
“Distancia entre política y pensamiento: lo hiperpolítico y lo impolítico. Dos lecturas contemporáneas posibles del problema de la despolitización: Carl Schmitt y Roberto Esposito”

Introducción:

En el presente trabajo se articularán las posiciones de dos pensadores de la política cuyas investigaciones y resultados han arribado a diversas derivas, pero que, sin perjuicio de sus diferencias en las premisas y en las conclusiones, se considera valioso poner en discusión.

Carl Schmitt¹ y Roberto Esposito². Dos pensadores políticos contemporáneos que serán leídos desde dos textos que –sugestivamente– llevan el término “político” en sus títulos, pero que parecen estar mentando dos conceptos diversos del mismo.

La primera hipótesis que se intentará desarrollar es la de considerar que la diversa concepción en la forma en la que teoría y práctica se articulan propone tipos de conceptualizaciones de lo político que deberán determinarse en cada uno de estos dos casos.

Directamente relacionada con la primera, la segunda hipótesis que se enuncia refiere al modo en que ambos autores resuelven lo que definen como el error de la filosofía política moderna: la despolitización. Tanto para Schmitt como para Esposito la filosofía política moderna cae en una antinomia irresoluble que reside justamente en dos de sus categorías centrales *orden* y *representación* teórica (reducción al orden categorial de la filosofía y representación en tanto del conflicto que resulta subsumido a dicho orden) frente a la *irreductibilidad* e *intraducibilidad* del hecho político real.

El presente texto estará articulado en tres partes, exceptuando esta introducción. Las primeras dos partes estarán destinadas al desarrollo de las hipótesis enunciadas y la tercera parte corresponderá a las conclusiones.

1 Desarrollo correspondiente a la Primera Hipótesis:

Carl Schmitt se presenta en la primera línea de su texto de 1922 *Teología política I*³ con lo que desde esta perspectiva es considerado prácticamente su emblema:

¹ Carl Schmitt, 1939

² Roberto Esposito, 1996

³ Carl Schmitt, 1922

“*Es soberano quien decide el estado de excepción*”.

Desde este artículo será fundamental comprender cómo de esta afirmación se deriva la posición de un teólogo de la política que hace del léxico de la política un vocabulario teológico y que propone una perspectiva en la que el monarca, creado a imagen y semejanza de Dios, es la causa perfecta de la soberanía y el estado de excepción resulta ser lo que para la teología era el milagro.

Puesto el acento en el término *decisión*, podemos seguir alguna lectura⁴ que ha sintetizado la teoría del decisionismo schmittiano en tres afirmaciones fundamentales:

- 1) La decisión es el principal acontecimiento político
- 2) La soberanía descansa en el poder definitivo de la nación
- 3) El poder de decisión acerca de y durante el estado de emergencia es la manifestación definitiva de la soberanía.

Existe un consenso en afirmar que la teoría de la decisión es abiertamente antidemocrática ya que en la denostación y desaprobación del debate (sobre todo del debate parlamentario) encontró Schmitt uno de los pivotes de su demoledora crítica al parlamentarismo como forma de gobierno y como forma del Estado.

En el escenario de la crisis de gobernabilidad que hizo prever el fin de la República de Weimar, el paulatino ascenso de Carl Schmitt como académico, asesor, funcionario y finalmente teórico de la dictadura nacionalsocialista, en sentido proporcionalmente inverso a la caída de la República, ha sido objeto de críticas de la mayoría de sus detractores.

A propósito de ello, el lugar de Schmitt en este escrito es el de ilustrar la relación de su teoría jurídico-teológica-filosófica, pero mostrar también cuáles fueron sus alcances en lo que sostendremos fue su innegable participación del proceso que condujo a la disolución de la república de Weimar y a la instauración del régimen totalitario de Hitler gracias a que su contribución al andamiaje jurídico del Tercer Reich tuvo como principal objetivo justificar la existencia histórica de un estado de excepción.

Es decir, al proporcionarle validez teórica y estructura legal al decisionismo, el derecho concebido por juristas e ideólogos como Schmitt justificó una dictadura que

⁴ Se hace referencia a la lectura de Agnes Heller en “La decisión, cuestión de voluntad o elección”, en *Zona Abierta*, núm. 53, Madrid, octubre-diciembre 1989, pp. 149-161

limitaba la actuación de las instancias parlamentarias y terminaba por excluirlas de las resoluciones del Estado.

El enorme éxito que tuvo la teoría de la decisión reside en el hecho de que pudo ofrecer un *corpus* limitado de nociones que, al pasar a la realidad cotidiana del discurso jurídico y político del Reich, se transforma en prácticos conceptos operativos compatibles con la estruendosa maquinaria ideológica y propagandística del nacionalsocialismo.

Desde su texto *Confines de lo político*, hasta su reciente *Bíos*⁵, Roberto Esposito sostiene la importancia de repensar el lugar de la teoría en relación con el acontecimiento político efectivo. En este último texto sostiene:

*“Senza escludere la legittimità di altri percorsi interpretativi, io non credo che il compito della filosofia sia quello di proporre modelli di azione politica (...) Ma forse quello che oggi si richiede, al meno per chi fa la professione di filosofia, è il cammino inverso: non tanto pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita”*⁶.

En esta exacta línea interpretativa ya se hallaba Esposito en 1993 cuando publica *Confines de lo político* y entrevé que las interminables disputas en las que se encuentra la filosofía política disciplinares con la ciencia política y la historia de las doctrinas sobre las diferencias reside en que ésta –la filosofía- no ve el problema más urgente: la creciente separación entre política y pensamiento.

Entre ambos parece levantarse una barrera de recíproca incompreensión ya que pareciera que la política rechaza al pensamiento y el pensamiento se vuelve incapaz de pensar la política.

Esposito responde claramente esta cuestión con una tesis:

“la filosofía política no consigue llenar -o simplemente conocer- la separación entre política y pensamiento porque es

⁵ Roberto Esposito, 2004

⁶ Roberto Esposito, *Bíos, biopolítica e filosofia*, Introduzione, Biblioteca Einaudi, Torino, 2004, pp. XVI: “ Sin excluir la legitimidad de otros recorridos interpretativos u otros proyectos normativos, yo no creo que la tarea de la filosofía sea la de proponer modelos de acción política (...) Lo que quizá hoy resulta necesario, al menos para quien tiene la profesión de la filosofía, es el camino inverso: no pensar tanto en la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de vida”

precisamente ella quien la produce. *En esta tesis hay un brusco cambio de 180 grados respecto a todas las autocríticas que la filosofía política ha enunciado en los últimos cincuenta años tanto en el área anglosajona como en el área alemana*".⁷

Es decir, no se trata ya de la inadecuación de una determinada filosofía política, sino de la relación que ésta, en cuanto tal, mantiene con su objeto; es decir, hay una relación directa entre la forma de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política y es justamente esa forma la que impide el pensamiento sobre la política.

Dicho de otro modo, la filosofía política no podrá más que dar respuestas a los problemas de la política porque es ella quien formula las cuestiones sobre la base de sus propios presupuestos. Esto implica la inhabilitación de la filosofía para pensar algún tipo de visto que forma parte de una especie de interpretación de ésta.

Esposito sostiene que la modalidad preferida de aproximación a la política por parte de la filosofía es la de la *fundación*. Es decir, la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, casi como si la misión de la filosofía fuera la de 'realizarse' políticamente y la de la realidad política soportar ser 'educada' por la filosofía.

Así como lo había realizado en su texto inmediatamente anterior a éste, *Categorías de lo impolítico*⁸, el pensador italiano contemporáneo deconstruye los conceptos centrales de la política moderna. La implicancia que tiene la denuncia de la pretensión de fundamentación de las bases de la política por parte de la filosofía es que justamente el concepto que resulta puesto en cuestión es el de *representación*.

La filosofía política no puede pensar más que en la forma de representación, y concretamente en la representación de un *orden* ya que entre estos conceptos hay siempre un nexo porque la representación es siempre *del* orden. Aún cuando se trata de pensar el conflicto, siempre está a la base la posibilidad de un orden, aunque éste no sea actual.

No existe filosofía del conflicto –dice Esposito– que no lo reduzca al propio orden categorial y por lo tanto que no lo niegue mientras lo representa precisamente a través de la representación.

⁷ Roberto Esposito, 1996: pp. 19.

⁸ Roberto Esposito, 2006

Existe, por supuesto, un motivo por el cual la filosofía niega el concepto. Esta razón reside en que originariamente es el mismo conflicto el que niega la representación y no a la inversa. Es decir, es el conflicto el que no puede ser representado ya que es irrepresentable en el cuadro categorial de la filosofía política, salvo en la forma de su disolución. Pero, por otro lado, el conflicto no es otra cosa que el *factum* de la política, la *realidad* de la política.

Si tal realidad factual no entra dentro de los esquemas representativos de la filosofía política, esto significa que es impronunciabile en su lenguaje conceptual.

Sabemos que en el lenguaje filosófico el principio de no-contradicción ocupa un lugar privilegiado, constituyéndose en la propia ley que rechaza de su léxico cualquier pensamiento antinómico.

Sin embargo, esta exacta imposibilidad ante el lenguaje filosófico es lo que confirma que la antinomia está por fuera del mismo sino que es el fondo irrepresentado e intraducible en su *nomos* universal pero que siempre emerge por los márgenes y por las discontinuidades de las tramas filosóficas.

2 Desarrollo correspondiente a la Segunda Hipótesis

Este es el problema de la *gran filosofía política*, sostiene Esposito. Es decir, de esta filosofía política que tiene precisamente la fuerza de autocriticarse y de reflexionar acerca de su contradicción interna constitutiva: sabe que por un lado hay una exigencia filosófica de llevar a los muchos hacia el Uno, pero por el otro sabe conforme a la experimentación de la imposibilidad factual que hay algo decisivo que queda por fuera del campo de acción.

Lo Uno no es traducible en política, aunque la filosofía política no pueda renunciar a hacerlo. Esposito sostiene que el problema de la filosofía política antigua se convierte en una verdadera y auténtica obsesión para la filosofía política moderna. Entre una y otra hay un cambio en la semántica conceptual: a la *politiké koinonía* como ámbito del hablar y del actuar en común en el justo ámbito de la *polis*, le sigue una máquina que tiene como centro la cuestión del poder y de las relaciones de mando/obediencia que de él emanan. Pero ésta discontinuidad lexical pone de manifiesto la continuidad pragmática y recorta una común intención filosófico-política.

Es la relajación del *orden natural* presupuesto por la filosofía política clásica lo que solicita a la filosofía política moderna la instauración de un *orden artificial*. Este

nuevo orden de la modernidad será inclusive más eficaz porque no dependerá de un fundamento trascendente indecible sino de la absoluta inderogabilidad de su lógica inmanente. Esto es lo que Esposito llama la crisis el Objeto. Este Objeto, ya sea trascendente o inmanente, es lo que constituye el resorte dialéctico para la aparición de un Sujeto en el centro de la nueva representación de un Orden.

Esposito aclara que este sujeto en el centro no debe ser entendido en el sentido de dador del orden, ni tampoco como un sujeto trascendentalmente libre como lo quiere en contrato social; sino en el sentido de que el sujeto es de algún modo la creación del orden en tanto que lo precede lógicamente y lo comprende históricamente, como lo demuestra el hecho de que sólo la presunción del orden potestativo del Estado hace pensable la función del pacto entre los sujetos.

Esposito reconoce en Hobbes el origen de este “cambio metafísico” en el que el cumplimiento de la subjetividad sólo es posible por el sacrificio de su inmediatez natural, es decir, a favor de una institución –Estado- cimentada en la renuncia.

La preocupación enunciada de la filosofía moderna tiene origen en Hobbes, pero, como bien aclara Esposito, recorre todo un camino que parece concluir con Hegel. Esta preocupación es claramente la del orden o la unidad. Hobbes mismo justifica la sustitución de la *praktiké politiké* griega por una ciencia “incontrovertible” como el saber geométrico con la intención de abolir definitivamente el conflicto que se desencadena producto de la configuración ético-ontológica en Platón y ético-natural en Aristóteles⁹.

De este modo, la nueva ciencia deberá estar epistemológicamente unida, por elisión a toda referencia a una verdad externa, a la lógica inmanente del propio funcionamiento.

⁹ Se hace la referencia pensando en la posición *trágica* captada por Platón en su *República*, lo que al parecer de Esposito salva al pensador griego de caer en una “simple dimensión filosófico-política”. El lugar originario de Platón en la filosofía reside en haber exhibido la insuperable aporía destinada a minar sus propios principios en el momento en que los plantea. El problema es que el bien político del Estado se relaciona inmediatamente con la constitución ontológica de la Justicia y ésta con la del alma; el alma es justamente la que expresa esa unidad en la distinción y distinción en la unidad a la cual la *politheia* debe adecuarse como el más positivo de los modelos.

Posteriormente, Aristóteles reintrodujo a través del dominio del medio y de la mezcla una forma de contención filosófica del conflicto. Sin embargo, la reintegración ético-política continúa latiendo en un corazón desgarrado por la *mache* entre *techné* y *manía*; el impulso de vivir deriva justamente de la imposibilidad de anular la *complexio oppositorum* en una definitiva victoria del *nous*. La contradicción interna del *logos* filosófico político intentará reconstruir las condiciones de inteligibilidad general de la acción política, pero puede hacerlo sólo a condición de que suprima el alma discorde. Por lo tanto, la discordia indecible en el lenguaje filosófico político, no ordena en la recomposición, es lo que “destruye” la representación filosófico-política y constituye su ruina.

De aquí la complicación de la semántica clásica de la que está investida la semántica moderna: por un lado, ésta pierde por entero el polo trascendente –Dios– habiéndolo reducido como lo hicieron Descartes y Hobbes a simple confirmación del orden inmanente en una identificación tendencial de ser y pensamiento y de saber y poder. Por otro, como lo intenta Rousseau, de hacer coincidir el poder del Estado con la voluntad de cada uno de sus súbditos y atribuir la soberanía al cuerpo social en su totalidad.

¿Cuál es el resultado que Esposito mismo entrevé de las conclusiones de la preocupación moderna? Que todo lo mencionado forma parte de la eterna antinomia que la filosofía moderna se ilusiona en dominar y que por el contrario es dominada: que todo ello es posible sólo en la teoría; que queda abierta una separación cada vez más amplia entre voluntad general y voluntad privada; que el derecho de los individuos puede realizarse sólo en la forma de un poder soberano que está destinado a dominarlos. Es decir, la exclusión del conflicto del cuadro del orden es posible a un altísimo precio; contrariamente a como Rousseau y Hobbes lo querían, la filosofía política moderna queda lacerada por una doble imposibilidad: la de abolir la representación y la de sustraer el orden a la dialéctica con el conflicto.

De modo que el precio que paga la filosofía moderna es el de reducir hasta la extinción el propio objeto, plegándolo a la lógica forzada de su autonegación: confiando en que la política deba cumplir la misión de despolitizar la sociedad bajo el impulso a neutralizar el conflicto en el que finalmente se resuelve la coacción al orden que constituye para la filosofía política moderna el *télos* y el *arché* juntos. Que la neutralización sea *en la realidad* el resultado objetivo de un exceso de política (formalización de todas las relaciones humanas) no quita que se configure en la *teoría* como concentración de todo el poder en las manos de un soberano y por lo tanto como despolitización de todo lo que circunda.

Es una posterior confirmación de lo mencionado el hecho de que exista una proporcionalidad directa entre filosofía política y agotamiento de la política. Como sostiene Esposito:

“la una no puede crecer más que en la perspectiva de la muerte de la otra: tanto como para hacer pensar que el “fin de la política” anunciado por la filosofía postmoderna (Luhmann o

Baudrillard) más que constituir el trazo de una discontinuidad respecto a lo Moderno, no hace sino completar su lógica”¹⁰

Esposito reconoce en Carl Schmitt uno de los pensadores que conforman el frente anti-moderno¹¹ en tanto que considera el moderno proceso de tecnificación de la política como la causa y el efecto al mismo tiempo de una drástica elisión de la representación.

Carl Schmitt forma parte del frente anti-moderno justamente porque encuentra en ese período una deriva despolitizante. Para oponerse a ello recurre al léxico teológico desplazando las cuestiones políticas hacia la semántica de un catolicismo político.

En términos políticos, Schmitt lee la elisión de la representación en el momento en que la filosofía política moderna deja de hacer referencia, de recurrir a un elemento trascendente ideal. Sostiene que la modernidad pierde terreno frente a lo político justamente por aquella ruptura del hilo que en el pasado confrontaba la decisión política a una idea ajena a ella. Schmitt entiende por representación, entonces, esta relación entre decisión e idea, poder y autoridad, acción y verdad que se opone a la moderna representación caracterizada justamente por una progresiva e irreversible inmanentización.

Schmitt se opone a dicha inmanentización típicamente moderna porque ésta rechaza cualquier referencia a un “tercero” además del representante y el representado, mientras que la *rapraesentatio* católica puede efectivamente representar a los individuos sólo remitiendo a un valor que los trasciende:

“La representación otorga una particular dignidad a la persona del representante, puesto que quien representa a un alto valor no puede carecer de valor. Pero no se pide sólo que tenga valor el representante y el representado, sino también el propio tercero, destinatario al cual se dirigen (...) cuando el Estado se convierte en Leviatán desaparece el universo representativo.”¹²

¹⁰ Roberto Esposito, 1996: pp. 26.

¹¹ Dentro del llamado “frente anti-moderno”, Esposito también analiza las posiciones de Hannah Arendt, de los Strauss, de los Voegelin.

¹² Carl Schmitt, 1930: pp. 50.

Schmitt abre una perspectiva sobre un vector decisivo de la filosofía política católica que es el nexo entre el Bien y el Poder. Es decir, el poder en la formulación de la filosofía política católica es una determinación del ser, y por tanto esencialmente Bien que se opone a la tendencia despolitizante de una época moderna que llega a su fin precisamente por ello.

En este sentido, se enuncia la tesis schmittiana según la cual en la Edad de la Técnica le corresponde al catolicismo el monopolio y la defensa en un mundo cada vez más despolitizado. Pero tal defensa no deja de ser señalada por Esposito como inexorablemente utópica “como una isla en el océano de la despolitización moderna”. En cualquiera de los dos casos, el de la máxima despolitización moderna o de la hiperpolitización schmittiana, su “hecho”, su alma ineludiblemente discordante, parece destinada a permanecer excluida de la escena representada.

3 Conclusiones

Sin lugar a dudas, una de las grandes diferencias entre los dos pensadores reside, como lo mencionamos en la hipótesis, en lo que consideran lo “político”.

La primera frase con la que Schmitt abre su texto *El concepto de lo político* de 1939 dice:

“El concepto de Estado presupone en de ‘político’. Para el lenguaje actual, Estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado.”

Pocas líneas después, sin intención de buscar una definición conceptual del Estado o una esencia de lo ‘político’, Schmitt asimila ‘político’ y ‘estatal’:

“Entonces el Estado aparece como algo político, pero político se presenta como algo estatal: se trata, manifiestamente, de un círculo vicioso”¹³.

La equiparación entre ‘estatal’ y ‘político’ no es correcta en la medida en que Estado y Sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces “sólo” sociales se convierten en estatales, como ocurre en las sociedades ordenadas democráticamente. Sucede aquí que todos los sectores hasta entonces “neutrales”

¹³ Carl Schmitt, 1922: pp. 172.

(religión, cultura, economía, educación) cesan de ser “neutrales” en el sentido de no estatales y no políticos.

Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad, Schmitt sostiene que aparece el estado *total* propio de la identidad entre Estado y Sociedad. Como consecuencia, este *todo* político no alcanza para fundamentar con carácter distintivo específico de lo ‘político’.

Es decir, sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas, se logrará un acercamiento a cierto tipo de conceptualización de aquello que Schmitt entiende por ‘político’. La política deberá consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actual político en sentido específico:

“La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo. Ella ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o explicación del contenido”¹⁴.

El significado de la distinción de *amigo* y *enemigo* es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación. No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; Schmitt dirá que:

“el enemigo es simplemente el otro, el extranjero, y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas, ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”¹⁵.

Si *intervenir* y *decidir* son los términos clave de la cita, sólo quien forma parte de la decisión e intervención directamente puede poner término al caso conflictivo extremo.

¹⁴ Carl Schmitt, 1939: pp. 177.

¹⁵ Carl Schmitt, 1939: pp. 177.

Para Schmitt los conceptos *amigo* y *enemigo* deben ser tomados en su significado concreto y existencial, no como metáforas o símbolos, porque no son contraposiciones normativas o puramente espirituales.

Por el contrario, en el concepto de *enemigo* se incluye la eventualidad, en términos reales, de una lucha. Aquí *lucha* no significa competencia o discusión, sino que adquiere su significado real por el hecho de que se refiere de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra es sólo –para Schmitt- la realización extrema de la hostilidad amigo-enemigo.

De modo que la guerra no es un fin o una meta, o tan sólo el contenido de la política, sino que es su presupuesto siempre presente como posibilidad real y que determina de un modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico.

Por lo tanto, para Schmitt, nada puede sustrerse a esta lógica de lo ‘político’, ya que lo político no consiste en la lucha misma (“estado crítico” o “estado de excepción”), sino en un comportamiento determinado por esta posibilidad real, en claro conocimiento de la situación particular de ese modo creada y en la tarea de distinguir correctamente *amigo* y *enemigo*.

En la intención de pensar por fuera de los presupuestos de la filosofía política que conducen a los resultados del ya conocido nacionalsocialismo y sus consecuencias en las políticas de muerte, Roberto Esposito propone hacer un recorrido por autores ajenos a la tradición y puntualmente atacados por ésta como portadores de una anti-filosofía política: Pablo, Agustín, Maquiavelo y Nietzsche.

Sólo con la intención de repasar alguno de estos autores, se recuperará la lectura de Maquiavelo hecha por el mismo Esposito. Se hace la salvedad de que él ha podido romper las barreras tradicionales de la filosofía política en la medida en que ‘seculariza’ la fractura que Pablo y Agustín habían entrevisto y, por lo tanto, pensado la política según su dimensión *factual* de discordia.

Es por ello que creemos que a Maquiavelo le cabe el adjetivo de ‘diabólico’ en tanto que ha sustraído la política a su representación filosófica –en oposición clara al cientificismo hobbesiano- a la unidad como su presupuesto y al mejor régimen como su objetivo.

Maquiavelo es acusado por haber pensado en el *hecho* de la política (en el conflicto por el poder) sin ninguna intención conciliadora, armónica o neutralizante. En sus escritos no encontramos la obligación filosófica de la *reductio ad unum*.

Pero, pregunta Esposito, ¿qué significa pensar la política sin presupuestos éticos y principios organicistas, sino establecerlo en los límites de su efectiva existencia? Significa que más allá de ellos resuena lo que *no* es, ese modo que lo circunda como lo que no es, como su posibilidad negada *desde siempre*: si los hombres fueran buenos ... pero al no serlo, no queda más que *esta* realidad.

Habiendo, de este modo, escapado a toda posibilidad de representación, Maquiavelo resulta efectivamente diabólico en el sentido opuesto a simbólico. El único símbolo que usará en el *Príncipe* será el *centauro* en tanto división entre hombre y bestia, razón y bestia, orden y conflicto. Sujeto político que para poder consistir y durar en la propia inconsistencia deberá “terminar” entero: morir en cuanto sujeto-hombre, y llevar dentro de sí la propia diferencia, la propia inhumanidad.

Tener por precepto uno medio bestia y medio hombre:

“lo que no quiere decir otra cosa sino que a un Príncipe le es necesario saber usar tanto una naturaleza como la otra; y la una sin la otra no es duradera”¹⁶.

Dicho de otro modo, con Esposito:

“aquello que únicamente dura, que ‘resisire’ a la ‘rueda’ de la fortuna, es la unidad de lo diverso: la ruptura del sujeto político tanto en su antigua tipología humanista como en la nueva connotación individualista-universal recogida por el mito del contrato social”¹⁷.

Apoyándose en estos autores, y en la enunciación heideggeriana del término, Esposito formula la noción de *impolítico*. Esta expresión nos invita a pensar en aquello que, como dijimos en las primeras líneas de este trabajo, está en los límites de un lenguaje

¹⁶ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XVIII

¹⁷ Roberto Esposito, *Confines de lo político*, “Política”, 1996: pp. 29.

inexorablemente inadecuado y que escapa a la representación teológico-política sin por ello ceder a la despolitización moderna.

Lo *impolítico* de Esposito es la capacidad de acarcar en una única mirada la doble perspectiva: una, *directa*, en la cual el hecho de la política se presenta como violencia de otra violencia peor sólo porque es ciega, porque es una potencia que reacciona a la prepotencia con la misma carga destructiva; y la otra, *oblicua*, en la que ese mismo hecho y esa misma violencia aparecen como aquello que también son:

“desnuda finitua expuesta a la réplica de aquello que es más fuerte que quien dá la muerte porque es la mortalidad misma del hombre¹⁸”.

Constanza Serratore

¹⁸ Roberto Esposito, *Confines de lo político*, “Política”, 1996: pp. 37.

Bibliografía:

Schmitt, Carl (1922): *Teología política I*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Oreste Aguilat Prólogo y Selección de textos, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

----- (1939): *El concepto de lo político*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Oreste Aguilat Prólogo y Selección de textos, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

----- (1930) *Cattolicesimo romano e forma politica*, C. Galli, Milano, 1986
(no hay trad. al español)

Esposito, Roberto (1996) *Confines de lo político*, Editorial Trotta, Madrid.

----- (2006) *Categorías de lo impolítico*, Katz Editores, Buenos Aires.

----- (2004) *Bíos, biopolítica e filosofía*, Biblioteca Einaudi, Torino.

Maquiavelo, Nicolás (1513) *El príncipe*, Ed. Losada, Buenos Aires (2003)