

Nombre y apellido: Facundo Vega.

Pertenencia institucional: U.B.A. (Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Gino Germani)/CONICET.

Correo electrónico: facundohvega@hotmail.com

Propuesta temática: Teorías, Epistemología y Metodología.

Título de la ponencia: La voz schmittiana en la *resemantización* de la teoría política moderna. ¿Olvido de la comunidad?

También nosotros queremos estar
donde el tiempo dice la palabra umbral,
el milenio surge joven de la nieve,
el ojo caminero
descansa en el propio asombro
Paul Celan

*Auch wir wollen sein,
wo die Zeit das Schwellenwort spricht,
das Tausendjahr jung aus dem Schnee steigt,
das wandernde Aug
ausruht im eignen Erstaunen*

La voz schmittiana en la *resemantización* de la teoría política moderna. ¿Olvido de la comunidad?*

Facundo Vega**

Nacida bajo el turbulento clima de la Alemania weimariana, la obra de Carl Schmitt es en nuestra propia actualidad un clásico eminente y a la vez un umbral dentro del diálogo constituido por la teoría política durante el siglo XX. La profusa cantidad de estudios exegéticos es señal del valor que constituyó el legado del último pensador del *jus publicum europaeum* excediendo incluso la referencia a su deleznable compromiso político. Si esto es así, ¿por qué intentar elucidar nuevamente lo que mienta su pensar? De seguro, no para arrojar luz a una zona ensombrecida sino para tematizar una vez más los interrogantes gravitantes de nuestra época, y entre ellos el que refiere a la comunidad.

¿Cómo avanzar en esta empresa? Recordemos, por caso, la enseñanza de Hans-Georg Gadamer quien en su “Der “eminente” Text und seine Wahrheit”¹ señala que precisamente el texto es un concepto hermenéutico. Más aún, si el mismo no es un dato fijo, su configuración autónoma requiere ser revisitada una y otra vez aunque el texto haya sido comprendido ya con anterioridad. Justamente éste será nuestro modo de operar sobre la obra schmittiana. Con el propósito de observar los motivos que ocasionaron el olvido de la comunidad, en primera

* Agradezco a Claudia Hilb, Diego Rossello y Matías Sirczuk por los *apropiados* comentarios a versiones preliminares de este trabajo. A la vez los exonero por lo que hay de *impropio* en el mismo.

** U.B.A./CONICET.

¹ Gadamer, Hans-Georg, “Der “eminente” Text und seine Wahrheit”, *Gesammelte Werke*, vol. VIII: *Ästhetik und Poetik, I, Kunst als Aussage*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, pp. 286-295. Traducción al español de José Francisco Zúñiga García, “El texto “eminente” y su verdad”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 95-109.

medida haremos breves menciones sobre las características más destacadas de lo que fue entendido como ideología de la guerra (*Kriegsideologie*). Por cierto, en aquella época de turbulencia, ¿no resultó el campo de ideas alemán una exacerbación de la terminología asociada a la situación extrema del ocaso de Occidente? Y luego, ¿pudo haber resultado ese carácter del *Zeitgeist* el principal motivo por el cual la *Gemeinschaft* (comunidad) fue asociada al sacrificio y la muerte en la guerra?² Por fin, esta situación, ¿no pudo determinar que el concepto de comunidad haya resultado *impropio* para la teoría política venidera?

Sólo para dar cuenta muy toscamente de lo que sugerimos, la guerra se presenta a ojos de Max Weber como “verdaderamente grande y maravillosa por encima de toda expectativa”.³ *Groß und wunderbar* es una expresión que se repite en el Weber que trata el tema de la guerra. Pero ello no se limita sólo al tratamiento del sociólogo. Incluso Marianne Weber sostiene que la confrontación supone:

[...] la hora de la desindividualización (*Entselbstung*), del éxtasis común en el todo (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). El amor ardiente por la comunidad (*Gemeinschaft*) quiebra los límites del yo. Cada uno se convierte en una sola sangre y un solo cuerpo con los otros, todos unidos en fraternidad, prontos a anular el propio yo en el servicio.⁴

Domenico Losurdo en su *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"* suma a las expresiones de Max y Marianne Weber un cuidadoso compendio de pareceres de los más altos pensadores de la época en los cuales es festejada la existencia de comunidad en la guerra: Max Scheler, el Thomas Mann de *Betrachtungen eines*

² Para esto ver: Losurdo, Domenico, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1991. Traducción al español de Antonio Bonanno, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

³ Véase: Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, pp. 527, 530 y 536 y D. Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, op. cit., pp. 9-10. A la vez, consideramos necesario reparar en un importante estudio de Stefan Breuer, en el que se menciona la aparición de estos tópicos en concomitancia con el alejamiento de Weber de la influencia de Tönnies. Por caso, en los *Conceptos sociológicos fundamentales* de 1920 se dejan de lado las nociones de acción comunitaria y comunidad por acuerdo, que eran piedra de toque de *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* de 1913. En su lugar, aparecen la acción social y la relación social. En este caso, entonces, Weber considera que la lucha es la forma fundamental de las relaciones sociales. Incluso la parte más antigua de *Wirtschaft und Gesellschaft* que data de 1914 y la *Zwischenbetrachtung* sobre la ética económica de las grandes religiones de 1916 tratan la muerte y -en el caso del segundo texto citado- la guerra como creadoras de un sentimiento de comunidad. Para lo antedicho véase: Breuer, Stefan, *Bürocratie und Charisma: zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. Traducción al español de Jorge Navarro Pérez, *Burocracia y carisma. La Sociología Política de Max Weber*, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, pp. 27-28 y 136-138.

⁴ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, op. cit., p. 526. Véase además: D. Losurdo, op. cit., pp. 9-10.

*Umpolitischen*⁵, y a la vez Edmund Husserl quien sostiene sobre la experiencia en el frente que:

El sentimiento de que la muerte de cada uno significa un sacrificio ofrecido voluntariamente confiere una dignidad sublime y eleva el sufrimiento individual a una esfera que está por encima de toda individualidad. No podemos seguir viviendo como personas privadas. La experiencia de cada uno concentra en sí misma la vida de la entera nación y ello le confiere a cada experiencia su impulso tremendo (*tremendous momentum*). Todas las tensiones, las aspiraciones apasionadas, todos los esfuerzos, todas las aflicciones, todas las conquistas y todas las muertes de los soldados en el campo de batalla: todo ello entra colectivamente en los sentimientos y los sufrimientos de cada uno de nosotros.⁶

Las anteriores consideraciones son vistas por Losurdo como configuraciones intelectuales en las cuales la guerra implica una beneficiosa *meditatio mortis* que permite clausurar lo banal y cotidiano para retornar al sentido auténtico de la vida.⁷ Por ello la *Kriegsideologie* (ideología de la guerra) patentiza la profundidad alemana en oposición a la superficialidad del resto de Occidente. A ello se adiciona la impugnación del ideal de seguridad, incapaz de afrontar las crisis existenciales, y una retórica ligada al destino (*Schicksal*) y opuesta al mero vínculo contractual entre individuos. Por supuesto, la *Kriegsideologie* mantiene no sólo *in pectore* una consideración negativa respecto del liberalismo.

¿Habrá sido la sumatoria de estos motivos lo que condicionó el olvido de la comunidad? ¿Puede la teoría política redimir ese olvido? Antes de abordar la recepción que ha tenido la obra de Carl Schmitt en nuestra contemporaneidad para de ese modo tematizar la

⁵ Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, GmbH., 1956. Traducción al español de León Mames, *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1978.

⁶ Para ello ver: Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, (T. Nenon y H. R. Sepp comp.), 1987 (*Husserliana*, Vol. XXV), p. 293. Véase además: D. Losurdo, op. cit. p. 10.

⁷ Fue Karl Löwith quien reparó en la observación de Georges Clemenceau respecto del vínculo de los alemanes con la muerte: “Al ser humano le resulta familiar amar la vida. Los alemanes no tienen este impulso. En el alma de los alemanes, en su concepción del arte, en su universo de las ideas y en la literatura se encuentra una falta de comprensión para aquello que configura realmente la vida, por su encanto y grandeza. Por el contrario están saturados de enfermizo y satánico anhelo por la muerte. ¡Cómo aman estos hombres la muerte! Temblorosos, como en un delirio o con una sonrisa de éxtasis la contemplan como si de una especie de divinidad se tratara. ¿De dónde procede este impulso? No lo sé. [...] Lean sólo a sus poetas: en todas partes encontrarán la muerte. La muerte a pie y a caballo, la muerte en todas las posturas y ropajes. Les domina, e[s] su idea fija. [...] También la guerra es para ellos un pacto con la muerte”. Para esto ver: Martet, Jean, *Weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit Jean Martet*, Berlin, E. Rowohlt, 1930, pp. 54 y 55; Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 1986. Traducción al español de Ruth Zauner, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, p. 58 y también D. Losurdo, op. cit. p. 24. Si bien nos excede, ¿no es este uno de los tópicos más gravitantes de la acusación de Leo Strauss a la filosofía de Martin Heidegger? Para lo expresado ver especialmente: Meier, Heinrich, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler Verlag, 2003. Traducción al español de María Antonieta Gregor, “El problema teológico-político: Sobre el tema de Leo Strauss”, en *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, pp. 119-134.

cuestión de la comunidad, nuestro propósito fue mostrar que la exégesis actual sobre dicho tópico resulta deudora del conflicto teórico en un campo de ideas asolado sobre todo por la guerra total. A pesar de ello, como ya hemos expresado, trabajaremos sobre el texto schmittiano entendiéndolo como concepto hermenéutico. Proseguiremos entonces estudiando una específica interpretación de la obra del *Jurist*. Como resultará ostensible, nuestro trabajo no pretende interrogar la plétora de escritos que han relevado la literatura de Carl Schmitt. Sin embargo, intentaremos mostrar que la labor de recepción realizada por Roberto Esposito explicita que la prosa schmittiana ha informado uno de los desarrollos teóricos más amplios en nuestra actualidad. ¿Comportará al mismo tiempo un umbral para recordar la comunidad?

¿Exclusión de la comunidad?

¿Cómo emplazar la teoría schmittiana en un análisis de lo que la filosofía política entiende por comunidad? Para responder este interrogante, la remisión a la obra de Roberto Esposito resulta inexorable. Sin duda nos referimos a la díada *Communitas. Origine e destino della comunità* e *Immunitas. Protezione e negazione della vita*.⁸ Frutos de un fino trabajo filológico, ambos libros constituyen un mismo proyecto, a saber, *resemantizar* el léxico comunitario. El primer texto entonces propone un desvío respecto de la *Gemeinschaft* sacrificial y la esencia comunitaria. ¿Por qué repara en ello? Porque la ruina de los comunismos y la exaltación de los nuevos individualismos requiere rescatar a la comunidad de su olvido. Más precisamente, a criterio del italiano, trasvasar el sentido de comunidad en *communitas*. Como hemos sugerido, mediante nuestro texto procuramos mostrar el valor que tiene la obra schmittiana para una empresa teórica que intenta purificar las connotaciones bélicas o sustancialistas de la comunidad. Por ello, resulta necesario observar que dentro del ejercicio filológico del cual está imbuido *Communitas*, el *cum* vincula el *munus* del *communis*. Jean-Luc Nancy en el estudio introductorio dirá que el *communis* constituye: “[...] el reparto de una carga, de un deber o de una tarea, y no la comunidad de una sustancia”.⁹ El *cum*, pues, consigna la experiencia del ser-con. La *communitas*, entiende Nancy, se plenifica

⁸ Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1998. Traducción al español de Carlos Rodolfo Molinari Marotto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. Del mismo autor: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2002. Traducción al español de Luciano Padilla Méndez, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

⁹ Nancy, Jean-Luc, “Conloquium”, en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 16.

ya no en la esencia sino en el sentido¹⁰ y remite de esa manera al *Mittdasein* heideggeriano. Este tópico no implica el ser-ahí-con, sino un ser-con *da*, un ser en lo abierto; entendiendo lo abierto como la condición de coexistencia de singularidades finitas. Como resulta evidente, la *communitas* se ve imbuida de un léxico caro al postestructuralismo deconstruccionista.

Antes de abordar la exégesis consecutiva de las obras de Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille, Esposito busca elucidar en *Communitas* el valor de su novedoso concepto.¹¹ A través de esa operación, el pensador italiano pretende impugnar la asunción de que la comunidad es una propiedad de los sujetos que une en tanto pleno o todo. Justamente una deriva de esa operación intelectual fue la corporizada por la semántica comunitaria de la *Kriegsideologie*. Por el contrario, Esposito revoca la significación de comunidad enlazada a la semántica del *propium*, de lo propio. Es interesante señalar que a causa de ello, las aseveraciones de dos de los más importantes pensadores políticos del siglo XX son consideradas con cierta prevención. En primer lugar, el concepto de comunidad weberiano.¹² Luego, lo que resulta en sí atinente a nuestro trabajo, la consideración de Carl Schmitt respecto de la posesión del territorio. En este caso, Esposito observa con recelo la categoría de apropiación de la tierra como matriz originaria de propiedad. Aquí yace la principal cuestión a estudiar: al mismo tiempo que el italiano construye su obra en discordia con el léxico privativo que figura en *Der Nomos der Erde*¹³, él mismo sostiene que fue el propio Schmitt quien sustrajo el concepto de comunidad a la tiranía de los valores en *Der Begriff des Politischen*.¹⁴ Frente a esta doble ubicación de Schmitt en la consideración de Esposito podemos preguntarnos: ¿Schmitt resulta amigo o enemigo de la *communitas*?

¹⁰ Por supuesto excede al presente trabajo la elucidación de lo que el pensador francés entiende por sentido. Para ello remitimos a: Nancy, Jean-Luc, *Le sens du monde*, París, Editions Galilée, 1993. Traducción al español de Jorge Manuel Casas, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca editora, 2003.

¹¹ Como resulta palmario, a partir de aquí nos referimos a: R. Esposito, “Nada en común”, en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., pp. 21-49.

¹² Remitimos a: Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehender Soziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. Traducción al español de José Medina Echavarría, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 33.

¹³ Véase: R. Esposito, “Nada en común”, op. cit., p. 24. Allí hace referencia a: Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde Im Völkerrecht des Jus Publicum Eropaeum*, Duncker & Humblot, GmbH, Berlin, 1974. Traducción al español de Dora Schilling Thou, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Granada, Editorial Comares, S.L., 2002.

¹⁴ En una nota al pie, Esposito sostiene que a pesar de que en *Der Nomos der Erde* el territorio se define mediante la categoría de apropiación: “No debe olvidarse sin embargo que justamente Schmitt había intentado a su manera sustraer el concepto de “comunidad” a la “tiranía de los valores” en *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig, 1932 (traducción italiana en G. Miglio y P. Schiera, (comps.), *Le categorie del “politico”*, [Società editrice Il Mulino], Bologna, 1972, p. 160, n. 59, que se refiere a su texto anterior sobre la comunidad “Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung.[Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen]”, en *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, [Universidad de] Santiago de Compostela, 1960, [vol. I], pp. 165-176). Véase: R. Esposito, “Nada en común”, op. cit., pp.24-25. A la vez, la cita a la que se refiere la

Antes de despejar el interrogante, abordemos el trazado de la obra. Inicialmente, Esposito introduce el significado de los diccionarios latinos en los cuales el sustantivo *communitas* y el adjetivo *communis* adquieren su sentido por oposición a lo propio. *Munus* y la oscilación de significados en *onus*, *officium* y *donum*, quitan énfasis a la separación público-privado para aludir a la idea de “deber”. *Munus* implica entonces el don que se da y no la estabilidad de una posesión. Por ello se observa que:

Si se remite este significado de *munus* al colectivo *communitas*, se obtiene una valencia que es novedosa con respecto a la clásica bipolaridad “público”/“privado”, y por lo tanto capaz de invalidar, o al menos problematizar, la difundida, pero muy dudosa, homologación *communitas-res publica*, que reproduce a su vez la también problemática sinonimia *koinonia-polis* (originalmente autorizada por la *koinonia politike* aristotélica, traducida al latín más frecuentemente como *communitas* que como *societas*).¹⁵

Lo antedicho opera como la fundación de un par de opuestos que remplace la diada público-privado por la de *communitas-immunitas*. Por cierto, en la *communitas* se comparte no una propiedad sino un don-a-dar. Mediante este giro, Esposito pretende disolver la sinonimia común-propio puesto que no es lo propio sino lo impropio o -más radicalmente- lo otro lo que caracteriza a lo común.¹⁶ De esta manera, una vez más la *communitas* se aleja de lo que tal como mostramos, resultó la *Gemeinschaft* de la *Kriegsideologie*.

nota de Esposito consigna: “[Véase mi *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft [als] Beispiel einer zweiliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, en *Estudios jurídicos-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, vol. I, pp. 165-176. El destino de la antítesis comunidad-sociedad es ampliamente ejemplificador de los efectos del pensamiento valorativo aplicado a cualquier objeto pensable. En la explicación del pensamiento en valores -que es también siempre una lógica del pensamiento en no valores- esto significa, en lo que se refiere a nuestro tema, que el amigo es registrado como “valor”, y el enemigo como “no valor”: la destrucción del enemigo aparece más bien como un valor positivo, según el bien conocido modelo de la “destrucción de la vida indigna de ser vivida”].” Para lo antedicho remitimos a: C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, GmbH, 1988. Traducción al español de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, “El concepto de lo “político””, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 219.

¹⁵ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, p. 29.

¹⁶ ¿No resulta el diálogo gadameriano un planteo de similar talante? Por caso: “El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una *nueva comunidad*. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”. Al efecto ver: Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, T. I, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975. Traducción al español de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, T. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, pp. 457-458. (La cursiva es nuestra). El mismo Gadamer sugirió que: “Hermenéutica es una palabra que la mayoría de personas no conocerán ni necesitan conocer. Pero aun así la experiencia hermenéutica les atañe y no las excluye. También ellas intentan tomar algo por algo y acabar comprendiendo todo lo que las rodea y relacionarse con ello de la forma adecuada. Y este Algo es además casi siempre Alguien que sabe reclamar sus derechos. Semejante actitud hermenéutica tiene al parecer su aspecto esencial en que reconoce en seguida a lo Otro como lo Otro. No es mi dominio, no es

Ahora bien, luego de proponer una *resemantización* del léxico, Esposito se detiene a observar el devenir histórico-institucional y filosófico-teológico que hizo que *communitas* se enlazara a *koinonia* dirigiéndose por un lado a la exaltación de una matriz apropiativa y por otro a que aparezca la cuestión de la representación y la participación, ínsita en el lugar común del *corpus christi*.¹⁷

Luego de observar que en la obra de Agustín la comunidad se encuentra ligada al amor al prójimo y a la vez al recuerdo del peligro común, Esposito estudia la conjura de la filosofía política moderna articulada a través de la categoría de inmunización, contrapunto semántico de la *communitas*.¹⁸ Por cierto, inmune no resulta sólo distinto del común sino su contrario. Así, Esposito proferirá:

Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales -es decir, perfectamente in-dividuos, individuos “absolutos”, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen- sólo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación.¹⁹

En la lectura de Esposito, Hobbes resultó el primer teórico político en llevar esa lógica inmunitaria al extremo. Lo que los hombres tienen en común es que cualquiera puede dar muerte a cualquiera, sin más, la *communitas* lleva *in nuce* un don de muerte. Si esto es así, resulta indispensable instituir un origen artificial privatista y privativo, el contrato.²⁰ A criterio de Esposito, el Leviatán instituye la abolición de toda otra relación social distinta del intercambio protección-obediencia. Posteriormente, con el ingreso de la jerga biopolítica, según el italiano la vida será sacrificada a su conservación y así la inmunización moderna alcanzará la propia potencia destructiva.²¹

¿Cuál es el lugar que le cabe a la obra de Carl Schmitt dentro de los planteos de Esposito? Anunciamos ya que *Communitas* se sostiene sobre la querella contra la idea de apropiación de la tierra desarrollada por el *Jurist* de Plettenberg y a la vez expresa una paradoja íntima entre el Schmitt que funda la comunidad en tono privativo y el que sustrae la

mi feudo, como pueden llegar a serlo muchas manifestaciones de la naturaleza en el campo de las ciencias naturales.” Véase: Gadamer, Hans-Georg, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989. Traducción al español de Pilar Giralt Gorina, *La herencia de Europa*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 36.

¹⁷ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, pp. 34-37.

¹⁸ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, pp. 37-39.

¹⁹ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, p. 40.

²⁰ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, p. 41.

²¹ R. Esposito, “Nada en común”, op. cit, pp. 42-43.

misma a la tiranía de los valores. Interrogamos nuevamente pues, ¿Schmitt resulta amigo o enemigo?

¿Inmunización de la comunidad?

En *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Esposito estudia la dispensa inmunitaria que pone a raya la *communitas*. Es decir, el ejercicio de aparatos institucionales que al remitir al *proprium* aseguran el dominio sobre la alteridad puesto en riesgo por lo común. Sin más, la *immunitas* impide el vínculo social de la donación recíproca de modo que tal como sugiere el italiano: “[...]puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte”.²² La inmunidad, pues, resulta el reverso privativo de la comunidad alcanzando una situación de exasperación en la modernidad puesto que no es “[...] el mecanismo inmunitario función del derecho, sino el derecho función del mecanismo inmunitario”.²³

Al constituirse en legatario del análisis benjaminiano de la violencia, Esposito observa que en el orden jurídico moderno, lo común es equivalente a la reivindicación de lo propio. De hecho es por eso que el derecho manifiesta un punto de indistinción entre la perduración y la exclusión de la vida. Por cierto, el texto de Esposito expresa la novedad ínsita en el modelo biopolítico, de modo que:

El umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida -su protección reproductiva- el criterio último de legitimación del poder.²⁴

Por supuesto, nuestro propósito no se dirige a elucidar la adscripción del filósofo político italiano al léxico biopolítico aunque, probablemente, la exégesis que éste realiza de la obra de Schmitt deba entenderse bajo esa luz. Estimamos pues que “Apropiación”, el primer apartado de *Immunitas* en el que se tematizan el derecho, la violencia y la inmunización jurídica y el segundo apartado, “Katékhon”, son piezas de oposición al texto schmittiano. En su *mésentente* con el *Jurist*, Esposito estudia el rol inmunizador del derecho y para ello se apoya en las posturas de Walter Benjamin. Para éste, el derecho no es entendido en clave iusnaturalista ni iuspublicista sino a partir del encuentro entre naturaleza e historia.

²² R. Esposito, “Introducción”, en *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., p. 19.

²³ R. Esposito, “Introducción”, op. cit., p. 20.

²⁴ R. Esposito, “Introducción”, op. cit., p. 27.

Como sea, en aquel apartado de *Immunitas* es donde el texto schmittiano toma el lugar de amigo-enemigo. Observemos pues:

Se podría afirmar con idéntico grado de atendibilidad que la violencia no es más que un pasaje interno al derecho -su caja negra- y que el derecho no es más que un pasaje interno a la violencia: su racionalización. Para Benjamin, las dos perspectivas convergen hasta coincidir. No hay dos historias -la del derecho y la de la violencia-, sino una sola: del derecho violento y de la violencia jurídica. Como ya fue evidenciado, esta estructura irreductiblemente antinómica del *nómos basileús* -cimentada sobre la interiorización, o mejor sobre la “internalización”, de una exterioridad- es evidente de modo especial en el así llamado caso de excepción, que precisamente Carl Schmitt ubica en la “esfera más exterior” del derecho. Pero se reproduce en relación con cada caso al que se refiera la ley en su generalidad. Esta es tal -ley- si es capaz de prevenir cualquier acontecimiento que pueda suceder, cualquier accidente que pueda excederla. Sólo de este modo -legislando también, y ante todo, sobre lo que todavía escapa a su propio control- puede inmunizar el devenir: precisamente haciendo de él un “estado”, un “dato”, un “devenido”. Apresando todo “acaso” en la mordaza del “ya” y el “aún”: del “siempre-así” y el “así-por-siempre”.²⁵

¿No resulta palmario que la construcción de Esposito requiere el texto schmittiano?²⁶
¿Es posible construir la díada *Communitas-Immunitas* sin percibir la confrontación Schmitt-Benjamin?²⁷ Aun así, ¿no se manifiesta notoria la torsión realizada por Esposito para poner el desarrollo de la teoría de la soberanía schmittiana al servicio de su biopolítica? O de otro modo, ¿no pretende Esposito mostrar las falencias o la extemporaneidad de la obra schmittiana para legitimar su propia producción?

Luego, el siguiente apartado procura tematizar un concepto que aparece en las epístolas paulinas pero que también es revisitado por Martin Heidegger²⁸ y Carl Schmitt²⁹, entre otros. Hacemos referencia por supuesto al *katékhon*. En palabras de Roberto Esposito:

²⁵ R. Esposito, “Apropiación”, op. cit. pp. 48-49. Para este tópico véase también: Agamben, Giorgio, “Nomos Basileús”, en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1995. Traducción al español de Antonio Gimeno Cuspinera, “Nomos Basileús”, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 45-55.

²⁶ Es ostensible que en este caso hacemos referencia a: C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Capitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, GmbH, Berlin, 1990. Traducción al español s/n “Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, pp. 19-53 y más especialmente a: C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, op. cit.

²⁷ Giorgio Agamben equiparó la lucha por la anomía en el *polemos* Benjamin-Schmitt a la *gigantomachía peritês ousías*, la lucha de gigantes en torno al ser que define la metafísica occidental. Para esto ver: Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2003. Traducción al español de Flavia Costa e Ivana Costa, “Gigantomaquia en torno a un vacío”, en *Estado de excepción, Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004, pp. 103-123.

²⁸ A pesar de que nos resulta sustancial, estudiar la significación que cobra el *katékhon* en la obra de Heidegger excede el presente trabajo. Remitimos entonces a: Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens, “Enleitung in die Phänomenologie der Religion”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GmbH, 1995. Traducción al español de Jorge Uscatescu Barrón, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, pp. 135-144.

La figura paulina que más que toda otra expresa dicha lógica inmunitaria es la del *katékhn* evocada en un pasaje enigmático de la segunda epístola a los Tesalonicenses: “Y ahora sabéis lo que impide (*tò katékhn*) su manifestación [del Anticristo]; que acontecerá a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad está ya en acción, pero hace falta que el que ahora lo retiene (*ho katékhn*) sea quitado de en medio” (2 Tes, 2.6-7). No está del todo claro qué quiere decir, si aun Agustín sostiene que ignora a qué se refiere Pablo (*De civ.*, 20.19). Para algunos intérpretes, se trata de una potencia histórico-política: el pueblo hebreo que se opone al intento de Calígula de ocupar el Templo de Jerusalén o el imperio romano empeñado en detener las fuerzas de su disolución; para otros, de una potencia espiritual, o divina, que se esfuerza para bloquear el arribo del mal. Lo que no está en discusión es su naturaleza de freno, su función de impedimento. Es un poder *qui tenet*: “El imperio cristiano como fuerza de freno (*Das christliche Reich als Aufhalter*)”, titula Carl Schmitt un parágrafo del *Nomos*, aludiendo precisamente al rol de antemural asumido por el *katékhn* en el tiempo de la *respublica cristiana*.³⁰

En cualquier caso, a criterio de Esposito, el *katékhn* bloquea el *anómos* frenando el mal pero a la vez deteniéndolo dentro de sí. Es decir, otorga un *nómos* a la anomia para evitar la catástrofe, pero para impedir la victoria del mal, obstaculiza también la *parousía* divina.³¹

El italiano estima que la semántica *katekhóntica* es afín al léxico inmunitario, sometiendo la comunidad al poder de una ley que la reproduce y a la vez la avasalla. A partir de este momento, en el texto se impone una pregunta mayor: ¿cuál es el *katékhn* de nuestro tiempo? El dique de nuestra época lo constituye en la lectura de Esposito la teología política. Por ello no es ajena en su trabajo la crítica de Erik Peterson a los teóricos que hacen abuso del anuncio cristiano para justificar una situación política.³² Posteriormente y de hecho polemizando contra ese diagnóstico, fue el *Jurist* quien supuso que ni siquiera la doctrina trinitaria defendida por Peterson puede eludir el uso equivalente de ciertos modelos

²⁹ Si bien este es un tópico tratado por Schmitt en otros escritos, daremos atención a: C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, op. cit. pp. 22-26. Precisamente frente a -entre otros- ese estudio se alza la crítica de Giorgio Agamben en el bello libro sobre el mesianismo de San Pablo y Walter Benjamin. Allí el italiano estima que el pasaje paulino no contiene valoración positiva alguna respecto del *katékhn* y luego, que no puede servir para fundar una doctrina cristiana del poder. A tal efecto ver: Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2000. Traducción al español de Antonio Piñero, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, pp. 108-111.

³⁰ R. Esposito, “*Katékhon*”, op. cit., pp. 92-93.

³¹ Con el objeto de analizar la interpretación schmittiana del *katékhn* Esposito se vale de: Meuter, Günter, *Der Katechon. Zur Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

³² Como resulta ostensible, el abuso estudiado por Peterson comienza con el paralelo establecido por Eusebio de Cesarea entre el monoteísmo cristiano y el imperio romano. Al respecto véase: Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem*, München, Kösel, 1951. Traducción al español de Agustín Andreu, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

políticos.³³ Con esta polémica en mente, Esposito repara en *Römischer Katholizismus und politische Form*³⁴ y asevera:

Como demostró el mismo Carl Schmitt, no sólo la organización exterior, sino el mismo dogma católico se funda en una semántica -imputación, confesión, retribución- de clara impronta jurídica: la teología tiende a “normalizar” la vida sometiéndola a procedimientos tendientes a controlar el acontecimiento, incluido el de la palabra de Cristo, desde un principio sometida a una interpretación doctrinaria de carácter normativo[...].³⁵

Aun así, nuevamente debemos preguntarnos, Carl Schmitt ¿amigo o enemigo? Lo hacemos porque al demostrar las consecuencias de la semántica *katekhontica*, Esposito sostiene:

Pero aquello sobre lo que se debe fijar la atención -porque constituye la exacta traducción del principio inmunizante del *katékhon* en el horizonte teológico-político- es el fenómeno inverso, esto es, no tanto, o no solamente, el destino jurídico-político de la religión, cuanto la fundamentación religiosa de la soberanía política.³⁶

Como hemos anticipado, en diversas ocasiones Esposito construye su obra en confrontación con la de Schmitt. Una de las estrategias implica el tratamiento del texto schmittiano en calidad de adversario teórico implícito. De este modo, con el objeto de legitimar el valor heurístico del paradigma biopolítico procura mostrar la inactualidad de la teorización del *Jurist*. Por caso, a través de la utilización de esta estrategia, Esposito podrá advertir que los dos principios de la inmunización religiosa, el biológico y el jurídico, colaboran tanto redirigiendo la comunidad a la metáfora del cuerpo político, como sujetándola a través de normas al poder de lo trascendente garantizando así su subsistencia temporal.³⁷

Recurriendo a este arquitepe, pues, Esposito observa que la teología política no se posiciona en la inmanencia o la trascendencia, en la unión o la separación, ni en la vida o la

³³ C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, GmbH, 1990. Traducción al español s/n, “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit., pp. 391-460. Ver además: R. Esposito, “Katékhon”, op. cit., pp. 96-98.

³⁴ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. Traducción al español de Carlos Ruiz Miguel, *Catolicismo y forma política*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000.

³⁵ R. Esposito, “Katékhon”, op. cit., p. 98.

³⁶ R. Esposito, “Katékhon”, op. cit., pp. 98-99.

³⁷ R. Esposito, “Katékhon”, op. cit., p. 100. Para ahondar en este tópico véase el iridiscente estudio: Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Traducción al español s/n, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

muerte sino precisamente en el sitio de su conjunción. El soberano toma la forma de un cuerpo vuelto inmortal por la suma de infinitas mortalidades:

[...] un orden vuelto duradero por el sacrificio de todos aquellos que al mismo tiempo son sujetos suyos y puestos bajo su sujeción. De esta manera, la teología política cumple, y perfecciona, la antigua función del *kátékhn*: incluyendo el principio de exclusión o normalizando la excepción. ¿No es precisamente esta la relación entre soberanía y ley? La soberanía como creación de la ley, esto es, como su origen no legal, y la ley como legitimación *a posteriori* de la ilegalidad que la instauró: ley *de* la excepción.³⁸

Nuevamente, Schmitt ¿amigo o enemigo? Inquirimos en este caso puesto que el corolario de “Katékhn” muestra el pasaje de la teodicea a la antropodicea hija del reflujo de las filosofías de la historia decimonónicas, es decir, mienta que el propio hombre puede proyectar la inmunización asignada anteriormente a la religión. Si Esposito observa con cautela el imperio del *egotismo* y la entronización del yo, ¿no implica su argumentación que la obra del *Jurist* tomó el sitio de un concepto hermenéutico?

¿Comunidad impolítica?

Si bien resulta manifiesto que el desarrollo de la diáda *communitas-immunitas* no tiene lugar en *Categorie dell' impolitico*,³⁹ es ostensible a la vez que la querella contra la obra de Carl Schmitt comienza en este texto de Esposito publicado en 1988. Con ello, estimamos que la empresa de deconstrucción en el léxico de la teoría política que lleva adelante el italiano, y así la consideración de la política en su frontera exterior, se mide necesariamente con el pensamiento del *Jurist* de Plettenberg.

En el prefacio escrito diez años después de la primera edición, Esposito reconoce el valor del pensamiento schmittiano para la teoría política continental. Aun así, sugiere a la vez que la intención de lo impolítico es antiteológico-política, sin más, que lo impolítico niega cualquier fusión entre bien y poder. ¿No comienza aquí la disputa que Esposito pretende zanjar por fin en *Communitas e Immunitas*? Observemos entonces:

[...] lo impolítico es extraño también a una teología política, entendida, especialmente por Carl Schmitt, como teoría genealógica de la soberanía, y por lo tanto en última instancia coincidente con el mismo movimiento de secularización del lenguaje teológico en el jurídico-político. Y le es extraño no porque deje de postular también él un vacío originario sustancial, una

³⁸ R. Esposito, “Katékhn”, op. cit., p. 104.

³⁹ Hacemos referencia a: R. Esposito, *Categorie dell' impolitico*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 1988. Traducción al español de Roberto Raschella, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

laguna, una falta -que es, en cambio, exactamente su punto de vista- sino porque, al contrario de Schmitt, no se propone una transformación funcional del mismo, aunque sea precaria y contingente, en un nuevo orden. No postula una coacción ordenadora en condiciones de trasponer ese “de menos” sustancial en una posterior forma representativa más poderosa.⁴⁰

Con lo antedicho, el italiano supone que lo impolítico declara una indisponibilidad a sostener tanto la ley del Poder como el poder de la Ley. Por otra parte, la obra de Schmitt es entendida como una muestra más de las filosofías europeas de la crisis que buscan un tiempo originario en el que no existiera tal crisis.⁴¹ Más aún, si la empresa intelectual de Esposito tiene como inspiración suponer que la política no tiene propiedad ni esencia, luego impugna que tal como han concebido los “críticos de la civilización”, en determinado momento la política traicionara su propia esencia para caer presa de la técnica. En oposición a ello, de acuerdo al italiano, lo impolítico reconoce la cooriginariedad entre técnica y política.⁴²

Por lo demás, ¿es novedosa la presencia schmittiana en *Categorie dell' impolitico*? En modo alguno. De hecho el autor toma para nombrar su propio libro el título de la antología que logró poner en boga a Carl Schmitt en Italia, *Le categorie del “Politico”* junto con *Betrachtungen eines Umpolitischen* de Thomas Mann. Pero a la vez que hace manifiesta esta decisión, observa que su obra comienza donde se detiene el discurso de Schmitt. Es más, si bien Esposito reconoce que *Römischer Katholizismus und politische Form* es una *mise en abîme*, una clave explicativa de su libro, sugiere luego que:

[...] tampoco debe sorprender que, en un texto que es acaso la última gran defensa de lo político, un libro dedicado por programa a lo impolítico deba buscar fuera de sí mismo una “explicación”; es decir una noción negativa y a tal negatividad ligada por necesidad, a riesgo de su inversión en su opuesto (en las categorías de lo político).⁴³

Por otra parte, lo impolítico implica una oposición constitutiva respecto de la representación mientras que la negación de la representación en la obra del *Jurist* supone la despolitización neutralizadora. Por cierto, a criterio de Schmitt, lo moderno estatuye la inmanentización y así, a la vez que en la modernidad se impugna lo trascendente, muere la representación. Aquí yace otro de los motivos principales de nuestro texto y lo que será luego,

⁴⁰ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., 16.

⁴¹ Resulta fructífero observar el texto sobre el opúsculo kantiano *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* escrito por Jacques Derrida. La figura de los mistagogos remite a los filósofos que señalan la crisis final. ¿Puede sugerirse que por momentos Carl Schmitt resulte en la obra de Roberto Esposito un mistagogo? Para lo expresado ver: Derrida, Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Éditions Galilée, 1983. Traducción al español de Ana María Palos, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México D.F., Siglo veintiuno editores, 2003.

⁴² R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., pp. 22-23.

⁴³ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 29.

a nuestro entender, el basamento para la generación de la diáda *Communitas-Immunitas*. Reparemos en las palabras de Esposito:

Es lo que en el curso del libro señalaré con la expresión “teología política”. Aquí se necesita un esfuerzo más de determinación semántica, pues el uso que realizo del término-concepto tiende a divergir de modo radical del utilizado por Schmitt. Es sabido que éste, por lo menos en la fase madura de su propia obra y salvo posteriores complejidades, entiende por “teología política” ese proceso de exceso de valoración, más que de simple paralelismo que en la modernidad transforma algunos conceptos de matriz teológica en otras tantas categorías jurídico-políticas, coincidiendo de hecho con el movimiento de secularización, aunque a veces de pura laicidad sin residuos. Respecto de esta acepción potencialmente “politeísta”, conforme a la *Entseelung* weberiana, el ensayo aquí presentado propone un desplazamiento y en ciertos aspectos una restauración de significado relativa a otra y más originaria lección, que se remonta a Ambrosio y a Agustín, y de la que se apropiara Erik Peterson, pero también Voegelin, justamente en polémica con Schmitt.⁴⁴

En efecto, lo expresado muestra la *mésentente*. Si la teología política implica la inserción de una específica terminología política en el léxico religioso, es decir, la representación teológica del poder, Esposito podrá observar luego que el Estado contemporáneo se alza teologizado y despolitizado. A criterio del italiano, este misterio de la política moderna es lo que la obra schmittiana parece no comprender. Incluso en oposición al parecer del *Jurist*, Esposito afirma que la antítesis representación política/neutralización despolitizadora resulta aparente. Es más, luego de la secularización de la representación católica en la moderna relación representado-representante (gubernativo-parlamentaria), aquella antítesis aparente se torna una conjunción.⁴⁵

Con estas aseveraciones se desarrollarán luego las menciones teóricas de Schmitt en *Categorie dell' impolitico*. Hacemos referencia a los apartados “En los confines de lo político” e “Irrepresentable polis”. El primero de ellos se ocupa de tematizar la obra del teólogo alemán Romano Guardini. Allí entonces se interpone la aparición de *Römischer Katholizismus und politische Form*. Esposito percibe pues que a criterio de Schmitt la *complexio oppositorum* romana constituye el freno al peligro de disolución de Occidente en la medida en que en su estructura jurídico-representativa comprende el momento indecible de la decisión. La Iglesia de Roma y la esencia de lo político que ella resguarda subsistirán mientras se mantenga la bipolaridad entre poder y autoridad, persona e institución, decisión y verdad.⁴⁶ A pesar de ello y como veremos en un instante más, Guardini es considerado por Esposito un utopista mientras que de los capítulos estudiados se desprende que el mismo

⁴⁴ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., pp. 31-32.

⁴⁵ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 33.

⁴⁶ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 61.

Esposito supone que las posturas schmittianas se alejan de aquella bipolaridad para acercarse al nihilismo.

Esposito observa que al momento de la publicación de *Römischer Katholizismus und politische Form*, “Vom Wesen Katholischer Weltanschauung”⁴⁷ de Romano Guardini guarda con el texto del *Jurist* coincidencias mayores. Entre otras, la configuración geométrica que Schmitt observaba en la Iglesia de Roma. Sin más, su extensión horizontal gobernada por la decisión vertical similar en los modos a la problematización de la *Weltanschauung* realizada por Guardini.⁴⁸

Otro tópico que enlaza la obra de ambos autores es la crítica respecto del romanticismo. En el caso schmittiano, como es ostensible, el carácter antirrepresentativo, el menoscabo de la representación del catolicismo; catapulta al romanticismo a su remisión pasiva a la secularización moderna.⁴⁹ A la vez, en Guardini tanto como en Schmitt, Esposito observa que las referencias políticas a la decisión permiten el arribo al imperio de la autenticidad. Ahora bien, en el momento de mayor familiaridad entre las obras de los autores, se sostiene que si el *Jurist* concibe el catolicismo como monopolio de lo político frente al capitalismo y al socialismo:

Es justamente el carácter destinal de esta inversión de roles -históricamente expresado por el hecho de que el Estado se ha vuelto Leviatán y al mismo tiempo ha desaparecido del mundo de lo representativo- lo que señala una auténtica diferenciación entre la posición de Schmitt y la posición de Guardini.⁵⁰

Esposito detecta que la teología política schmittiana se separa de la representación católica puesto que en aquella se desautoriza la trascendencia de la *Veritas* o se manifiesta una acaecida incorporación. Aún así, aquí surgen -nuevamente- semejanzas con Guardini puesto que en ambas obras, por ser intrínsecamente apolítica, la técnica llama al hombre a la politización intensa inmersa en la decisión.

De cualquier modo, resta entonces preguntar tal como hace Esposito, ¿cuál es el *topos* histórico-epocal de la decisión? El texto que trata la relación espacio-política-decisión es *Der Nomos der Erde* schmittiano. Remitiendo a él, el italiano sostiene que es producto de la

⁴⁷ Guardini, Romano, “Vom Wesen katholischer Weltanschauung. Nachwort von Heinrich Fries”, en *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1963, pp. 13-33. Traducción al español s/n, “La esencia de la concepción católica del mundo”, en *Cristianismo y sociedad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pp. 9-27.

⁴⁸ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 62.

⁴⁹ Por supuesto, Esposito se refiere a: C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991. Traducción al español de Luis Rossi y Silvia Schwarzböck, *Romanticismo político*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005. Ver entonces: R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 68.

⁵⁰ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., pp. 71-72.

ruptura de la convivencia entre derecho romano e Iglesia romana, entre *auctoritas* y *Veritas*, que nace la Europa de los estados. Ahora bien, el fantasma del *bellum justum* se abalanzó sobre la paz internacional toda vez que sólo la *repraesentatio* católica que ligaba la identidad de poder y fe en *Mitteleuropa* limitó el conflicto. Para decirlo de otro modo aunque siguiendo a Esposito, abandonado el centro cristiano, Europa no puede decidir sobre *su* espacio. Nuevamente inquirimos, Schmitt ¿amigo o enemigo? Lo hacemos porque en definitiva el Schmitt que presenta Esposito resulta nihilista o al menos extemporáneo. Es más, la impracticabilidad del texto schmittiano se sostiene sobre la aseveración de que:

Si la Europa de los estados no puede ser ya la antigua *res publica christiana* - en este doble tránsito cruzado se concentra todo el significado del *nómos*-, el nuevo espacio postestatal ya no puede ordenar la historia del mundo.⁵¹

Al respecto, Esposito observa que tanto en la obra de Schmitt como en la de Guardini, ajena al vínculo con la cristiandad, Europa desaparece como sujeto de la historia mundial y ajena a la mirada de Europa, la historia mundial está destinada a perder su sentido.⁵² La diferencia entre ambos -a criterio del italiano- es que Guardini guarda en su obra una clave utópica puesto que no dice que Europa perderá la palabra de Cristo.

Menciones sustanciales respecto del *Jurist* son vertidas también en “Irrepresentable polis”, el siguiente apartado de *Categorie dell’ impolitico*. La “simetría en oposición” tematizada en el capítulo anterior se refuerza aquí observando las acepciones distintas de Schmitt y Guardini respecto de la teología política.

Posteriormente, a través del estudio de la recepción de la *complexio oppositorum* hecha por Schmitt, Esposito observa las disimilitudes entre el pensamiento representativo y el no-representativo. Sin más:

Mientras este último (según la conocida ecuación weberiana) reduce el concepto de autoridad al concepto de poder, y entonces comprime toda la realidad en el interior de un solo orden técnico-mecanicista, el catolicismo representativo conserva y exalta la *diferencia* según dos niveles distintos y entrelazados: la diferencia-pluralidad (horizontal) de los elementos representados es garantizada dentro de la estructura representativa solamente si se da una diferencia-trascendencia (vertical) todavía más marcada entre el representante y la idea en nombre de la cual él representa. [...] El fin de la bipolaridad señala el fin de la representación; el fin de la representación, el fin de la política.⁵³

⁵¹ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 83.

⁵² R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 83.

⁵³ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., pp. 93-94.

Con agudeza, Esposito usufructúa esas afirmaciones porque su objeto es dar cuenta de una caída de aquella bipolaridad en el desarrollo de la obra schmittiana. La representación, anteriormente diferenciada se vería luego prohijada por una “obsesión de unidad”. Para formular esta acusación, Esposito acude a los textos de Eric Voegelin. Especialmente trata “Die Verfassungslehre von Carl Schmitt”⁵⁴ puesto que en definitiva, es la voluntad problematizada por Schmitt en el texto de 1928 el soporte de la representación en la unidad. Al preguntarse sobre el significado de esto, Esposito responde:

Una facultad como la voluntad, tradicionalmente ligada a la capacidad de decisión, de discriminación, de elección, ¿puede adherir a la representación de la unidad? El interrogante permite una ulterior aproximación al carácter que asume en Schmitt el tema de la unidad. En pocas palabras: el hecho de que *esa* unidad sea un producto de la voluntad significa también que es el resultado de una *separación*, de una exclusión y, por lo tanto, una unidad negativa.⁵⁵

El corolario en *Categorie dell' impolitico* es lapidario, mientras la bipolaridad voegeliniana produce unidad positiva, al modo de la *philia* aristotélica entre personas diferentes pero en comunión recíproca, la schmittiana implica una unidad funcional sostenida en la escisión amigo-enemigo. Para apuntarlo rápidamente, a través de Voegelin, Esposito observa al hobbesiano Schmitt como quien exaspera la inmanentización radical de la historia. Por ello Esposito estima que a criterio del autor de *The new science of politics*, la línea divisoria de la crisis contemporánea no ha de establecerse entre liberales y totalitarios sino entre transcendentalistas religiosos y filosóficos e inmanentistas liberales y totalitarios.

Posteriores referencias del *Jurist* en relación a Arendt -su crítica a la *Identität* schmittiana-, Jünger y Bataille coronan su problematización en *Categorie dell' impolitico*. ¿Podremos ahora develar nuestra pregunta primigenia? ¿Schmitt resulta amigo o enemigo? Y luego, ¿por qué ha sido olvidada la comunidad?

¿Hontanar de lo político? ¿Hontanar de la comunidad?

Luego de un siglo que comenzó entronizando la *Gemeinschaft* sacrificial en la guerra y sucumbió en la catástrofe, resulta comprensible la caída en desgracia del léxico comunitario. De cualquier modo, el ascenso y la caída de los totalitarismos y la expansión de la mundialización implican que la oposición clásica entre individuo y comunidad sin más, resulte

⁵⁴ Voegelin, Eric, “Die Verfassungslehre von Carl Schmitt”, en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Vol. XI, Wien, 1931, N° 1, pp. 89-109.

⁵⁵ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 97. (La cursiva es del autor).

no sólo una rémora sino un error epistémico. Suponer que el hombre es mera posibilidad de la exaltación del *egoísmo* y desquicio del orden o que la comunidad es sólo la corporización del *trait d'union* entre líder totalitario y masa implica trastabillar con un léxico sobre lo político que ha de caer en desuso. Resta entonces interrogar: ¿qué comunidad después del fin de todas las comunidades?⁵⁶

Por cierto, la resolución del interrogante podrá ser zanjada siempre que se observe que nuestro tiempo histórico se encuentra asolado por la descomposición de las categorías fundadoras de la modernidad política. La disolución de la atmósfera teológico-política y de la geometría política propia del orden estatal clásico dificulta la creación de una comunidad política postnacional. A la vez, el intento de forjar esta comunidad se produce bajo una época signada por la pretensión de un *Großraum* de edificar una soberanía *universalista* planetaria.⁵⁷

Ahora bien, ¿por qué considerar de todos modos que el texto schmittiano se ha convertido en un concepto hermenéutico? En efecto, considerar el schmittiano un “texto eminente” no implica valorar el espacio como manifestación de una espiritualidad del *nosotros* ínsita en el suelo común sino observar que aquel es un umbral para recordar la comunidad. De cualquier manera, ¿acaso la comunidad no requiere de un espacio? Hemos indicado que Esposito funda su estudio en discordia con el lenguaje privativo que supone encontrar en *Der Nomos der Erde* pero a la vez estima que fue el propio Schmitt quien sustrajo el concepto de comunidad a la tiranía de los valores en *Der Begriff des Politischen*. Por supuesto Esposito no aclara que esa sustracción schmittiana refiere a la necesidad de que el Estado limite la entronización de un valor que buscaría aniquilar cualquier otro valor.⁵⁸ Aun cuando no explicitamos esa cuestión para no impugnar la tematización espositoana en sus propios términos -ajenos a la valoración positiva respecto de la soberanía estatal-, preguntamos: ¿Schmitt resulta amigo o enemigo de la *communitas*?

¿Es necesaria una respuesta? De seguro basta con recordar que tanto en la ciencia como en el arte sólo adquiere personalidad quien actúa pura y simplemente al servicio de la causa.⁵⁹ Verbigracia, al mostrar la exaltación del *egotismo* y la exasperación del yo producto del pasaje de la teodicea a la antropodicea, y a través de ello al propio hombre proyectando la

⁵⁶ Véase, Fistetti, Francesco, *Comunità*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 2003. Traducción al español de Heber Cardoso, *Comunidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2004, p. 168.

⁵⁷ F. Fistetti, *Comunidad*, op. cit., pp. 145-147.

⁵⁸ Además de: C. Schmitt, “El concepto de lo “político””, op cit. p. 219, véase del mismo autor: “Die Tyrannei der Werte” en C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Lutheranisches Verlagshaus, Hamburg, 1979, pp. 9-43.

⁵⁹ Véase: Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin-München, Duncker & Humblot, 1958. Traducción al español de Francisco Rubio Llorente, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial, 1987, p. 195.

inmunización asignada anteriormente a la religión, ¿acaso no participa Esposito de la misma causa que Schmitt?

Como fue expresado en nuestro estudio, las concepciones dadas por los autores de lo teológico-político son divergentes. Pero acaso, ¿con qué pensador sino con Schmitt mide sus fuerzas teóricas el italiano? ¿Aquella divergencia es divergente con la participación en una *causa común*?

Por lo demás, afortunadamente el campo de ideas alemán -y el resto- ha cesado en apelar al léxico comunitario en relación con el ocaso de Occidente. De hecho, como hemos percibido a lo largo del trabajo, la *Gemeinschaft* ya no resulta asociada por los pensadores más altos al sacrificio y la muerte en la guerra. Muy por el contrario, la *communitas* consigna la experiencia del ser-con desustancializada. Aún así, inquirimos: ¿no es el léxico biopolítico -del que en definitiva es deudor y apologeta Esposito- una transubstanciación de la *meditatio mortis* propia del campo de la *Kriegsideologie* (ideología de la guerra)?⁶⁰ Reparamos en esto puesto que en *Bios. Biopolítica e filosofía*, corolario de *Communitas e Immunitas* el italiano sostiene que “Totalitarismo y modernidad son, a la vez, continuos y discontinuos, inasimilables e inescindibles”.⁶¹ En este caso *Bios* se hace eco de las palabras de la teoría foucaultiana al sostener que:

[...] si prevaleciera la tesis de la indistinción entre soberanía, biopolítica y totalitarismo -la hipótesis continuista-, él [Foucault] se vería obligado a hacer del genocidio el paradigma constitutivo de toda la parábola de la modernidad, o cuando menos su resultado inevitable, lo cual contradiría el sentido, siempre en tensión, que él asigna a las distinciones históricas. Si prevaleciera, en cambio, la tesis de la diferencia -la hipótesis discontinuista-, su concepción del biopoder quedaría invalidada cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de la vida, no sólo en la primera mitad del siglo XX, sino también más tarde.⁶²

Para decirlo de otra manera, si bien resulta claro que en la obra de Esposito no se considera el campo de concentración como el paradigma político de lo moderno, la fundación de una “biopolítica afirmativa” se sostiene no sólo sobre el juicio despectivo respecto de los pensadores del paradigma soberano -y de momentos, la obra de Schmitt es tratada de ese modo- sino sobre la -también por momentos- continuidad e inescindibilidad entre totalitarismo y modernidad. Ahora bien, ¿no implica esta operación una vuelta a la *meditatio mortis* esta vez

⁶⁰ Resulta incluso más palpable esta operación en otro de los pensadores de lo biopolítico. Para ello véase: “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno”, en: G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 149-239.

⁶¹ R. Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2004. Traducción al español de Carlo Molinari Marotto, *Bios. Biopolítica e filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 70.

⁶² R. Esposito, op. cit., pp. 70-71. Nótese que mediante una nota a pie de página Esposito consigna que el resultado de la hipótesis continuista es concluido coherentemente en el libro de Giorgio Agamben.

no alojada “positivamente” en la *Gemeinschaft* sino “negativamente” en la modernidad toda? Si bien una “biopolítica afirmativa” redimiría a la modernidad, ¿no se pierde la especificidad propia de lo moderno y de lo totalitario al suponerlos -por momentos- en continuidad e inescindibilidad? ¿Cómo fundar una *communitas* con esa asunción? ¿Quiénes podrán fundarla?

In terminis, mencionemos un tema mayor. Como anticipamos, el italiano observa que el Estado contemporáneo se manifiesta teologizado y despolitizado y que este misterio de la política moderna es lo que la obra schmittiana parece no comprender. Indicamos por caso que a criterio de Esposito y en oposición al del *Jurist*, la aparente antítesis representación política/neutralización despolitizadora implica luego de la secularización de la representación católica en la gubernativo-parlamentaria, una conciliación. Uno de los argumentos salientes de *Categorie dell'impolitico* pues, se dirige a elucidar que si al entender de Schmitt la Iglesia de Roma y la esencia de lo político que ella resguarda subsistirán mientras se mantenga la bipolaridad entre poder y autoridad, persona e institución, decisión y verdad; abandonado el centro cristiano, Europa no puede decidir sobre *su* espacio. No innovaremos entonces, Esposito requiere esas afirmaciones porque su objeto es dar cuenta de una caída de aquella bipolaridad en el desarrollo de la obra schmittiana. La representación, alguna vez diferenciada se vería luego prohijada por una “obsesión de unidad”. Nuevamente y por fin inquirimos, Schmitt ¿amigo o enemigo? Lo hacemos porque -tal como observamos- el Schmitt que presenta Esposito resulta nihilista. ¿No es éste un modo romo de resolver una pregunta mayor? Sostener que la operación de Schmitt es *propia* de un nihilista, ¿interroga efectivamente sobre los motivos que llevaron a un pensador -por supuesto Schmitt aunque también es el caso de Martin Heidegger- que procuró combatir el nihilismo, a adscribir al régimen más nihilista y a la vez criminal? ¿Esa pregunta nos arrojaría una vez más a la *meditatio mortis* o a una *meditatio vitae*?⁶³ Una teoría política que se construye impugnando a otra sólo bajo su *propio* (biopolítico) paradigma y no bajo el de su contrincante, ¿es *apropiada*? Para construir una *communitas*, ¿no es necesario reabrir esa querella? ¿Dónde encontrar la plétora de respuestas? Probablemente sea necesario percibir textos eminentes y entre ellos la voz del poeta que repite:

⁶³ Aún cuando no constituye una réplica acabada al interrogante, suponemos que en su tesis sobre Heidegger y la *Kriegsideologie* mencionada al inicio de nuestro trabajo, Domenico Losurdo debió reparar en la siguiente aseveración: “Las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos porque reposan ya sobre decisiones espirituales y se atiesan justamente sobre estas. Ni siquiera las guerras mundiales son capaces de ello. Pero ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación. Esta meditación misma, sin embargo, brota de otras fuentes. Estas deben comenzar a abrirse desde la esencia propia de los pueblos. Por eso hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros.” Para lo antedicho véase: M. Heidegger, *La pauvreté (Die Armut)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004. Traducción al español de Irene Agoff, *La pobreza*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 119.

DAS WORT VOM ZUR-TIEFE-GEHN, / das wir gelesen haben. Die Jahre, die Worte
seither./ Wir sind es noch immer. // Weißt du, der Raum ist unendlich, / weißt du, du brauchst
nicht zu fliegen, weißt du, was sich in dein Aug schrieb, / vertieft uns die Tiefe. LA PALABRA
DE IR-A-LO-PROFUNDO/ que hemos leído. / Los años, las palabras desde entonces. /
Todavía somos. // Sabes, el espacio es infinito, / sabes, no necesitas volar, / sabes, lo que se
escribió en tu ojo/ nos profundiza lo profundo.