio neutral por excelencia– se muestra preso de las potencias más capaces de apoderarse de él, y por ende íntegramente ocupado por esa misma política que, con todo, se declara acabada.

Contrariamente a todas las posiciones de tipo metapolítico, pospolítico o antipolítico que, con diversa entidad, impugnan (o al menos matizan) este análisis, la perspectiva de lo impolítico no sólo la vuelve integralmente propia, sino que de algún modo la radicaliza, excluyendo en principio cualquier realidad sustraída al choque entre poderes en pugna. En ese sentido, dicha perspectiva se reconoce en la tradición realista que de Tucídides a Nietzsche, pasando por Maquiavelo, identifica en el disenso no el resto eliminable, sino el presupuesto mismo de la convivencia humana. Esto motiva la divergencia, o lo oblicuo de aquella perspectiva con respecto al eje prevalente de esa filosofía política moderna siempre proclive a excluirlo, o a integrarlo dialécticamente en el interior del orden refigurado en cada ocasión. En la recurrente tendencia

³ C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, en *Der Begriff des Politischen* (1928), Múnich y Leipzig, 1932, pp. 66-81; trad. it: “L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni”, en *Le categorie del “politico”*, ed. de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, 1972, pp. 167-183 [trad. esp.: *El concepto de lo “político”*, Buenos Aires, Folios, 1984].

a la conciliación del conflicto, típica de la entera tradición filosófico-política, hay una suerte de coacción a repetir que remite, aun antes que a la representación del orden, al orden mismo de la representación: en el específico sentido de que –para configurarse en cuanto tal– ésta debe expulsar fuera de sí, o por lo menos domesticar, ese elemento no casualmente definido como “diabólico” que desestabiliza su aptitud simbólica, es decir, componedora de tendencias en pugna. La desconfianza de los autores impolíticos con relación al instituto democrático de la representación radica, más que en una opción político-institucional diferente, en una ajenidad léxica al régimen de la representación, concebido como el lugar de la *reductio ad unum* de elementos irreductibles a concordia. Sin embargo, ellos niegan el principio representativo también en otro sentido, relativo al significado, más estrictamente teológico-político, que el catolicismo romano le ha otorgado, en una modalidad teorizada por el propio Schmitt.⁴ Se trata de la relación vertical con la trascendencia que la idea de representación, entendida como presencia de un ausente, reconoce (o proyecta) en el accionar político orientado hacia el bien. En este momento, lo impolítico rechaza como falsa e idolátrica precisamente la posibilidad de esa conexión, es decir, la representación del bien por parte del poder o la transformación del mal en bien. Falsa porque empuja al poder hacia un espacio que éste no puede alcanzar, e idolátrica porque somete el bien al juicio de la fuerza, aplastando sobre el lenguaje del derecho el de la justicia. Cuando Weil declara que “en esta tierra no hay otra fuerza que la fuerza”,⁵ está precisamente cortando esa línea entre ámbitos incompatibles que la teología política presupone como dato o al menos como cosa posible. No de manera diferente, aunque lo hiciese con un lenguaje dis-

⁴ Véase C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaer, 1923; trad. it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. de C. Galli, Milán, 1986 [trad. esp.: *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011].

⁵ S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, 1949; trad. it.: *La prima radice*, Milán, 1980, p. 191 [trad. esp.: *Raíces del existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954].

tinto, desde otro rincón de Europa se había expresado Elias Canetti, rememorando que “la historia se pone del lado de lo que ha sucedido y lo separa de lo no sucedido, y para ello construye sólidas conexiones. Entre todas las posibilidades se basa sobre aquella única que ha sobrevivido”.⁶ Lo que ambos rechazan firmemente es una valorización del accionar político incompatible no sólo con las herramientas que tiene a disposición, sino también con sus finalidades, en última instancia siempre tendientes a reforzar al sujeto o a los sujetos que hacen uso de ellas. Como bien saben los “impolíticos”, en la dimensión lógica o semántica no es posible trazar una separación entre el poder y el sujeto que lo personifica, imaginar un sujeto de antipoder o un poder sin sujeto: “Existir, pensar, conocer –nuevamente es Simone Weil quien habla– no son otra cosa que aspectos de una sola realidad: poder [...]. Lo que soy está definido por lo que puedo”.⁷

Si bien desde el punto de vista de lo impolítico el valor no habita la política, con todo tampoco habrá de contraponérsele desde el exterior. De manera distinta a la acepción que Thomas Mann asignó al término en sus homónimas *Consideraciones*,⁸ lo impolítico a que en esta ocasión se hace referencia no reconoce una esfera, positivamente escandible, externa a la lógica conflictiva del poder. Si así fuese, si existiese una zona de lo real ajena a las relaciones de fuerza a que está destinado el mundo político, se activaría un escenario dualista, de matriz gnóstica, entre dos planos contrapuestos e inconciliables. Pese a cierta tentación de ese tipo por parte de algunos de los autores impolíticos, el plan de conjunto de esa línea argumentativa no sigue esa dirección. Lo impo-

⁶ E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Múnich, 1973; trad. it.: *La provincia dell'uomo*, Milán, 1978, p. 170 [trad. esp.: *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus, 1982].

⁷ S. Weil, texto inédito citado en S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, París, 1973, t. 1, p. 154.

⁸ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, 1918; trad. it.: *Considerazioni di un impolitico*, Milán, 1997 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978].

lítico no sólo no contrapone a lo político valor alguno, sino que es aquello que lo libera de cualquier valoración indebida. En este sentido, no constituye siquiera una “categoría”; de otro modo, terminaría engullido en su contrario, esto es, en la lógica de lo político. De ésta diverge no como algo otro, sino acaso como su reverso. Y en ello llegamos al punto más problemático de la cuestión. Lo impolítico no imagina un mundo exterior al de la política, dominado por el conflicto de poderes y de intereses. Así, en ese perfil coincide con el punto de vista del realismo político. Pero a la vez está en divergencia. Coincide, más exactamente, con su contrario: en el sentido de que contempla su mismo objeto –lo Real, concebido en su absoluta factualidad– pero desde un ángulo de visión distinto, situado no fuera de aquél, pero tampoco en su interior. Adherente, antes bien, a la línea liminar que lo separa de eso que él *no* puede ser. Lo impolítico ocupa –o, expresémoslo mejor, atraviesa– el espacio, sin extensión, constituido por ese “no”. Es *nada más* que la determinación de lo político, en el sentido literal de que al respecto constituye el término más allá del cual aquél no puede trasladarse, para no entrar en una dimensión de irrealidad. Reaparece la “nada” que tuvimos como punto de partida, pero ahora desplazada, imperceptiblemente, desde su significado estrictamente nihilista hacia una semántica más orientada en dirección a la finitud. “Nada”, en este caso, se vuelve esa alteridad, intangible, que los grandes pensadores realistas sienten vibrar en los límites externos de la inevitable lucha por el poder. *Categorías de lo impolítico* es atraído por ese vacío, sin conseguir definirlo afirmativamente. También porque, nombrándolo en positivo, lo perdería en cuanto tal. El libro entero, su movimiento, está apresado en la morsa de esa contradicción, lógicamente insuperable, de deber afirmar un negativo sin poder invertirlo en un nuevo positivo.

2. Respecto de ese marco problemático, el presente libro constituye una profundización y un desvío lateral. El tránsito que en él se registra, con relación al plan de *Categorías de lo impolítico*, desde el análisis de los autores hacia el de los conceptos, no concierne sólo

a la organización formal del discurso, sino también a su estrategia hermenéutica. Mientras en *Categorías de lo impolítico* el sondeo en la obra de algunos pensadores, de distintas maneras excéntricos, o transversales, con respecto a los módulos disciplinarios del saber del siglo xx, permitía aislar una peculiar modalidad de mirada sobre la política resumible en el nombre de “impolítico”, en el texto que ahora vuelve a presentarse ella está directamente activada en la confrontación con nueve palabras de la tradición occidental. El propósito que lo mueve sigue siendo la deconstrucción de su uso irreflexivo y por ello incapaz de restituir su entera estratificación subyacente. Sin embargo, la operación aquí intentada no se agota en una suerte de giro dado a la perspectiva a propósito de categorías que de otro modo se verían achatadas en su significado de superficie, en busca de un fondo todavía impensado. Conforme a la perspectiva ganada en la indagación previa, aquéllas son sometidas a una rotación de ciento ochenta grados que las empuja a contrapelo de su aparente opuesto, así, por ejemplo, el concepto de democracia es remitido a su vacío de sustancia, de igual modo que la palabra es “perforada” por obra del silencio y la labor suspendida en la inacción. Con la salvedad de que dicho opuesto, más que situado más allá de sus confines semánticos, es detectado dentro de los conceptos mismos que parece negar y de los cuales constituye, en cambio, la reserva de sentido más intensa. También en este caso, en definitiva, se mira lo político a partir de la línea que lo delimita respecto de aquello que *no* puede ser, so pena de deflagración interna. Pero en este momento dicho negativo, antes que empujado hacia su frontera externa, es captado en el interior mismo de aquello que niega: en la antinomia que de ello resulta. Desde este punto de vista, la contradicción es considerada como su recurso más vital, antes que un límite (o un defecto) de los distintos conceptos.

Como se nota, también en este perfil el desplazamiento de óptica, con respecto al libro de 1989, atañe a la “nada”, en esta oportunidad interpretada ya no como la determinación negativa de lo político, es decir como su confín, sino como una suerte de opera-

dor interno, que lleva a que las categorías de la tradición moderna se vuelvan contra sí mismas, hasta descentrar su significado manifiesto. Por ejemplo, cuando en las páginas siguientes se dice que la democracia está definida por la ausencia de comunidad; o, además, que la soberanía asiste a su escansión más extrema en la extroflexión del sujeto que connota, uno no se refiere sólo al marco (más allá del cual es imposible desplazarse) que delimita lo político, sino también a un punto de contradicción interna que, poniendo en movimiento la categoría a la que es inherente, impide su cierre metafísico. Términos como “política”, “democracia”, “responsabilidad”, “soberanía”, “mito”, “obra”, “palabra”, “mal”, “Occidente” son, sin excepción, sometidos a este desafío hermenéutico que los deconstruye y simultáneamente los resemantiza por fuera de sus perfiles objeto de mayor inflación. Si se los contempla en conjunto, puede afirmarse que forman un dispositivo teórico funcional a la construcción y preservación epocal del orden (filosófico y político) moderno. Aun la historia más antigua, en la cual tienen sus raíces, fue reconvertida conforme a esa necesidad en una forma que en ciertos casos llegó a borrarse de su memoria. Mientras esa constelación cumplió un rol propulsor respecto de las dinámicas de la Modernidad, esos conceptos desataron un extenso potencial de sentido. Cuando más tarde la oleada moderna comenzó a retirarse, superada por nuevas lógicas o nuevas derivas, también esas palabras empezaron a perder fuerza connotativa, cerrándose dentro de sus fronteras. De este modo, se vieron desprovistas ya sea de su raíz originaria, ya de su función innovadora. Y en ese momento, para evitar una incipiente entropía, comenzaron a crecer sobre sí mismas, desarrollándose de manera autorreferencial, desvinculada de la realidad que, no obstante ello, todavía declaraban representar. Así, por ejemplo, el significante “democracia” no sólo perdió contacto con su significado inicial, sino que tiende cada vez más a verse privado de cualquier connotación semántica ulterior a la pura evocación de un nombre sin objeto. De igual modo, el mito –sustraído a su originaria función creativa– puede tan sólo reproducirse mitizán-

dose a su vez, volviéndose mito a la segunda potencia, mito del mito en una forma que constituye simultáneamente su consumación y su disolución.

La referencia al mito es de especial importancia, porque en cierto sentido involucra todos los términos atribuibles a la fenomenología del sujeto, como son “responsabilidad”, “soberanía”, “obra”, “palabra”, y eso sucede a lo largo de un itinerario que también cruza la cuestión del mal y la definición de Occidente, concebido precisamente como el lugar, o el tiempo, de la extensión, ya sin límites, de la voluntad humana de poderío. Nada traduce la pretensión de consumación inscrita en el núcleo medular del mito occidental como lo hace la idea, generada en el racionalismo moderno y vuelta propia por el comunismo, de un hombre infinitamente productor de su propia esencia. Por ello no se le contraponen en el libro la esclarecedora fuerza de la razón, convertible en un mito –precisamente el de la demitización– que no le va a la zaga en capacidad de infiltración, y por ende portadora de la misma instancia nihilista. La figura cóncava a la que lo impolítico remite es antes bien aquella de la interrupción, entendida como el vértigo que deja suspendida la consumación que opera en todas sus infinitas metamorfosis. También en este caso no opuesta desde el exterior al mito, sino cavada dentro de él como una herida que impide su duplicación metafísica, es específicamente teorizada por Bataille como “mito vacío” o “acéfalo” (y por consiguiente mito, ya que no hay vida sin mito, como tampoco sin obra ni palabra, sino mito retraído en sí mismo, cavado por su propia ausencia y fiel a ésta como al límite insuperable que impide su consumación final). Todos los conceptos analizados están surcados por ello de distintos modos: desde la democracia, sustraída a su propio valor sustancial y devuelta a su medida técnica; hasta la responsabilidad, desafiada en su aptitud ética por el principio, irreductible a ella, de la convicción; hasta la soberanía, librada del poder de decisión y “decidida” ella misma en el propio sujeto portador; hasta la obra, perforada por el misterio de la fe y suspendida en presencia del Objeto; hasta la palabra, habitada por

ese silencio en que el derecho puede cruzar, por un breve instante, la justicia; hasta Occidente, por último, retirado en su corazón de las tinieblas y expuesto al ocaso que tan sólo puede darle paz.

3. ¿Puede sostenerse, de este modo, que *Diez pensamientos acerca de la política* responde a la pregunta planteada, sin que se llegase a una respuesta concluyente, en *Categorías de lo impolítico*? Desde cierto punto de vista sí, ya que las páginas que aquí siguen evitan el riesgo, al menos potencial, de dualismo implícito en el libro de 1989. En un comienzo, en el sentido de que cortan horizontalmente, por conceptos tomados aparte, la divisoria de aguas vertical que en ese texto delimitaba, a lo largo de toda su extensión, lo político con respecto a lo impolítico. Pero aun más: porque suplantán la lógica, necesariamente trascendente, de la separación con aquella, inmanente, de la interrupción. Por supuesto, también en este momento, como en el ensayo previo, puede afirmarse que sólo existe la realidad, insuperable, de lo político; y a ella remiten, a fin de cuentas, todas las “voces” aquí analizadas. Sin embargo, justo en tanto contradicha, y como engullida en un punto suspensivo que mina su compactez cada vez que ella intenta reconstituirse míticamente. Y pese a todo subsiste, también en *Diez pensamientos*, una dificultad de base, un elemento de opacidad, reconocible en el tono negativo del léxico utilizado. El problema es que la *Destruktion* heideggeriana tanto como la deconstrucción francesa se prohíben, por principio, una formulación afirmativa de su propio objeto. Si examinamos la cuestión en relación con esa “nada” que tuvimos como punto inicial, tampoco en las páginas que siguen puede decirse que ella encuentra una figura en condiciones de representarla, a no ser el espacio hueco que libera al retirarse de su opuesto. Aun la inoperancia o la desactivación –el impulso al “no hacer” custodiado en todo hacer– que los más radicales de los pensadores impolíticos indican no son otra cosa que el signo “menos” antepuesto a las categorías de “obra” y de “actividad”. Lo que todavía falta en esta analítica de la sustracción es, en definitiva, algo que remita a un horizonte ontológico definible en cuanto tal.

En su búsqueda echa a andar mi trabajo posterior reunido, a fines de los años noventa, en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*.⁹ Ya el final de *Categorías de lo impolítico* tomaba por divisa la comunidad, también detectable, como una suerte de contracanto, en las páginas del libro posterior. Sin embargo, lo que en éste constituía un solo segmento de análisis, o una tonalidad de fondo, se vuelve en *Communitas* el objetivo de la indagación. También en este caso los orígenes de dicha investigación residen en la toma de distancia con respecto a una concepción extendida pero fuertemente reductora del espesor semántico de su propio objeto de análisis e incluso proclive a disecar su significado más intenso. Determinante de ese éxito, como acontece con gran parte de los conceptos filosóficos y políticos de la tradición moderna, es ante todo la inflexión subjetivista que oblitera su significación acotándola a su círculo más externo. Eso se debe a que, más allá de las obvias distonías léxicas, lo que reúne al organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, al neocomunitarismo estadounidense y a las éticas de la comunicación de Apel y Habermas, entrelazando de algún modo también la ideología comunista, es precisamente una teoría de la comunidad construida por entero a contracorriente de la categoría de sujeto. En todas esas filosofías –en distinta condición comunitarias, comunales o comunicativas– la comunidad se muestra como un bien, una cualidad, o un atributo, que se añade al sujeto haciendo de él algo mejor, o mayor, respecto de su estatuto individual, pero conceptualmente derivado de éste en forma de extensión cualitativa o cuantitativa suya. Sin excepción, la semántica –y también la retórica– identitaria de viejos y nuevos comunitarismos resulta interior a esa modalidad de mirada: comunidad es aquello que identifica al sujeto consigo mismo mediante su inserción en una órbita más ampliada que no obstante reproduce sus rasgos particularistas. Así, lo que resulta –en contraste aun

⁹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Turín, 2006 [trad. esp.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

con la definición del diccionario— es un subrepticio reenvío de lo “común” a lo “propio”: ya sea cuestión de apropiarse de lo que es común, ya de comunicar lo que es propio, la comunidad permanece definida por la propiedad —territorial, étnica, lingüística— de sus miembros. Éstos tienen en común lo propio suyo, son propietarios de lo que tienen en común.

No resulta difícil reconocer en dicha lógica recursiva la reduplicación mítica criticada, o interrumpida, por la perspectiva impolítica. Por lo demás, ya en los años treinta fue impugnado por Bataille según una modalidad reactivada, a cincuenta años de distancia, por Maurice Blanchot¹⁰ y Jean-Luc Nancy.¹¹ Especialmente este último, pensando la comunidad no como aquello que pone en relación a sus integrantes, sino como el ser mismo de la relación, intentó sustraer la semántica a la metafísica subjetivista que todavía la atenaza. Decir, como él, que la comunidad no es un ser común, sino el compartir una existencia sin esencia, o coincidente con su propia esencia, significa en verdad acabar con una tradición organicista que parece regenerarse constantemente de sus propias cenizas. Con todo, ni siquiera esa fórmula, tomada en cuanto tal, se demuestra exenta de límites o aporías internas. Aunque se la fuerce en dirección ontológica, aquélla no lograr quebrar el círculo vicioso en que permanece apresado el léxico de lo impolítico. Como al propio Derrida le cupo observar,¹² la comunidad “inoperante” o “inconfesable”, como fuere que se llame, corre el riesgo de no ser otra cosa que la expresión invertida de aquella, “operativa” y “confesada”, que pretende deconstruir. Lo que él no

¹⁰ Véase M. Blanchot, *La communauté inavouable*, París, 1984; trad. it.: *La comunità inconfessabile*, Milán, 1984 [trad. esp.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002].

¹¹ Véase J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1983; trad. it.: *La comunità inoperosa*, Nápoles, 1992 [trad. esp.: *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM, 2000].

¹² Véase J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, 1994; trad. it.: *Politiche dell'amicizia*, Milán, 1995, pp. 349 y ss. [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

explicitaba es, no obstante, el hecho de que mientras se permanece en el horizonte heideggeriano, o aun posheideggeriano, de la deconstrucción, es difícil entrar en una relación constitutiva con la que fue definida como "ontología de la actualidad". Esto no quiere decir que para entrar en relación con ella se deba adherir sin mediación a su superficie. Por el contrario, hace falta producir una mirada genealógica capaz de atravesarla remitiéndola al fondo originario del que se recorta, pero sin cancelar sus huellas. Esa exigencia ya se había captado en *Nove pensieri sulla politica* cuando se impugnaba una lectura chata que aplastase los conceptos sobre su significado más externo. Esa tentativa, efectuada en algunos ítems léxicos, como por ejemplo "responsabilidad", en busca de remontarse a su fuente de sentido, era un modo de reactivar el potencial a veces contenido en su raíz etimológica. El existir-para-el-otro y la asunción de culpa, practicadas hasta el sacrificio personal por Bonhoeffer, como forma arquetípica del accionar responsable constituían en ese texto uno de los núcleos, semánticos y teóricos, que confluían en *Communitas*.

Sin embargo, el tramo sumado al presente libro, con respecto a los previos y acaso también a la deconstrucción francesa, consiste en la profundización vertical que en este caso confiere a la investigación las cualidades de la genealogía. En su centro está el concepto de *munus*, concebido como "ley del don", del cual deriva su estatuto ontológico el concepto de *communitas*, en una forma que tiende a expropiar al sujeto individual en pro de la alteridad respecto de uno mismo. Por vez primera esa "nada" que habita las palabras de la política occidental adquiere los rasgos afirmativos del ser en común en el que los hombres reconocen su propia donación originaria. Pero también el riesgo de la alteración, o de la expropiación, de su propia identidad subjetiva. A ello obedece la necesidad inmunitaria que de la *communitas* constituye el indispensable correlato. En el libro de 2002, *Immunitas. Protección y negación de la vida*,¹³ se recons-

¹³ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, 2002 [trad. esp.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].

truye su lógica antinómica y su efecto ambivalente, a la vez protector e implosivo, tal como se determina, especialmente en la Modernidad, extendiéndose paulatinamente a todos los lenguajes y a los ámbitos de la experiencia individual y colectiva. Mediante esa dialéctica de comunidad e inmunidad puede leerse la entera historia de la cultura, al igual que la del pensamiento. Sin embargo, como ya sucedía con la relación entre lo político y lo impolítico, o entre el mito y su interrupción, lo que a primera vista se muestra como un escenario bipolar no es otra cosa que un solo proceso, visible desde dos perspectivas inextricablemente entrelazadas. Y ello sucede no sólo en el sentido de que los dos conceptos –*communitas* e *immunitas*– surgen de la misma matriz etimológica –precisamente el *munus*–, en el primer caso en modo positivo y en el segundo de manera negativa o privativa, sino también en el sentido de que crecen al retirarse uno del otro. En rigor –al ser la *communitas* una “nada-en-común”, antes que un ente o una *res*– debería predicarse que sólo existe la inmunización, coincidente, en su estructura funcional, con la constitución de la identidad subjetiva. Por lo demás, aun en la clásica dicotomía entre comunidad y sociedad, la única en ser real es la sociedad, de la cual la comunidad constituye solamente una modalidad autointerpretativa, o un umbral epistemológico, usada en cada oportunidad con función crítica o legitimadora respecto del estado presente de la cuestión. La sociedad no es otra cosa que la resultante del proceso de inmunización de la comunidad, irrepresentable en cuanto tal excepto, precisamente, en la forma de su necesaria reconversión inmunitaria. Al nunca ser sujeto (sino sólo objeto) de inmunización, la *communitas* es definible, si acaso, como lo restante, o el punto de resistencia, potencial, pero nunca positivamente identificable, con respecto a los dispositivos inmunitarios que la protegen y la niegan a la vez.

4. La categoría de *inmunización* nos proporciona una clave más penetrante para interpretar lo que en lenguaje posheideggeriano se definió como “cierre metafísico” de los conceptos de la tradición filosófica. Mediante la rotación de perspectiva que ya impri-

mimos al discurso, tal cierre puede verse ahora como el pliegue inmunitario con que se intenta neutralizar, o saturar, el vacío originario del *munus*. Como ya se señaló, esa tendencia autoprotectora, presente en latencia en todas las formas de vida, experimenta una neta aceleración en el período moderno, tanto como para coincidir con su dirección fundamental. Desde esta perspectiva, la Modernidad misma es interpretable como el conjunto de estrategias de preservación tendientes a defender la vida humana frente a los riesgos de disipación que asechan su sostenimiento, aun a expensas de sacrificar el carácter común de dicha vida. De ello deriva su inflexión nihilista, relativa no, como podría parecer, a tomar a cargo la “nada” que enlaza a los humanos, sino antes bien a su cancelación, ya sea porque se la niega o porque se la colma. Son las dos sendas transitadas, al comienzo de la era moderna, respectivamente por Hobbes y por Rousseau: en el primer caso, mediante la eliminación de cualquier vínculo horizontal entre los súbditos más allá de aquel que los liga individualmente al soberano, y en el segundo por medio de la unificación del cuerpo político en una totalidad fusional identificada con la propia voluntad colectiva. Ello significa que, pese a las enormes diferencias, une a los dos autores en un mismo sesgo inmunitario la categoría de soberanía, concebida como el lugar, único e inapelable, de la decisión política. En la “entrada léxica” que se le dedica en las páginas que aquí siguen se reseñan no sólo todas sus aporías internas, sino también la vertiginosa reconversión semántica a que se la somete a lo largo de la línea que va de Nietzsche a Bataille, pasando por Freud y por Benjamin. Más que la “consumación” del sujeto, parece llevar dentro de sí, como un Hermes bifronte, la posibilidad estática de su disolución.

Sin embargo, el elemento sobre el cual debe detenerse la atención –porque da cuenta de un ulterior pasaje de paradigma– es la circunstancia de que la crítica del concepto de soberanía, o al menos su descentramiento, puede efectuarse desde otro punto de vista, que ya no se corresponde con el (impolítico) de interrupción del sujeto, sino que impulsa a acceder al seno de la se-

mántica biopolítica. También esta última –como testimonio del nexo entre las dos vertientes del discurso– encuentra su momento genético en el pensamiento de Nietzsche, pero en una forma que la aúna a Darwin, y por otro lado a Foucault, antes que impulsarla en dirección a Heidegger. El desplazamiento paradigmático que de ello deriva no es de poca monta, ya que conduce del plan de la deconstrucción al de la afirmación, o los lleva a coincidir a lo largo de un umbral que ni *Categorías de lo impolítico* ni *Nove pensieri sulla politica* habían alcanzado. Si se desea usar el léxico hasta ahora utilizado, puede afirmarse que una vez más es cuestión del sujeto que sale por fuera de sus límites individuales, pero antes que en dirección a la comunidad, hacia la dimensión de la vida. Entre esas dos semánticas no hay una contraposición frontal –la vida es de por sí un poderío en común, así como la comunidad es una forma de vida–, sino por cierto un deslizamiento no indiferente; y éste, aun más que el significado, atañe a la función de dichas categorías. Mientras la de *communitas*, precisamente por su inasibilidad constitutiva, todavía es atinente al ámbito de lo trascendental, la de vida, ya en el originario planteo de Foucault, se define en términos históricos o al menos histórico-trascendentales: como condición a priori, pero también contenido, de la experiencia. Respecto del *linguistic turn* que entre los años veinte y treinta del siglo pasado postula al lenguaje en el centro de la reflexión filosófica, todo sucede como si a fines de los años sesenta se asistiese a un segundo giro, que asigna al tema de la vida la centralidad que recién en nuestros días se presenta en toda su pregnancia. Si bien la filosofía italiana contemporánea se contó entre las primeras en percibir este tránsito, ello depende también de que ya en su tradición constitutiva –entre Maquiavelo, Giordano Bruno y Vico– y a diferencia de otras culturas filosóficas se había situado en el punto de intersección (y tensión) entre vida, política e historia.¹⁴

¹⁴ Véase R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turín, 2010.

En el volumen *Bíos. Biopolítica y filosofía*¹⁵ este cambio de registro se escande en un cuadro analítico que si bien toma como punto de partida exactamente la misma pregunta expresada en *Nove pensieri* –acerca de la inflación, o deflación, semántica de los conceptos políticos modernos– da una respuesta diferente: más allá de la inicial connotación metafísica de dichos conceptos, debe atribuírsela al cambio de escenario que se produjo en la segunda Modernidad, momento en que la vida humana –su conservación y su desarrollo facilitado– entra directamente en los cálculos y objetivos del poder, superando la clásica distinción entre la esfera, privada, de la *oikonomía* y la pública de la *polis*. Es entonces cuando esas mismas categorías analizadas en las siguientes páginas, a partir de la de soberanía, incluso sin salir por completo de escena, pierden fuerza explicativa respecto de las dinámicas reales que subyacen a ellas. Sea cual fuere el nuevo vínculo entre régimen soberano y régimen biopolítico que de este modo llegara a determinarse –a decir verdad, nunca esclarecido del todo por el propio Foucault–, resulta evidente que para definirlo ya no basta la deconstrucción impolítica, porque es necesaria una nueva clave interpretativa: si falta, fenómenos tardomodernos, o ya no modernos, como el totalitarismo nazi o lo que se da en llamar “sociedad del espectáculo”, resultan opacos a la interpretación. Ya en las páginas siguientes el nazismo es objeto de indagación, especialmente en el capítulo acerca del mal. Los dispositivos de exclusión allí identificados se retomarán, en su sentido mortífero, también en *Bíos*, pero además con una acepción corpórea y biológica que los sitúa decididamente en el horizonte biopolítico, y en este caso inclusive tanatopolítico, al cual se hacía referencia. Pero el elemento aun más relevante –porque termina constituyendo el eje de rotación de mi investigación entera– es el papel desempeñado, en la inflexión del concepto de biopolítica, por el paradigma inmunitario elaborado a contrapelo de la categoría de comunidad. Precisamente éste, en la interpretación

¹⁵ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Turín, 2004 [trad. esp.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007].

que propongo, articula los dos términos (vida y política) en una modalidad que hace de uno el ámbito de desenvolvimiento y del otro, el objeto performativo. Es verdad: en sus múltiples expresiones, en todo momento la política se refirió a la vida, así como ésta constituyó desde siempre la materia de aquélla. Sin embargo, sólo la culminación inmunitaria, en su doble valencia protectora y negativa, explica cómo pudo ser que, especialmente en la primera mitad del siglo xx, una política de la vida haya terminado resolviéndose en práctica de muerte. La dificultad reside en mantener juntos, de modo explicativo, el impulso preservador de la vida, a partir del cual se generan las categorías ordenadoras de la Modernidad, y las tendencias (contrarias) a su opresión, que con el nazismo alcanzaron el punto de máximo poderío destructor. No se puede dar una respuesta a esta pregunta –ya planteada por Foucault–¹⁶ imaginando una relación puramente negativa que hace de la vida el objeto de ejercicio impositivo del poder de espada, ni resolviendo la política en la producción infinita de una vida por entero inmanente a sí misma. En contra o por fuera de una y otra de estas posiciones, presentes en el panorama filosófico contemporáneo, el paradigma de inmunidad introduce una hipótesis, simultáneamente más dúctil y compleja, que percibe precisamente en el acceso de protección el peligro autodestructivo de una vida que desde el origen se enuncia en términos políticos.

5. De este modo intenté responder a la necesidad –ya presentada en *Categorías de lo impolítico* y vuelta a proponer en *Nove pensieri sulla politica*– de liberar a la reflexión política del nudo teológico en que todavía está atenazada. Aun el paradigma de secularización, en todas sus numerosas variantes, constituye, con relación a aquél, antes que el punto de quiebre, un pliegue interno. Como también sucede con el de profanación, no es concebible si no es en

¹⁶ Véase M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”, París, 1997; trad. it.: “*Bisogna difendere la società*”, Milán, 1998 [trad. esp.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

referencia a lo sacro, a cuyo respecto toma distancia, pero que a la vez lleva en su interior en términos sobrevalorados. Sin embargo, la categoría de inmunización –actualmente concebida en su modulación biopolítica– permite una ulterior separación respecto de otro dispositivo, típico de nuestra tradición, filosófica y política, que es el de la “presuposición”. También por este lado volvemos a la categoría de sujeto: *subiectum suppositum*, interpretado por una larga línea de pensamiento como un ente que reposa sobre sí mismo, es decir, puesto de antemano en esa misma posición suya. Sin poder entrar más exhaustivamente en este complejo artefacto teórico, puede señalarse que su figura más cargada de resonancias, pero también de efectos performativos, está constituida por el concepto, a la vez romano y cristiano, de “persona”. Ya sea en su acepción jurídica, ya en la teológica, la idea de persona responde a la función decisiva de separar el género humano, o aun el individuo tomado aparte, en dos zonas provistas de distinto valor, una de las cuales está sometida al dominio de la otra, exactamente como el cuerpo se muestra hoy conforme a la disposición del sujeto personal que lo habita. Cuando Foucault vincula los procesos de subjetivación a los de sujeción, y viceversa, en cierto modo se refiere a un mecanismo análogo, por lo demás ya implícito en el intercambio semántico que se registra a comienzos de la era moderna entre el significado de “sujeto” y el de “objeto”.

Dentro de ese marco de cuestiones nace el reciente *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*.¹⁷ Desde cierto punto de vista, podría afirmarse que la forma negativa, o privativa, del término “impersonal” remite, al final de un itinerario circular, a aquello impolítico que fue mi punto de partida. Y en algunos aspectos así es, sin más. Aun en este caso, el análisis echa a andar desde la deconstrucción de un ítem léxico –“persona”– para llegar a una perspectiva derivada de su reverso. Por lo demás, no

¹⁷ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín, 2007 [trad. esp.: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].

es ciertamente una casualidad que la autora que más, y antes, que cualquier otro volvió a presentar la categoría de impersonal atacando expresamente la semántica romana de la persona, sea aquella misma Simone Weil con que se inició el análisis.¹⁸ *Nove pensieri sulla politica* incluye más de un reenvío a ese no-sujeto (o sujeto alterado) que durante el transcurso de estos años abrió la reflexión acerca de lo impolítico, transitó por otra acerca de la comunidad, llegando más tarde al paradigma de biopolítica. La referencia a lo impersonal, si bien inaugura un nuevo campo de investigación, prosigue este itinerario. Tanto es así que “persona” podría haber constituido otra “entrada léxica” que integrase este libro. Tal como los otros términos analizados, y sometidos a una torsión de significado, no sólo carga con un uso irreflexivo, sino que precisamente a dicha opacidad debe su creciente buena fortuna en el léxico filosófico, teológico y jurídico de nuestra época. Si hay un término que se volvió una palabra clave, o una consigna, situada en el margen de frontera, pero también de contacto, entre laicos y católicos, científicos y filósofos, juristas y antropólogos, ése es precisamente el de persona. Está en juego en él la sacralidad, o bien la calidad, de la vida, nadie se siente en condiciones de renunciar al formidable potencial de sentido que desde tiempo inmemorial encierra esta palabra capaz de transmigrar del lenguaje teatral al teológico, del vocabulario filosófico al político, preservando intacta su fuerza de sugestión, ciertamente superior a la más acotada de los términos “individuo” y “ciudadano”.

La tesis que sostuve en mis últimos trabajos¹⁹ es que tal proliferación semántica, y a la vez tal éxito “de público y de crítica”, no son (en cuanto dependientes del efecto performativo del disposi-

¹⁸ Véase S. Weil, “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres*, París, 1957; trad. it.: “La persona e il sacro”, en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, ed. de R. Esposito, Milán, 1996, pp. 64-92 [trad. esp.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000].

¹⁹ Véase R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, con una completa introducción de T. Campbell, Milán, 2008 [trad. esp.: *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2008].

tivo a que antes se hacía referencia) ajenos a la producción de una distancia entre los elementos mismos que a la vez parece unificar: entre máscara y rostro, alma y cuerpo, sujeto jurídico y ser vivo. Tal como sucedía ya en el antiguo *ius personarum*, abarcativo de aquellos mismos esclavos quienes con todo se veían considerados, a todos los efectos, cosas (o también en el misterio cristiano de la encarnación, luego trasladado a la copresencia de alma y cuerpo), la idea de persona expresa la paradójica lógica, aunque productora de consecuencias reales, de una unidad constituida por una división. Ésta hiende, separándolo a través de determinados umbrales excluyentes, al género humano completo –pero también al ser vivo tomado aisladamente–, en una zona racional y voluntaria, y por tanto (bajo todos los aspectos) personal, y en otra corpórea y animal, destinada al dominio de la primera. No es casual que semejante dispositivo, aun y tal vez sobre todo, cuando se lo presentó en nombre de finalidades universales, siempre haya sido usado para refrendar una superioridad, y por ende una sumisión, de una porción de *bíos* respecto de la otra, a menudo reducida a simple materia viva. Si éste es el efecto, histórico y categorial, del léxico de la persona, también resulta evidente el desplazamiento de la crítica que lo asedia con respecto a la deconstrucción activada en los trabajos previos y en este mismo libro. También en *Tercera persona* el objetivo polémico está constituido por un mitologema incapaz de salir de sí mismo, e incluso siempre proclive a intensificarse en un exceso de sentido, como sucede con las otras palabras indagadas en *Nove pensieri*. Pero lo que en ese caso se deconstruye, antes que la consumación de obra (o, lo que es igual, el abultamiento del sujeto), es su separación presupuesta, es decir, la diferencia del ser vivo con respecto a sus modos o a sus formas, que el dispositivo de la persona superpone con el nivel informal de la supervivencia nuda. En esta coyuntura hay, también con respecto al libro sobre la biopolítica, un pasaje más, tan pronto como lo que se somete a crítica ya no es el feroz proceso de despersonalización puesto en acto por el nazismo mediante el aplastamiento de la vida a partir de los rasgos biológicos del *ethnos*, sino un procedi-

miento bastante más refinado de personalización, el cual separa la vida de sí misma, no sólo trazando distinciones entre personas y no personas, sino también haciendo del cuerpo una propiedad de la persona que lo habita.

La respuesta que una parte de la filosofía contemporánea propuso frente a ese dispositivo terrible, porque se presenta con los rasgos humanistas de su opuesto, está implícita, amén de en el psicoanálisis, en algunas de las más relevantes experiencias de la literatura, las artes plásticas y el cine durante el siglo xx. En su centro no hay, por cierto, una hipótesis, imposible y contraproducente, de disolución de la subjetividad, tampoco la negación frontal de la idea de persona en su acepción más intensamente relacional. Lo que se propone, con la referencia a la “tercera persona”, es pensarla junto a su aparente contrario; esto es, valorizar, por fuera de cualquier procedimiento selectivo y discriminador, ese elemento impersonal (singular y común, a la vez) que es parte integrante de todo ser vivo y de la vida en cuanto tal. Desde este punto de vista, la investigación filosófica que efectué durante estos veinte años –investigación cuyos virajes internos y aun discontinuidades puse de relieve– expresa en su conjunto una sola pregunta, siquiera modulada en distintas formas, de la cual el texto que sigue constituye un lugar privilegiado, precisamente porque se orienta hacia varios focos semánticos y teóricos. Las palabras en él evocadas, discutidas, a veces subvertidas, permanecen, con todo, siempre, en el centro de nuestro vocabulario filosófico, político, antropológico. Lo que me pareció útil, y necesario, fue el intento de reactivar su sentido mediante su traslado a una órbita de pensamiento de la que lo impolítico, la comunidad, la biopolítica y lo impersonal son figuras a la vez distintas y consecutivas. A varios años de distancia de cuando estas páginas fueron escritas, me queda la percepción de una investigación todavía abierta a nuevas posibilidades hermenéuticas y a un nuevo asedio teórico. Al lector, desde luego, el juicio acerca de su posible relevancia y su actualidad.