

# La perspectiva de lo impolítico

*Roberto Esposito*

1. Buscaré concentrar esta intervención en torno a la categoría que desde hace algún tiempo estoy volviendo a proponer al debate filosófico-político italiano, esto es la categoría de lo "impolítico". Una categoría que, como se sabe, tiene ya una historia no breve, pero que considero legítimo someter a un significado diferente del que tenía originalmente: podemos decir que todas las categorías filosóficas han sido ya pensadas y el trabajo filosófico no puede tener hoy otra tarea que la de repensarlas en el interior de una red de significaciones semánticas. Hago esta precisión preliminar para señalar la distancia radical del significado que atribuyo a la expresión "impolítico" con respecto al uso que de ella hizo por ejemplo Thomas Mann en sus *Consideraciones* homónimas —un uso que, como Massimo Cacciari ponía de relieve en un importante ensayo sobre Nietzsche, confiere al término el sentido reductivo de "no-político", o, más precisamente aún, de *valor* opuesto en cuanto tal a la esfera de lo político (M. Cacciari, en F. Nietzsche, 1978, pp. 105-120). Pero igualmente lejana de mi intención es la interpretación de lo impolítico que recientemente ha dado Julien Freund en cuanto modo subrepticio de hacer política rechazando y desconociendo toda forma política de organización de la sociedad: lo impolítico concerniría a la ideología organicista y a la vez desestabilizante contra la que arremete (él sí de manera ideológica) Freund (J. Freund, 1987).

En este punto, despejado el campo de posibles equívocos, me toca la ingrata tarea de intentar especificar el significado que yo mismo le atribuyo a la expresión en cuestión. Ingrato en un doble sentido: en primer lugar en el plano subjetivo: porque no es fácil condensar en el espacio de pocas páginas lo que desde hace algunos años ha sido el objeto principal de un extenso trabajo (ver R. Esposito, 1988). Y luego porque la de impolítico es una categoría (o mejor: un horizonte categorial) esencialmente negativa, crítica; y a tal negatividad, a su inexpresabilidad positiva, se halla necesariamente ligada bajo pena de invertirse en su propio opuesto, esto es en la categoría de lo político. Esto no quiere decir, desde luego, que de lo impolítico no

pueda decirse nada. Pero se puede decir a partir de lo que él *no* representa. O, más intensamente aún, de su oposición constitutiva a las modalidades de la "representación", entendiendo por esta, justamente, la categoría de lo político en la época de su incipiente crisis (pero también, en un sentido más general que será precisado, como la categoría de la "filosofía política", o al menos de lo que la tradición entiende por filosofía política). Es esto lo que quiere decir Carl Schmitt (que usaré en el plano analítico sólo hasta un cierto punto, más allá del cual me distanciaré radicalmente de él: tanto que se puede decir que mi discurso nace allí donde se interrumpe el discurso schmittiano, de su ulterioridad o de su inversión) en ese fragmento, nunca suficientemente valorado, que se titula *Catolicismo romano y forma política* (C. Schmitt, 1986), cuyo objeto fundamental es el carácter constitutivamente despolitizador de la Modernidad; y, más precisamente, la tesis de que tal despolitización se halla determinada por el rechazo de la "representación", como aquello que liga la decisión política a la "idea" o que, en otros términos, consiente un tránsito, una relación positiva, entre Bien y poder.

En este punto se hace necesaria una precisión: cuando Schmitt (como por otra parte también Foucault y de manera diversa que Heidegger) ve en lo Moderno la muerte de la representación (*rappresentazione*), no busca negar -e incluso explícitamente afirma- que es justamente lo Moderno, en su origen hobbesiano, lo que abre la historia (moderna) de la representación (*rappresentanza*)<sup>1</sup>; pero de una representación (*rappresentanza*) completamente inmanentizada -vacía, sin contenido sustancial-, que constituye la más radical negación de la representación (*rappresentazione*) de la idea. Lo que de esta última se oculta en una pura imagen (de un fundamento de ahora en adelante ausente) es precisamente la referencia a una alteridad que era a la vez *virtus* formativa y *telos* último de lo político. Es este hilo vertical lo que lo Moderno corta con una decisión que excluye cualquier otro diferente de sí mismo. No es que se vuelva simple proliferación de intereses contrapuestos y que no anhele continuamente la forma de la unidad: sino que la busca como unidad funcional y autorreferencial. Es decir como sistema capaz de autogobernarse prescindiendo de cualquier finalidad externa (el Bien) o de cualquier vinculación interna a la ló-

---

<sup>1</sup> La lengua italiana posee dos palabras donde en español sólo tenemos una; *rappresentanza* es el término que designa los sistemas políticos representativos (donde hay representantes y representados), en tanto *rappresentazione* es representación en el sentido de figura imagen o idea que sustituye a la realidad [N. del T.].

gica de los contenidos (los "sujetos", de ahora en más fuera de escena, al menos en el sentido clásico de la expresión, como ha sido demostrado en abundancia a partir de Nietzsche) que lo habitan. La misma organización en subsistemas se hizo de tal modo de no exigir convergencias "ideales". Lo político constituye justamente uno de estos subsistemas: en esto radica su conquistada autonomía respecto al resto del cuadro. Pero también, contemporáneamente, el vaciamiento entrópico del que se hacía mención.

Que no todas las filosofías políticas modernas sean reconducibles a este desenlace autodisolutivo; que existan frente a ellas puntos de resistencia y de contraste -de Maquiavelo, que constituye su alternativa originaria (pero derrotada) a Spinoza, a Vico, y en ciertos aspectos a Hegel y a Marx- no quita que el "paradigma hobbesiano del orden" sea la línea vencedora y todavía hoy largamente hegemónica, desde el funcionalismo de Parsons hasta la "sistémica" de Luhmann.

2. A esto "reacciona" la *repraesentatio* católica como un zurcido del nexo interno entre Bien y poder: en el doble sentido de que el Bien es *representabile* por el poder y que el poder puede *producir* Bien (e incluso, dialécticamente, transformar el mal en bien). Es esto lo que entiendo con la expresión "teología política". Aquí es necesaria una segunda precisión: el uso que hago de ella tiende a diferenciarse claramente del que hace Schmitt. Es evidente cómo éste, al menos en la etapa madura de su producción -y salvo ulteriores distinciones internas que aquí no tengo espacio para señalar- denomina "teología política" al proceso de transvaluación que en la Modernidad transforma algunos conceptos de matriz teológica en categorías jurídico-políticas, coincidiendo de hecho con el movimiento de secularización (aunque no de laicización absoluta sin "restos" mítico-teológicos). Respecto a esta acepción politeísta (conforme a la *Entseelung* weberiana), propongo una mutación y en ciertos aspectos una restauración de significado relativa a una acepción más originaria, que procede ya de Ambrogio y de Agustín, y que hicieron propia Erik Peterson (E. Peterson, 1983) y Eric Voegelin (E. Voegelin, 1968) justamente en polémica con Schmitt, según la cual el de "teología política" es un concepto esencialmente ligado al de monoteísmo.

Sin poder seguir a Peterson a lo largo de su compleja argumentación, nos detenemos en el punto que nos interesa: teología política es esa suerte de circuito lógico-histórico que introduce una terminología política (el mo-

notéismo) en el interior del léxico religioso en función de una justificación teológica del orden existente. O, de manera más simple, la representación (*rappresentazione*) teológica del poder. Es exactamente lo que el catolicismo político opone a la deriva despolitizadora de lo Moderno. Esta contraposición no es necesariamente un punto de vista antimoderno. El mismo Schmitt, por lo demás -pero también Romano Guardini, el gran teólogo católico alemán, autor de un libro sobre *El fin de la época moderna* (R. Guardini, 1984), parece adoptar, a su manera, un punto de vista postmoderno-, recuerda cómo la *complexio* católica no se postula en modo antitético al mundo de la técnica, ni hace propios los mitos irracionalistas y las nostalgias pasatistas de la cultura romántica: tanto es así que su teología expresa una lógica de tipo estrictamente jurídico. Lo que sin embargo constituye la diferencia es que esta lógica no se agota en un conjunto de procedimientos técnicos, sino que comprende el momento "alógico" de la decisión. Y no sólo esto, sino que tal decisión incorpora una dimensión *esencialmente* representativa (*rappresentativa*): representativa de la esencia.

Es esta dimensión la que la salva de lo infundado de la decisión moderna; la que vuelve a reunir los polos que ésta separaba: inmanencia y trascendencia, historia e idea, fuerza y autoridad, poder y Bien. El sentido más pregnante de la teología política católica se constituye justamente por esta valoración del poder: en cuanto potencia, el poder es una determinación del ser, y por consiguiente del bien. De aquí el *deber* del poder. El hombre debe ejercitar el poder para obedecer a Dios, en el sentido de que es Dios quien impone al hombre el ejercicio del poder. En este sentido, el poder es bien: su traducción política. La política vive de esta relación. Por lo que lo Moderno, al romperla, se condena a la despolitización, debe ceder a la secularización, condenarse al "siglo": porque el monopolio de lo político, en la Modernidad, pertenece a la Iglesia de Roma, última isla política en el gran mar de la despolitización moderna. Pero justamente esa "insularidad" indica cómo este monopolio -la tarea de representar lo político en el tiempo de la despolitización- es, para el catolicismo político, pura utopía: cómo el rol de centralidad asignado por él a la Europa cristiana es irremediablemente utópico. Monopolio que es a la vez tarea y tragedia: tarea de defender lo político de los ataques desarraigadores de fuerzas opuestas y complementarias (capitalismo y socialismo). Y tragedia porque está sustraído a cualquier posibilidad de realización. El destino trágico del catolicismo político parece en lo sucesivo abandonar a lo político a una alternativa sin sa-

lida: la isla de la representación romana o el océano de la despolitización moderna. Teología o secularización, utopía o entropía, mito o nihilismo.

3. En realidad, lo que parece una alternativa bloqueada por hipótesis contrapuestas abre históricamente otra dirección, que es la adoptada *de hecho* por la forma-Estado contemporánea: *a la vez* "teologizada" y despolitizada. Es este el arcano de la filosofía política moderna que la contraposición schmittiana no parece aferrar del todo. La antítesis entre representación política y neutralización despolitizadora es en realidad una co-presencia, como lo demuestra el tránsito histórico-semántico que seculariza la representación (*rappresentazione*) católica en la moderna representación (*rappresentanza*) (gubernativo-parlamentaria).

Para darse cuenta basta reconstruir, aunque sea esquemáticamente, la dialéctica que inviste la figura del Estado. Este -ya desde el final de las guerras de religión- nace de ese proceso de desteologización en el que consiste la laicización moderna; y, por eso mismo, del vaciamiento de toda sustancia política: ruptura de la unidad política en poderes diferentes y su neutralización acordada. Sin embargo, esta neutralización, para funcionar, para recomponer aunque sea artificialmente las partes, tiene necesidad de una forma política. El poder de las partes -de su negociado- es organizado políticamente. La misma desfundamentación de la vieja representación produce una nueva demanda representativa. Los intereses aparecen como unitariamente irrepresentables: pero esa situación, de nuevo, es ella misma representada. Es así justamente lo infundado, el desarraigo, lo que va a reclamar una nueva raíz. Así como es la Técnica, que expresa lo ilimitado de la voluntad de poder, la que "provoca" una nueva forma. Esta misma dialéctica entre despolitización y gobierno político de la despolitización es visible en las modalidades específicas en las que en las sociedades de mercado (es decir en todas las sociedades) se realiza lo que ha sido llamado la "autonomía de lo económico": que no se desarrolla autónomamente sino que tiene necesidad de una fuerza (política) capaz de instituir y conservar las condiciones generales dentro de las que funcionar: hasta tal punto que podría decirse que la despolitización es la forma *política* a través de la que se determina la autonomía de lo económico. Es el mismo problema que, en otro nivel, concierne a la reproducción del aparato jurídico, sustraído de hecho a toda obligación de verdad que inevitablemente lo reconduciría a un encuentro con los valores últimos, "mitigado" por el politeísmo moder-

no: y por tanto constitutivamente arbitrario, injustificado, mutable; y sin embargo, *al mismo tiempo*, vinculado a una Ley que, para valer efectivamente, debe presentarse como universal, inmutable, trascendente.

Desde luego, esta nueva forma deducida de lo que ha despedazado la vieja unidad sustancial de la comunidad (transformándola en mera *societas*), no puede ser sino mito. Es teológica, por así decir, a la segunda potencia: en cuanto nacida de la desteologización moderna. Teología de la laicización, podríamos decir. Se trata de la teología política hobbesiano-schmittiana. Teología *política*, pero política de la *despolitización*. Contradicción o paradoja insoluble que "teologiza" la despolitización en una nueva forma política. Copresencia de los opuestos que transforma a cada uno en la sombra contrahecha del otro. Técnica en Ética, derecho en Justicia, poder en Bien.

4. Es contra esta copresencia de despolitización y teología, de técnica y mito, de nihilismo y apología que surge lo impolítico. Su espacio de elección -espacio rigurosamente negativo, como se ha dicho, intraducible en términos propositivos- es ese confín situado a la misma distancia crítica de la despolitización moderna y la teología política. La actitud mental, la modalidad de pensamiento que, aún refutando la despolitización moderna, la Modernidad *como* despolitización, y situándose así en sus antípodas, rechaza al mismo tiempo cualquier retorno a la vieja representación teológico-política, cualquier declinación de lo político en términos de valor, cualquier lugar trascendente de *fundación* de lo político (nada -digo esto para prevenir posibles equívocos que siento surgir aquí y allá- está más alejado de mi posición que la metafísica "reaccionaria" y antimoderna de un Leo Strauss o de un Augusto del Noce, pero también que el aristotelismo "débil" de la filosofía práctica).

Pero veamos mejor. Partamos del primer lado de la cuestión. Lo impolítico es lo otro -lo contrario- de la despolitización o de cualquier actitud apolítica. La distancia que lo connota no coincide en absoluto con una negación de lo político, de su lenguaje, que sigue siendo el único lenguaje de la realidad, el único que la realidad sabe hablar. Lo impolítico no es la negación sino el negativo de lo político. Es lo político mismo mirado desde su confín externo. Pero no de una *realidad* externa, inexistente como tal. Entonces: lo impolítico no contrapone a lo político otra realidad. Ni tampoco -menos aún- un valor, el valor que lo político habría traicionado, co-

mo creía Thomas Mann. Lo impolítico no contrapone a lo político ningún valor. E incluso es lo que lo libera definitivamente del valor, lo que critica toda asunción de lo político en términos de valor, toda valoración de lo político. La valoración de lo político -su constitución en "Absoluto"- es lo que lo impolítico critica como teología política: vale decir como confusión y superposición de nivel del plano del Bien (o de la Verdad) con el del poder. Para lo impolítico el Bien es irrepresentable por el poder, así como el poder no tiene la posibilidad de traducir dialécticamente el mal en bien.

Para lo impolítico, el Bien es lo Irrepresentable. Por ello no se confunde "teológicamente" con el poder, pero tampoco se opone a él como una alternativa practicable. Lo impolítico asume el punto de vista máximamente realista de la inexistencia de cualquier realidad sustraída a las relaciones de fuerza y de poder. Por eso, la extensión del poder coincide con la extensión de la realidad. Es esto lo que impide cualquier acepción dualista de lo impolítico: como si se tratara de algo positivo que se contrapone desde el exterior al lenguaje del poder. El lenguaje del poder es *el* lenguaje de la realidad, en el sentido de que la realidad no habla lenguajes diferentes del lenguaje del poder. Desde este punto de vista, la actitud impolítica se identifica con la del gran realismo político a partir de Maquiavelo, o, antes aún, de Tucídides. Y en efecto Maquiavelo ha sido leído por la gran tradición interpretativa también como un pensador de lo impolítico: "Si el hombre fuese bueno..."; pero, puesto que no lo es, *no* queda más que el lenguaje o las categorías de lo político, no queda más que la *realidad* de lo político, circundada por lo *otro* que ella no es. Podemos escuchar en el lenguaje de Maquiavelo, o en el diálogo tucidideo entre atenienses y meleos, el silencio a partir del cual ese lenguaje llega a la presencia. Por eso lo impolítico coincide con el realismo político, aunque mirado del lado inverso: no hay más realidad que la realidad. Pero esto no significa que la realidad sea de por sí un valor. Lo impolítico es en este sentido el cumplimiento del realismo político, la abolición de todo residuo teológico, de toda consolación dialéctica, de toda perspectiva utópica.

Pero también de toda *filosofía política*. Toco apenas este punto, que he tratado en forma extensa en otra ocasión (R. Espósito, 1989). Lo impolítico niega la filosofía política como determinación (filosófica) de la política por parte de la filosofía. La niega en el doble sentido de que la considera perjudicial y al mismo tiempo imposible. Perjudicial, porque todas las veces que se ha intentado "deducir" una política en base a las exigencias in-

ternas, a las "necesidades" de una filosofía dada, las consecuencias han sido siempre inaceptables, y algunas veces catastróficas, como este siglo nos sigue enseñando todavía. Imposible, porque la política tiene en su centro un elemento -el conflicto de poder- absolutamente irreductible a las exigencias representativas de la filosofía política. La filosofía puede "comprender" este núcleo conflictivo sólo ordenándolo a la unidad, presuponiendo su conciliación, y por consiguiente negándolo como tal. Cicatrizando *simbólicamente* el conflicto; o reconociéndolo sólo en vista de un orden potencial. Por esto la filosofía política niega la *facticidad* de lo político. Y por esto, a su vez, lo político niega la filosofía política. Uno puede crecer únicamente sobre la hipótesis del fin del otro. La filosofía política es filosofía del fin de la política. Pero la política es el fin -o la imposibilidad- de la filosofía política. Lo que, en cambio, resulta posible y necesario es el *pensamiento* sobre la política. Pensar la política en lo que tiene de irreductible a la filosofía política es precisamente la tarea de lo impolítico. Que puede ser conducido por la filosofía política a condición de autoproblematizarse como tal, de deconstruirse en cuanto filosofía política, de volverse filosofía de lo impolítico. Esto es, *determinación* extrema de lo político en el sentido lateral de delinear los *términos*, más allá de los cuáles no hay nada: el silencio del poder. O su impensado. Tal vez sea este silencio -lo impensado del poder- el espacio de responsabilidad del pensamiento.

5. Para terminar, quisiera evocar este espacio -la responsabilidad del pensamiento- haciendo una referencia a tres textos que constituyen una expresión intensa de lo impolítico. El primero es el discurso de Elias Canetti por el quincuagésimo cumpleaños de Hermann Broch; allí, precisamente, Canetti se interroga sobre la responsabilidad del escritor en nuestro tiempo. ¿Cuáles son -se pregunta Canetti- las cualidades que vuelven a un escritor, y también a un pensador, representativos de la propia época? Son esencialmente dos, "extremadamente contradictorias" (E. Canetti, 1986, p. 21). La primera se define por el vínculo estrechísimo que debe ligar a quien escribe, o a quien piensa, con el propio tiempo. Existe una idea difusa -advierde Canetti-, que debe ser refutada de inmediato, según la cual el verdadero escritor es el que se pone por encima de su propio tiempo. Por el contrario, para Canetti el verdadero escritor está "sujeto a su tiempo en todo y por todo, es su humilde y devotísimo esclavo. Está ligado a él por un vínculo estrechísimo, por una cadena breve imposible de



romper" (*ibid.*, p. 22). Hay asimismo otra imagen, todavía más fuerte, a la que recurre Canetti: el verdadero escritor, su pensamiento, es el perro del propio tiempo; en el sentido de que tiene el "vicio" de seguirlo con una tenacidad inquietante y famélica, sin perder nada suyo, sin descuidar nada. Es otra manera de decir lo que antes habíamos llamado el rechazo de toda solución consolatoria, de toda fuga utópica. Si hay un autor que hace la de antiutopía un verdadero y propio punto de vista, que no aleja ni por un minuto su mirada de la realidad, que interpreta toda la realidad en términos de poder, este autor es justamente Canetti.

Pero existe otra cualidad, siempre para Canetti, que hace que un escritor sea "verdadero" y su pensamiento fiel a sí mismo: la cualidad de ponerse *en contra* de su tiempo. "Contra todo su tiempo, no sólo contra uno o más aspectos particulares suyos, contra la imagen comprensiva y unitaria que sólo él ha logrado formarse, contra su olor específico, contra su aspecto, contra su ley" (*ibid.*, p. 26). El verdadero escritor -continúa Canetti- "aún cuando anhela el sueño, nunca debe poder dormir" (*ibid.*, p. 27), donde "dormir" significa fuga, pero también adhesión inmediata a lo existente, lo que existe porque tiene la fuerza de suprimir todas las otras potencialidades irrealizadas: así como la historia es la que es en la medida en que ha anulado todas las historias posibles. Esta contradicción -esta "pretensión cruel y radical" (*ibidem.*) puesto que se halla en contraste consigo misma: ser el perro y *a la vez* el acérrimo enemigo del propio tiempo- constituye el lugar del pensamiento y la medida de su responsabilidad. También aquí esta es definida en negativo. En términos impolíticos -una presencia ausente o una distancia de la propia presencia-, y está constitutivamente ligada a esta negatividad para no caer en su opuesto: en lenguaje político, en proyecto operativo, en interés, y por eso mismo en traición de ese compromiso de lucha contra el tiempo que sigue siendo su tiempo. Por consiguiente, la fidelidad del pensamiento con su propio tiempo consiste en la distancia que toma de él.

También a esta distancia alude el segundo texto, esta vez de Hannah Arendt, precisamente en la sección de *La vida del espíritu* dedicada al pensamiento: "(...) Lo que es próximo y aparece directamente a los sentidos está ahora distante, lo que es lejano está efectivamente presente. En el acto de pensar no estoy donde en realidad estoy: no me circundan objetos sensibles sino imágenes invisibles a cualquier otro. Es como si me hubiese retirado en una especie de tierra de nadie, de tierra de lo invisible..." (H.

Arendt, 1987, p. 169). Como lo aclara la invocación sucesiva del concepto jasperiano de "situación-límite" (*ibid.*, p. 187), la "tierra de lo invisible" -la tierra del fin de la representación- alude aquí a una ausencia que se vuelve presencia o a una presencia que resuena (silenciosamente) en una ausencia; que, mejor aún, se *trasciende* en una ausencia. Y, en efecto, justamente a una operación de *trascendimiento* (*trascendimiento*) -atención, no de trascendencia, no de hipóstasis metafísica del acto de trascender es lo que pensaba Jaspers con aquella expresión: "Esta última expresión fue acuñada por Jaspers (...) para indicar la experiencia de 'algo inmanente que remite a la trascendencia' y que, si obtiene una respuesta de nosotros, nos conducirá a '*llegar a ser la existencia que somos potencialmente*'" (*ibidem.*). Es esta inmanencia "que remite a la trascendencia", una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia, la modalidad de lo impolítico. No un espacio, ni, menos todavía, un valor situado fuera de lo político e indiferente a él, sino el trascendimiento interior a lo político en cuanto categoría afirmativa. El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego la propia dimensión de presencia (es decir de representación). Cuál sea esta politicidad de la ausencia respecto a lo (*del*) político (y también *de lo [del]* político) había sido precedentemente explicado por Arendt a partir de una proposición de Sócrates según la cual "sufrir un agravio es mejor que cometerlo" (*ibid.*, p. 275). Dicha proposición no es comprensible en el lenguaje de lo político. Un ciudadano no puede comprenderla porque ella contradice esencialmente la lógica de lo político, que es la de la voluntad de poder. Pero Sócrates -concluye Arendt- "no está hablando aquí a modo de ciudadano". El "habla, en cambio, en cuanto hombre vuelto esencialmente hacia el pensamiento. Es como si dijese a Calicles: si tú fueras como yo, amante de la sabiduría, ansioso por pensar cada cosa, por someter a examen todas las cosas, sabrías que si el mundo fuera como tú te lo figuras, dividido en débiles y en fuertes, donde 'los fuertes hacen lo que está en su poder y los débiles sufren lo que deben' (Tucídides), de manera que no hay alternativa entre sufrir un agravio o cometerlo, si así fuera entonces es mejor sufrirlo que cometerlo. Pero, bien entendido, el presupuesto es este: *si amas la sabiduría y el filosofar; si sabes qué significan la actividad de reflexionar y de examinar*" (*ibid.*, p. 277). Sólo desde este presupuesto lo político aparece como el *único* lenguaje del mundo: pero justamente por eso subordinado, por parte de un pensamiento que quiere seguir siendo tal, a un proceso de tras-

condimimiento interior capaz de invertir las "relaciones ordinarias"; es decir de "ordenarlas" hacia *lo que no se ve*. Hacia lo invisible a lo que antes se aludía como al objeto ausente del pensamiento.

Es a este mismo problema de la relación entre fuerza y Justicia, entre visible e invisible, que remite el tercer texto que quisiera invocar. Es, también él, de una mujer, Simone Weil. Se trata de una proposición de su última obra, *L'enracinement*, que quiero leer descompuesta en sus dos partes constitutivas. La primera dice: "Sobre esta tierra no hay más fuerza que la fuerza" (S. Weil, 1980, p. 191). Sería necesario referir los acontecimientos que han sacudido al mundo en el último siglo; pero sería una ceguera o una ilusión no ver que se trata de un dato fáctico que pertenece a la realidad de *todos* los tiempos. Basta con pensar en la apertura de otro gran ensayo weiliano sobre la *Ilíada*: "El verdadero héroe, el verdadero argumento, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza empleada por los hombres, la fuerza que doblega a los hombres, la fuerza frente a la que se retrae la carne de los hombres" (S. Weil, 1974, p. 11).

Frente a la lucidez de esta mirada del mundo, todas las utopías construidas con el balancín del "igual derecho" se convierten en fábulas de domingo. Fábulas no porque la sociedad no pueda ser gobernada por el derecho, sino porque el derecho es él mismo expresión de determinadas relaciones de fuerza, como lo sostienen Nietzsche y Freud aún antes que Simone Weil. El derecho sin la fuerza "es ridículo" (S. Weil, 1957, p. 23), escribirá ésta en otro lado. Quien imagina algo exterior a la fuerza que pueda impedir su actuación, quien imagina otra fuerza, humana o divina, exterior a la fuerza de este mundo, traiciona la realidad, rompe el espejo purísimo en el que ella aparece a quien la mira sin el reparo desviante de la esperanza.

Y sin embargo, este todo que es la fuerza no es en verdad *el* todo. Existe una *nada* que, como un límite invisible (dentro de la óptica de lo político), lo circunda y lo mantiene en sus confines. Lo clausura en su realidad. Es este el sentido de la segunda parte de la frase citada: "Sobre esta tierra no hay más fuerza que la fuerza. Esto podría ser un axioma. En cuanto a la fuerza que no es de esta tierra, el contacto con ella se paga con el precio de un tránsito a través de algo que asemeja a la muerte" (S. Weil, 1980, p. 191). Este "algo que asemeja a la muerte" es la Justicia. Asemeja a la muerte porque no es de este mundo. En este mundo es irreal. Pero *a la vez* es real. Es irreal si se mira dentro de las categorías de lo político.

Real si se mira desde su exterior. Desde lo impolítico. Desde lo impolítico la Justicia parece esa línea infinita que la fuerza no puede superar porque coincide con su límite mismo: "Toda fuerza invisible y palpable está sometida a un límite invisible que no superará jamás. En el mar, una ola sube, sube y sube todavía; pero un punto, en el que sólo existe el vacío, la detiene y la hace descender. Así se ha detenido el oleaje alemán, sin que nadie haya sabido por qué, en la ribera de la Manica (*ibid.*, p. 246). Un punto que no es otra fuerza que la fuerza. Que es la fuerza misma que ha llegado al límite de sí. Ninguna otra fuerza puede oponerse, desde el exterior, a la fuerza: a no ser ese límite intrínseco, y por eso invisible, que la determina como las barreras insuperables que impiden al agua inundar la tierra. Como esos límites "inmateriales, pero más duros que cualquier diamante" (*ibid.*, p. 247), que son el rostro invisible de la Necesidad.

*Traducción de Diego Tatián*

## Obras Citadas

- H. Arendt (1987), *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino.
- M. Cacciari (1978), "L'impolitico nietzschiano", en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli.
- E. Canetti (1984), *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi.
- R. Esposito (1988), *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino.
- R. Esposito (1989), "Filosofia politica o pensiero della politica", *Filosofia politica*, n° 1.
- J. Freund (1987), *Politique et impolitique*, Paris, Sirey.
- R. Guardini (1984), *La fine dell'età moderna*, Brescia, Morcelliana.
- E. Peterson (1983), *Il monoteismo come problema político*, Brescia, Queriniana.
- C. Schmitt (1986), *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, Giuffrè.
- E. Voegelin (1968), *La nuova scienza della politica*, Torino, Borla.
- S. Weil (1957), *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard.
- S. Weil (1974), *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milano, Rusconi.
- S. Weil (1980), *La prima radice*, Milano, Comunità.