

ROBERTO ESPOSITO

# Categorías de lo impolítico

conocimiento



Esposito, Roberto  
Categorías de lo impolítico - 1a ed. - Buenos Aires : Katz,  
2006.  
332 p. ; 23x15 cm.

Traducido por Roberto Roschella

ISBN 987-1283-14-8

I. Léxico Político. 2. Límites de lo Político. I. Roschella,  
Roberto, trad. II. Título  
CDD 320

Primera edición, 2006

© Katz Editores  
Sinclair 2949, 5º B  
1425, Buenos Aires  
[www.katzeditores.com](http://www.katzeditores.com)

Título de la edición original: *Categorie dell'impolitico*  
© 1988, 1999 by Società editrice Il Mulino, Bolonia

ISBN Argentina: 987-1283-14-8  
ISBN España: 84-609-8390-0

La traduzione dell'opera è stata realizzata con il contributo  
del SEPS - Segretariato Europeo per le Pubblicazioni  
Scientifiche / La traducción de esta obra ha sido realizada  
con la contribución del SEPS - Secretaría Europea para las  
Publicaciones Científicas



El contenido intelectual de esta obra se encuentra  
protegido por diversas leyes y tratados internacionales  
que prohíben la reproducción íntegra o extractada,  
realizada por cualquier procedimiento, que no cuente  
con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón karat  
Impreso en la Argentina por Latíngráfico S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

## Índice

7	Prefacio
29	Introducción. De lo impolítico
45	I. EN LOS CONFINES DE LO POLÍTICO
45	1. Historia y decisión
56	2. <i>Autonómischer affekt</i>
65	3. La isla y el continente
75	4. El deber del poder
91	II. IRREPRESENTABLE POLIS
91	1. La representación de la diferencia
100	2. Origen y fundamento
110	3. Constitución de lo nuevo
118	4. Las aventuras de la voluntad
139	III. PODER Y SILENCIO
139	1. Biología política
158	2. Despolitización y revolución
175	3. El estado de la ética
183	4. La tela de Goya
199	IV. POLÍTICA DE LA ASCESIS
199	1. El sol de Viena (y los "hombres-planta")
209	2. Potencia pasiva
226	3. "...no hay otra fuerza que la fuerza"
238	4. La soberanía de la soberanía
255	V. LA COMUNIDAD DE LA MUERTE
255	1. Crítica de lo presupuesto
270	2. El libro del sabio y la espada de Alejandro
287	3. Poder o existencia
302	4. Ausencia en Numancia
321	Índice de nombres

## Prefacio

1. Hace exactamente diez años, cuando daba a imprenta *Categorías de lo impolítico*, mis expectativas de éxito no eran por cierto elevadas. Y supongo que las del editor lo eran menos todavía, aunque la confianza que dispensara al libro, ante todo por mérito de amigos como Carlo Galli y de maestros como Nicola Matteucci y Ezio Raimondi, se reveló de todos modos decisiva. ¿Podía suponerse que nuestra filosofía política, conquistada ya por las certezas apodicticas de la *political science* y por el carácter normativo de las distintas éticas públicas, llegaría a interesarse por lo "impolítico"? Además, ¿podía proponerse para un debate casi íntegramente ocupado en alzar divisiones metodológicas entre ciencia, teoría y filosofía de la política a autores sin un estatuto disciplinario real, y hasta decididamente indisciplinados, como eran los examinados en el libro, y no sólo establemente "indecisos" entre política, filosofía, teología y literatura, sino también alérgicos por principio a toda teoría de los modelos, fuera ella descriptiva o normativa? Por cierto que en el campo ya existían perspectivas de investigación más sofisticadas y, particularmente, una nueva atención por la historia de los conceptos políticos, sustancialmente tributaria de la *Begriffsgeschichte* alemana, que constituía seguramente un importante paso hacia adelante respecto de la tradicional *history of ideas*, pero siempre dentro de un cuadro hermenéutico caracterizado todavía por un abordaje frontal y directo de las categorías políticas, y por lo tanto incapaz de cruzarlas oblicuamente o, mucho menos, de remontarse al patio trasero de su imprevisto. Era como si la filosofía política hubiera quedado inmune o no suficientemente aprehendida por aquel torbellino destructivo que en todos los otros ámbitos del saber novecentista —desde la teóresis hasta la antropología, desde el psicoanálisis hasta la estética— había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación "positiva" de su propio objeto, difiriéndola más bien a la individualización de su "no", del cono

de sombra del cual surgía y del margen diferencial que la atravesaba como una alteridad irreductible. Es decir, como si no aprehendiera hasta el fondo la productividad heurística consistente en pensar los grandes conceptos, las palabras de larga duración de nuestro léxico político, no como entidades en sí cerradas, sino como "términos", marcas de confin, y al mismo tiempo lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos. O como si descuidase la búsqueda del sentido último de cada concepto, más que en su estratificación epocal, también en la línea de tensión que lo conecta de modo antinómico con su propio opuesto. Pero ciertamente, este déficit de complejidad no regía para toda la extensión de la filosofía política italiana, pues justamente aquellos años veían aparecer libros importantes e innovadores sobre el poder, la modernidad, la soberanía, junto a los primeros intentos de reconstrucción genealógica y de indagación topológica de la semántica política, aunque más como experimentos personales de determinados estudiosos y no como salto de cualidad total de la investigación. Resulta inútil decir que, en esta situación un tanto estancada, "arriesgar" un libro sobre lo impolítico podía parecer por lo menos aventurado.

En cambio, tal como sucede a veces por una convergencia no previsible de distintas circunstancias, las cosas se dieron de otro modo. La "ola atlántica" había tocado el ápice de su fortuna a fines de la década de 1980, y empezaba a descender, también a causa de la evidente imposibilidad de utilizar modelos, parámetros y alternativas de tan esforzada construcción. Entonces, el pensamiento continental más radical adquirió nuevo impulso. En la década de 1970, Schmitt defendió de modo egregio las posiciones ya conquistadas, aun entre algún equívoco ideológico a derecha y a izquierda. Heidegger resistió el último proceso político no sin dificultades, pero confirmando justamente a través de esta experiencia extrema su propio e indiscutible carácter central en nuestro siglo. Wittgenstein se reveló absolutamente inasimilable a la metodología neopositivista a la que había sido asimilado de modo apresurado, llevando de nuevo al centro del debate el problema del límite del lenguaje, o de su fondo indecible. Mientras tanto, inesperadamente, se difundían las primeras traducciones de Leo Strauss, y ellas eran acompañadas por otras que, por lo menos, ponían en duda el perfil literalmente reaccionario que le habían endosado los custodios de nuestro historicismo. Pero una suerte todavía más rápida e impetuosa le tocaría a Hannah Arendt, justamente por el carácter inclasificable de su obra respecto de las tradicionales tipologías filosófico-políticas. Al mismo tiempo, se abría un espacio de atención cada vez más aguda por aquel segmento radical de la escritura filosófica francesa entre las dos guerras,

que tiene en sus extremos el pensamiento, o mejor dicho la experiencia, de Simone Weil y de Georges Bataille. Sin subestimar otras decisivas coyunturas favorables, tales como la rajadura o por lo menos el anudamiento de la bipartición ideológica entre "derecha" e "izquierda", el fuerte impulso de la filosofía femenina de la diferencia, además del desembarco de Derrida *in parte infidelium*\* más allá del Atlántico, creo no ceder a un estallido de presunción si reivindicó una migaja de mérito sobre este desplazamiento general de intereses también para el libro que ahora se vuelve a publicar. Acaso con mayor verosimilitud, debería decirse que este libro intuyó con cierta anticipación el tránsito del período. Es un hecho que todos los autores tratados en el libro han consolidado o incluso han acrecentado su peso específico en la cultura italiana y no sólo en ella durante esta década.

Pero el elemento determinante para la reedición del libro ha sido la circunstancia de que tal fortuna no se limitaba a cada autor, sino también, y más explícitamente, se extendía a la misma "categoría" que de algún modo unificaba sus órbitas en una misma elipsis representativa; es decir, justamente, la elipsis de lo impolítico. El término, en realidad, se salía poco a poco del ámbito de pertenencia fijado por el libro —y todavía antes, de un ensayo de Massimo Cacciari sobre Nietzsche—, para cubrir una gama amplia y a menudo heterogénea de referentes. Y cuando, como conclusión del ciclo, y también montado en la ola de dicha proliferación semántica, la casa Adelphi decidía justamente romper las vacilaciones, reeditando las *Consideraciones* de Thomas Mann,<sup>2</sup> el adjetivo "impolítico" circulaba ya no solamente en los circuitos editoriales —atribuido de oficio a una cantidad siempre creciente de filósofos y de escritores—,<sup>3</sup> sino también en las redacciones de los diarios, en los comentarios de prestigiosos editorialesistas y hasta en las crónicas políticas. Naturalmente, todo ello tiene que ver sólo mínimamente con la difusión del libro en cuestión, circunscrita por lo general a un sector más bien restringido de lectores. En cambio, mucho

\* En *palais de inflexes*. [N. del T.]

1 M. Cacciari, "L'impolítico nietzscheano", en E. Nietzsche, *El libro del filósofo*, al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1978, pp. 103-120 [trad. esp. en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Bórkis, 1994].

2 Acerca de la naturaleza de lo "impolítico" en Mann, útiles consideraciones están desarrolladas ahora en L. Monti, "Thomas Mann e le 'Categorie dell'impolítico' di Roberto Esposito", en *Filosofía política* (en prensa).

3 Para una referencia intrínseca y motivada de la categoría de lo impolítico en un autor aparentemente alejado de esta semántica, remito al feliz ensayo de S. Borutti titulado justamente "¿Wittgenstein impolítico?", en curso de publicación en un volumen colectivo sobre Wittgenstein.

tiene que ver con las dinámicas socioculturales encapsuladas por los hechos que han señalado nuestra historia más reciente, y en particular con la extraordinaria aceleración de la crisis —o sería mejor decir la tempestad— que ha recorrido y conmovido a todas las instituciones políticas de este país, y no solamente a los partidos, sino también a los denominados movimientos, por no hablar de las ideologías en cuanto tales. Aquí no podemos profundizar todo lo que este aspecto merecería en sus tantas potencialidades y ambigüedades; por lo tanto, queda por valorar en qué medida la pérdida de influencia del político sobre la sociedad, la cultura y los lenguajes colectivos ha influido sobre la proliferación del término “impolítico”. Pero lo cierto es la sobrecarga de complicación y también de confusión<sup>4</sup> que este poderoso factor exógeno, aunque no totalmente indiferente a la cuestión planteada por el libro, ha determinado respecto de una categoría ya de por sí de no fácil interpretación. Y si a tal impedimento semántico se le agrega una serie de equívocos hermenéuticos, de obstáculos analíticos, de prejuicios defensivos recurrentes también en la recepción más estrictamente científica y en las numerosas discusiones, réplicas y problematizaciones a que el libro ha dado lugar en los últimos años, se entiende bien la oportunidad de una primera precisión, necesariamente provisional, sobre el estado de estos trabajos.

Esa precisión puede avanzar justamente a lo largo del hilo de las reservas, o por lo menos de los interrogantes que el texto ha suscitado de parte de los estudiosos, no absolutamente independientes del escenario general recién recordado. Diría que tales reservas, por lo menos las más relevantes, pueden ser clasificadas en cuatro modalidades distintas de argumentaciones, tampoco totalmente independientes entre sí: 1) lo impolítico es una filiación de la antipolítica hoy dominante, aunque particularmente sofisticada; 2) lo impolítico es una suerte de teología política negativa de carácter gnóstico, y como tal fijado en un supuesto dual que bloquee toda potencialidad hermenéutica propia; 3) lo impolítico es una categoría interna a la modernidad, y más precisamente al segmento extremo de su crisis, a la que se limita a reflejar de modo invertido; 4) lo impolítico es una filosofía que, justamente por su abandono de la política, hereda de ella la máxima voluntad de potencia a través del monopolio del juicio a su respecto. Una última advertencia, antes de intentar una respuesta: en ciertos aspectos, hubiera podido limitarme a disponer estas y otras críticas a lo

largo de una línea que evidenciara su yuxtaposición recíproca, de modo tal que se neutralizaran mutuamente. Pero, sin más, prefiero discutir las en el fondo. Diré algo más. Dicha discusión no quita que cada una de ellas conserve una parte, si no de “verdad”, por lo menos de legitimidad, que no me propongo negar, y a la que he tenido en cuenta en los trabajos que han seguido al planteo inicial del libro, profundizándolo y redefiniéndolo a la vez, hasta modificarlo también. Un pensamiento que quiera medirse consigo mismo no menos que con su propio objeto también, y ante todo, debe estar dispuesto a escuchar las objeciones que despierta, aun para confirmar sus propias convicciones, pero también para redefinir el lecho natural de su propia trayectoria.

2. La primera crítica, más que expresamente formulada, aparece supuesta de hecho en una amplia serie de intervenciones también de corte periodístico<sup>5</sup> y asimila lo impolítico a la antipolítica. No le contestaré remitiendo a las precisas diferenciaciones establecidas ya en la introducción al libro y reiteradas varias veces en el curso de todos los capítulos, vale decir a la fundamental diferencia de planteo que corre entre la perspectiva de lo impolítico y cualquier actitud apolítica o, con mayor razón, antipolítica. Que lo impolítico no comporta un debilitamiento o una caída del interés por la política sino, por lo contrario, una intensificación y radicalización de la política, es algo atestiguado sin posibilidad de equívoco no solamente por la obra sino también por la biografía de todos los autores que en él se reconocen, desde Hannah Arendt hasta Simone Weil, desde Hermann Broch hasta Georges Bataille, y últimamente, hasta René Char.<sup>6</sup> No repetiré otra vez una declaración de propósitos siempre expuesta al riesgo de permanecer como tal, es decir como una intención subjetiva desmentida por la conclusión objetiva del discurso. El paradigma de lo impolítico, aunque programáticamente distinto y opuesto respecto de la antipolítica, de hecho podría llevar a las mismas conclusiones de ésta, quedando encallado en el mismo cortocircuito aporético.

Esta objeción es por un lado no poco capciosa, desde el momento que, para invalidar una teoría, no hay otro camino que atenerse a sus intencio-

4 A pesar del esfuerzo de esclarecimiento terminológico, me parece que el volumen de J. Freund, *Politique et impolitique*, París, 1987, produce un incremento de la confusión existente sobre la categoría de lo impolítico.

5 Entre las tantas posibles referencias, remito al editorial de E. Scalfari en *Repubblica*, 21 de julio de 1996. Scalfari, desde otra perspectiva, ha retornado al tema en el largo artículo dedicado a la edición de Adelphi de las “Considerazioni di un impolitico”, siempre en *Repubblica*, 23 de abril de 1997.

6 Véase R. Esposito, “Poesía e comunità in René Char”, en *Micromega*, Almanacco di filosofia 1998, pp. 23-27.

nes declaradas. Para rebatirla, invertiré el procedimiento. No partiré de la definición de lo impolítico, sino de la que corresponde a la antipolítica, a fin de demostrar que ella no solamente nada tiene que ver con lo primero, sino que constituye su más perfecta negación. También anticiparé la conclusión del razonamiento, de manera tal que su claridad no se esfume de modo alguno: la antipolítica no puede coincidir con impolítico porque ya coincide con la política. De ella desciende y la vuelve a proponer precisamente al negarla. La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de hacer política contraponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad —justamente la contraposición, el contraste, la enemistad— que caracteriza en forma primordial a la política. Desde el punto de vista del perfil histórico, ello está tan comprobado que no requiere correspondencias ulteriores: toda vez que se ha utilizado un argumento, una retórica o una simbología antipolítica —y no podría ser de otro modo—, siempre se ha actuado con los mismos supuestos, instrumentos y finalidades de la política contra los cuales se declaraba la protesta aunque, evidentemente, para otros intereses, ellos mismos, a su vez, siempre politizados o sujetos de politización. No es casual que los campeones de la antipolítica, recientes o menos recientes, antes o después, siempre hayan “bajado a la liza”, como se dice desde hace un tiempo con desagradable expresión, testimoniando así la naturaleza, política desde su comienzo, de su pretendida oposición al universo político.

Ello rige tanto para esa forma de inconsciente (o hasta demasiado consciente) antipolítica, que pretende reducir o eliminar el conflicto, chocando natural e inevitablemente con él,<sup>7</sup> como por otro lado lo sabe bien el pacifismo más consecuente cuando no puede defender la paz, su propia paz, sino declarando la guerra a la guerra, combatiendo la guerra todavía y de nuevo a través de la guerra. En la constitución política de toda antipolítica, lo que en definitiva cuenta no son los contenidos, los valores, los ideales que ella entiende defender —atacando a la política o a las políticas que parecen oponérseles— sino la forma polémica, generadora de conflictos, implícita en su propio prefijo: un “anti” que desde el comienzo debe ser entendido en el sentido fuerte de “contra”. Esa presuposición era muy clara para el más famoso de los “impolíticos” cuando escribía en las homónimas *Consideraciones* que “antipolítica es también política, pues la política es una poten-

cia terrible: basta saber de ella, para haber sucumbido ya a ella. En tal caso se habrá perdido la inocencia.”<sup>8</sup> Una presuposición que parece escapar del todo a quienes someten la política a una valoración axiológica: ella misma inconscientemente deducida por oposición a la asignada a la política,<sup>9</sup> positiva si esta última resulta connotada en términos de dominio y de violencia,<sup>10</sup> y negativa si se le reconoce en cambio una potencialidad democrática y emancipadora.<sup>11</sup> Ambos planteos se arriesgan a perder exactamente el nexo estructural, es decir la intención conflictiva, que une morfológicamente de modo indisoluble a la política con su *doble*, la antipolítica.

Este destino político de la antipolítica no escapa seguramente a la mirada de lo impolítico. Hasta puede decirse que resulta plenamente visible solamente desde el ángulo de refracción que él mismo abre. Y es así porque sólo lo impolítico define toda la realidad en términos políticos. Tal como este libro trata de argumentar a través de “sus” autores, para lo impolítico no existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde afuera, pues ese “exterior” no existe sino como proyección ideológica, mítica, auto-legitimadora, de lo político mismo que ha llegado a la “guerra civil” con su propio “gemelo”, lo antipolítico. Dicha dialéctica —de identificación por contraste— se hace evidente gracias a la semántica contrastadora del “anti”. Pero vale igualmente para quien solamente se declare a-político. También ese “a” —que señala extrañeza, indiferencia, desinterés respecto de la política— no asume sentido más que por la realidad de la cual toma distancia, que es sin embargo y siempre política. O más bien *de la* despolitización, como es la que desde hace algún decenio —pero podría decirse también: desde hace algún siglo— la modernización produce en la modalidad de la inmanización de toda forma de comunidad. Es decir, en la modalidad de la primacía de la sociedad, de la economía, de la técnica, respecto del dato primario de la relación. Pero, sin embargo, siempre de acuerdo con una lógica en última instancia política, decidida por, o por lo menos funcional a, determinados intereses de sector. Se trata de un dato concreto que puede comprobarse de modo histórico y categorial. Histórico en

<sup>7</sup> Véase D. Sternberger, “Drei Wurzeln der Politik”, en *Schriften*, Frankfurt del Main, 1978, t. II, pp. 310 y ss. Todo el texto de Sternberger tematiza la génesis de lo impolítico, pero sin establecer una clara diferenciación respecto de la antipolítica.

<sup>8</sup> Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Gräselbo, 1978, p. 428].

<sup>9</sup> Véase la puntual reconstrucción de P. P. Portinaro, “Antipolitica o fine della politica?”, en *Teoria Politica*, N° 1, 1988, pp. 121-127.

<sup>10</sup> Por ejemplo, H. Mandt, “Antipolitik”, en *Zeitschrift für Politik*, 1987, pp. 383-395.

<sup>11</sup> Es el caso de G. Kinnard, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt del Main, 1985.

el sentido de que la despoliticación moderna—de matriz hobbesiana—nace dentro de la cáscara de la “política absoluta”<sup>12</sup> y de la obligación soberana. Y categorial porque, tal como lo demuestra el origen “anormal”, de excepción, decisional, de todo ordenamiento normativo, la neutralización del conflicto político siempre puede interpretarse también como neutralización política del conflicto: política de la neutralización. La política moderna, ¿no ha nacido justamente para neutralizar el conflicto? En dicho sentido, ¿no ha sido siempre, desde el comienzo, “antipolítica”? Desde este punto de vista, la antipolítica es la forma extrema, póstuma y acabada de la política moderna como manera, inevitablemente conflictiva, de neutralizar otro conflicto, más insostenible todavía.

Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la *única* realidad y *toda* la realidad. Agregando también, sin embargo, que es *sólo* la realidad. Pero no, como ya se ha dicho, porque fuera de ella exista otro espacio, tiempo, posibilidad, y mucho menos un “anti” desde el cual es posible oponérselo, confirmándola y reforzándola inevitablemente, sino en el sentido de que esa no-contraposición es justamente un “no”—tampoco una asunción apologetica, tampoco una sustracción imposible...<sup>13</sup> Ese “no” es más bien el límite que determina lo político, circunscribiéndolo en sus términos específicos, que son finitos, y no desde el punto de vista de cualquier otra cosa distinta de lo infinito, sino finitos en sí mismos, y por lo tanto no susceptibles de ser conducidos a un fin distinto del originariamente inherente a ellos y que nunca ha dejado de caracterizarlos. La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que “recordársela”. Es decir, la devuelve al corazón mismo de lo político. No solamente a sus márgenes, sino a su centro—(el mismo impolítico en cuanto no producido por, y no productor de política—. Para serlo, es decir, para producir una política cualquiera, debería separarse de ella y reconocerse en una alteridad respecto de lo que en cambio presupone como única dimensión. Entonces, desde este ángulo de visión, así como para la antipolítica, bien puede decirse que también lo impolítico

coincide con la política. Puede decirse: con la condición, sin embargo, de que reconozca la diferencia radical entre esa coincidencia y la que es experimentada por la antipolítica. Mientras ésta coincide con la política porque, al negarla, la reproduce potenciada, lo impolítico coincide con la política justamente porque *no* la niega. Ya desde esta diferenciación empieza a emerger el carácter paradójicamente afirmativo de la “negación” impolítica. ¿Qué cosa afirma lo impolítico? Afirma que no hay otra política que la política. Pero que, justamente por ello, la política está encerrada—o mejor dicho determinada—por la identidad consigo misma. No es otra cosa que sí misma. Su potencia está limitada a lo que es. No puede trascenderse en ninguna finalidad o cumplimiento exteriores a su desnudo ser lo que es. Lo impolítico es el fin de todo “fin de la política”.<sup>14</sup>

3. Ello significa que lo impolítico tampoco puede ser considerado como una forma de escatología, ni positiva ni negativa, ni cristiana ni gnóstica. Justamente ésta es la segunda objeción dirigida a lo impolítico: es cierto—se dice—que se contraponen a toda forma de teología política, pero desde un punto de vista que, al no ser política, paradójicamente termina adquiriendo una tonalidad teológica, aunque negativa.<sup>15</sup> Vayamos por orden. No creo que pueda haber dudas sobre la intención antiteológico-política de lo impolítico. Si existe un punto de evidente convergencia entre los distintos autores impolíticos, por lo menos a partir de Benjamin, está constituido justamente por la negación de *cualquier* tipo de conjunción—inmediata, postergada, providencial—entre bien y poder. El poder no es una representación y tampoco una emanación del bien, y mucho menos un mecanismo dialéctico capaz de extraerlo del mal, de traducir el mal en bien.<sup>16</sup> Es la claridad de esta ruptura la que corta los puentes con toda posible inflexión teológico-política. Ello vale tanto para las antiguas “religiones políticas” críticamente revisadas por Eric Voegelin,<sup>17</sup> como para el monoteísmo impe-

12. Tomo la expresión del ensayo de A. Pizzorno, *Le origini della politica assoluta*, Milán, 1993.

13. Véanse en este aspecto las observaciones de G. Cantarano, *Immagine del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milán, 1998, que encuadra oportunamente la génesis y el desarrollo del pensamiento impolítico dentro del más general debate filosófico italiano, en particular pp. 150 y ss.

14. Al respecto, véanse J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, París, 1990 (trad. esp.: *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002); B. Esposito, “La ‘fine della politica’”, en *Micromega*, N.º 1, 1994, pp. 147-164.

15. Véase una lectura “gnóstica” de lo impolítico como “teología política negativa” en F. Cassano, “Le regole dell’impolítico”, en *Rinascita*, 27 de mayo de 1989, pp. 13-15, pero también, de otro modo, en A. Dal Lago, “La forza dell’impolítico”, en *L’Unità*, 7 de enero de 1989.

16. Sobre el carácter anti-teológico político de lo impolítico, véase también E. Garritano, “L’impolítico”, en *Questioni di legge. Valore etico in B. Klossowski*, Milán, 1996, pp. 88-101.

17. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Viena, 1938.

rial romano interpretado por Erik Peterson como superposición autolegitimadora entre léxico religioso y léxico político,<sup>18</sup> y también respecto de la concepción específicamente católica, empeñada –de modos distintos pero convergentes por parte de Maritain, Guardini y Balthasar– en suturar la conexión representativa entre decisión política y orden trascendente cortada por el cuchillo de la modernidad. Pero 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.<sup>19</sup> Y le es extraño no porque deje de postular también él un vacío originario sustancial, una 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.

Si fuera así, si lo impolítico se propusiera el objetivo, o se inscribiera en el destino de llenar de “forma” el vacío originario, recaería precisamente en esa actitud teológico-política de la que se aleja, y aun en su modalidad más efectiva en cuanto consciente de su propia naturaleza secularizada. Pero es justamente en este cruce de teología y secularización, de mito y técnica, de representación y decisión, donde declara su propia indisponibilidad. Indisponibilidad no solamente a la consagración del poder con antiguas prácticas legitimadoras, sino también a reconocer en su desecralización moderna la necesidad de un nuevo mecanismo normativo revestido de inevitables atributos sagrados. Indisponibilidad, en definitiva, a sostener tanto la ley del Poder como el poder de la Ley. Pero podría argumentarse que esta antinomia, en el sentido literal de sustracción al *nómos*, si resguarda lo impolítico de cualquier teología política positiva, ¿no termina por aplastarlo bajo una teología política negativa? Esta es exactamente la objeción de que hemos partido. Por otro lado, Jakob Taubes ha interpretado el antinomismo de San Pablo justamente en estos términos de teología política negativa.<sup>20</sup> San Pablo no se propone oponer al *nómos* romano

otro poder, y se limita a negar a la ley toda facultad de ordenamiento político. Aun más: Pablo produce la mayor deslegitimización de la ley al llegar a equipararla con el pecado. Pero, paradójicamente, para Taubes, es en esta deslegitimización donde reside de modo puntual la potencia política de su mensaje salvador, considerado con toda justicia por los romanos como más peligroso que cualquier contraposición de poder alternativo. De aquí surge la convicción de que la paulina queda como una teología política, aunque negativa. Es cierto que, a través de la auspiciada “contaminación” con los paganos, el pueblo hebreo al que se dirige Pablo pierde toda connotación nacional y tiende a asumir un alcance universal. Pero nada como esta universalidad resulta *políticamente* más subversiva para el orden romano.

Sin poder referirme ahora al mérito de la interpretación paulina de Taubes –no coincidente por ejemplo con la de Barth, que yo prefiero–, el punto firme que quiero establecer es la heterogeneidad también de la teología política negativa respecto del horizonte de pertinencia de lo impolítico. Podría decirse que ella es heterogénea a su respecto por el “lugar” que asigna a lo negativo. ¿En qué sentido? ¿Por qué la crítica impolítica a la teología política no corresponde para nada a una teología política negativa? Porque, mientras esta última ubica la barra del “no” entre política y teología, negando que la teología pueda ser política y la política teológica, lo impolítico la ubica también en el interior mismo de los dos términos. La oposición, o mejor dicho la contradicción, no se da solamente entre teología y política, sino en el interior de cada una de ellas. Ya hemos visto que la política, una vez determinada en sus términos finitos, no puede ser “teologizada”. Pero lo mismo vale también para la teología que, observada desde un punto de vista impolítico, ya no puede ser *plouamente* tal: teo-logía. Ella misma está destinada a experimentar su propia indigencia lógica, como lo sabía bien el primer Barth, o el propio vacío interno, como lo había reconocido todavía más radicalmente Bonhoeffer.<sup>21</sup> Y bien: Simone Weil, ¿no lleva a cumplimiento esta línea de desapropiación de lo “teológico” más que de lo político, cuando establece la ausencia en el corazón mismo de la creación divina, invirtiéndola justamente en “de-creación”? ¿Y de qué otro modo deben ser entendidos los textos explícitamente definidos “a-teológicos” de Georges Bataille, sino en el sentido de una desconstrucción de la teología empujada al extremo de volverse su propio opuesto?

18 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999].

19 Para esta lectura de la teología política de Schmitt, véase el indispensable libro de C. Galli, *Genealogía della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico europeo*, Bolonia, 1996, en particular pp. 533 y ss.

20 J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich, 1993.

21 Para esta interpretación de Barth y de Bonhoeffer, véase R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, 1993, pp. 78-83 y 97-157.



El libro rinde cuenta de modo analítico respecto de Weil y de Bataille también en cuanto a las diferencias de sus registros impolíticos, ascético en la primera y estático en el segundo,<sup>22</sup> abriendo también otro frente polémico que ha arrastrado los apuntes críticos de más de un comentarista.<sup>23</sup> Me refiero a la caracterización gnóstica que justamente en el filo de este razonamiento podría asumir la perspectiva impolítica íntegra. Debo admitir que un riesgo tal no está totalmente ausente. Tanto Weil como Bataille (y a ellos debería agregarse por lo menos Hermann Broch) han absorbido efectivamente influencias derivadas de textos gnósticos. Además, también el conjunto de sus pensamientos queda expuesto a una oscilación que a veces parece empujarlos hacia esa dirección. Esto no es verdadero siempre y no es siempre verdadero, tal como este libro y también mis trabajos posteriores tratan de argumentar. Y sin embargo, ¿es posible no ver una vena gnóstica en la concepción que Simone Weil tiene de la creación como apartamiento del bien y, aun más, en la conclusión de Bataille (y también, de modo distinto, en Weil) de que el único camino cierto para escapar del enmascaramiento idolátrico del mal en bien es el de sostener la necesidad de practicar el mal? Y la misma definición negativa de la realidad, creada o no creada, ¿no comporta de por sí una consecuencia o un supuesto de tipo dual?

Repito que el riesgo existe. Y sin embargo, todo el recorrido de pensamiento nacido del libro se ha caracterizado en esta década justamente por el intento de desmarcarse de él. Diré algo más: ya el texto aquí presentado de nuevo activaba una dirección del discurso sustancialmente contraria a dicha derivación dual. Esa intención se hace bien visible a lo largo de todo su trayecto, dirigido de continuo, como se ha visto, a negar la presencia de una realidad segunda, o primera, respecto de la única que se puede experimentar como tal. Ya se ha dicho: lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo "modera" frente a lo que él no es y tampoco puede ser. A su imposible. En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia. Y una diferencia que se refiere a la perspectiva, no al objeto, o mucho menos al sujeto, de la mirada. Pero este "autocontrol" de lo impolítico experimenta, especialmente en el último capítulo, un punto de avance posterior, hasta llegar a una nominación afirmativa de lo que también niega.

22. Sobre esta diferencia de registro impolítico, véase mi introducción a *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, Milan, 1996, pp. 1-26.

23. Véase el diálogo que he mantenido con M. Cacciari, publicado con el título "Politica e pensiero", en *Leggere*, N° 7, 1988, pp. 14-19.

Eso sucede cuando la deconstrucción actuada por lo impolítico frente a las categorías de lo político es dirigida también hacia sí misma. Es como si la categoría de lo impolítico fuera excavada desde adentro hasta perder toda identidad, aun negativa. Como si ella no pudiera manifestarse sino borrándose en el puro "tener lugar", en el simple "residir" de lo político. Y de qué modo: no, como ha sido autorizadamente sugerido, en una forma de "suma, soberana indiferencia"<sup>24</sup> al mismo régimen de la diferencia. Si fuera así, lo impolítico perdería no solamente toda su carga desconstructiva, sino que se disolvería por completo. La dirección a asumir pasa más bien por una intensificación de límite diferencial, pero al mismo tiempo por su vuelco interno en lo que también significa: división pero a la vez unión entre lo que separa. La hipótesis gnóstica-dualista nace cuando el acento cae totalmente sobre la primera acepción del límite, es decir la que separa. Si a él se le reconoce solamente un "poder de separación", inevitablemente se producirán dos ámbitos separados y contrapuestos. Pero la cosa cambia si del límite es puesta de relieve también la otra vertiente, del primero, complementaria y desconstructiva: es decir, su aspecto unificador, que une no menos de lo que separa. Aun más: une justamente lo que separa. Entonces, lo impolítico se vuelve no solamente límite de lo político, sino también límite de su propio ser límite. Hay un término que restituye mejor que cualquier otro esta simultaneidad inicial de separación y unión, y es el de "condivisión" o, en la lengua francesa de Bataille, *partage*. Desde este punto de vista, debe decirse que lo impolítico no se separa de lo político, sino que comparte su mismo espacio. Es condivisión de lo político o, todavía mejor, lo político como condivisión: en el extremo opuesto del peligro gnóstico se abre el espacio de pensamiento de la comunidad.

4. Sin embargo, antes de llegar a él, es necesario otro paso relativo a la tercera objeción que se me ha planteado. En realidad, ella no se presenta como una contestación conclusiva de la perspectiva impolítica, sino más bien como una delimitación de su eficacia hermenéutica a un ámbito preciso coincidente con el de la modernidad, y más específicamente con su segmento extremo. Carlo Galli ha dado de ello la formulación más límpida admitiendo que lo impolítico es el último, y acaso el único horizonte de criticismo realmente radical respecto de la modernidad pero, justamente por eso, interior a ella y comprendido categorialmente por ella. Si es cierto que lo impolítico "desfonda" la lógica de lo moderno, puede hacerlo sola-

24. *Ibid.*, p. 19.

mente a partir de ese "fondo". Esto significa que dicho desfondamiento está lingüísticamente aprehendido en los términos que cree determinar: "También allí donde está expuesta a la crítica más radical, la modernidad, aun desconstruida, se afirma como horizonte positivamente insuperable en el pensamiento. Lo impolítico y lo moderno *simul stabunt, simul cadent*".<sup>25</sup> Si Galli le reconoce a lo impolítico el estatuto de la única desconstrucción no ideológica de la modernidad, es decir no reactiva, reparadora o utópica, justamente porque le corresponde como un guante dado vuelta, Biaggio de Giovanni circunscribe su campo de aplicación a un ámbito todavía más estrecho. Aquí, la delimitación asume la tonalidad de una verdadera "reducción", y por ello mismo de una sustancial neutralización: lo impolítico no llega a aprehender el íntegro movimiento conceptual de la modernidad, mucho más variado y contradictorio que todo lo que él representa, como expresión de un específico y peculiar desarrollo suyo ubicado en el centro de nuestro siglo: "En todo el pensamiento del siglo XIX [...] lo impolítico acompaña como en un contrapunto los elementos de violencia, de masa, de guerra, que hacen del siglo breve el siglo de los totalitarismos".<sup>26</sup> De aquí el doble confin que "restringe" lo impolítico entre un *terminus a quo*, que se puede situar a comienzos de la década de 1920, y un *terminus ad quem* signado por la caída del último muro: si la filosofía impolítica ha constituido una respuesta a la altura de la gran "guerra civil europea", ella "se ha agotado de todos modos con la muerte del siglo".<sup>27</sup> Lo impolítico no es la crisis immanente de la modernidad, sino simplemente de su crisis final, a la cual queda atado en un nexo inescindible de causa y efecto. ¿Qué otra cosa es la crítica, sino la saliente histórica y conceptual de una crisis?

¿Qué es posible responder? No hay duda de que este nexo entre concepto y tiempo, ante todo cuando su flexión historicista se rompe en una mucho más convincente perspectiva "epocal", restituye un elemento real. Por otro lado, también como comprobación empírica de su plausibilidad, ¿no es justamente el período que va desde la primera preguerra hasta la segunda posguerra el que ve sucederse en los mismos años los más intensos textos impolíticos? ¿Y no es exactamente esa la estación "crítica" por excelencia de los tiempos modernos? Dicho esto, sin embargo, el problema de fondo con-

siste justamente en el uso y la pertinencia de esta categoría de "criticismo". Y más precisamente en su asimetría léxica respecto del espacio de reflexión abierto por lo impolítico. Ya se ha visto que ese espacio no coincide con el asignado por lo común a una actitud crítica. Lo impolítico no "crítica" la realidad en nombre de cualquier otra cosa distinta de ella, de un ideal, un valor o un interés distintos. Si fuera así, evidentemente quedaría apresado dentro de la tradición a la que quiere criticar, esa tradición, justamente, de las variadas críticas de la religión, de la economía, de la política, y así sucesivamente.<sup>28</sup> Pero hay todavía un motivo más intrínseco por el cual lo impolítico se emancipa de una perspectiva tradicionalmente crítica. Y es su distancia de perspectiva de la idea misma de "crisis", de la cual ella deriva, como hemos visto, y no sólo etimológicamente.

Tampoco aquí podemos entrar demasiado en detalles en la cuestión, pero decimos que la referencia a la crisis es parte integrante de una filosofía de la historia construida según el orden de la sucesión cronológica entre las épocas y dentro de cada una de ellas. Por cierto que tal sucesión puede ser entendida en el sentido del progreso o en el sentido de la declinación; puede dejar espacio a la discontinuidad y a la contradicción; puede prever desgarros, interrupciones, retornos. Puede dislocar los tiempos históricos de modo asimétrico o disponerlos a lo largo de un plan irregular. Pero lo que no puede hacer, en tanto está fuera de su alcance, es conceptualizar el elemento ahistórico de la historia, exactamente como lo impolítico interroga al borde de la política, aquello de lo que ella surge y que lleva "eternamente" dentro de sí misma como el propio trascendental immanente. La *Begriffsgeschichte*<sup>29</sup> justamente nos recuerda que los lenguajes se modifican históricamente: así, también la historia se determina lingüísticamente en una dialéctica cuyo origen permanece discursivamente inaprehensible, y no por demasiado lejana, sino por demasiado cercana, pero presente en el tiempo a todos sus desarrollos epocales. Es justamente esa presencia la que deshace la sucesión histórica de las épocas en la unidad fundamental del problema que las atraviesa y las desordena a partir del carácter in/originario del origen (o an/árquico del *arjé*).<sup>30</sup> ¿Qué debe enten-

25 Cito de la reseña de C. Galli a mi *Nove pensieri sulla politica*, en *Filosofía política*, N° 1, 1994, p. 156.

26 B. de Giovanni, "Política e filosofía", en *Rivista di filosofia*, N° 1, 1997, p. 50. Antes, De Giovanni había intervenido críticamente sobre lo impolítico en "Il colore della disperazione", en *Microscopio*, N° 2, 1989, pp. 231-237.

27 *Ibid.*, p. 16.

28 Véase en esa dirección la reseña de E. di Stefano a *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, en *Filosofía política*, N° 1, 1997, pp. 143-146.

29 Una nueva propuesta original de la *Begriffsgeschichte* ha sido formulada por G. Duso en "Storia concettuale come filosofia politica", en *Filosofía política*, N° 3, 1997, pp. 393-424.

30 La referencia es a R. Schürmann, *Heidegger on being and acting. From principles to anarchy*, Bloomington, 1986, y *Der hegemonies brüder*, Mauvezin, 1996.

derse con esta última expresión? ¿Y cómo debe ser entendida la barra que separa al origen de sí mismo? Aquí es necesario un suplemento de atención. No es que la filosofía de la crisis no haga referencia al origen. Por el contrario, es justamente en razón de él que puede definir el momento crítico. Sólo que el origen a que esa filosofía se remite está concebido siempre como un comienzo pleno, íntegro, compacto —y por ello mismo constitutivamente pre-crítico—. Es justamente con relación y en oposición a él que se produce crisis: la crisis, en este caso, no es otra cosa que la ruptura del origen en una modalidad de disolución que rompe su carácter originariamente unitario. Y por lo tanto lo traiciona, lo distorsiona, lo pervierte a lo largo de una derivación que, sin embargo, siempre deja abierta la posibilidad de la reintegración. Éste es el presupuesto que, más allá de las diferentes estrategias terapéuticas (de tipo restaurador, de recomposición, regenerador), suelta todas las filosofías europeas de la crisis en una misma diagnosis: si se ha abierto una crisis, es lógicamente necesario que exista un tiempo *más* originario, *realmente* originario, en el que no había crisis. No sólo, sino también un momento posterior a la crisis que haga posible, o por lo menos no excluya, la eventualidad de su resolución.

Ahora, lo impolítico cuestiona justamente esta línea de razonamiento: no la presencia de la escisión, hasta asumida con la mayor radicalidad, sino su postergación para una fase tardía, o de todos modos no originaria del proceso histórico, generalmente identificada con el advenimiento de la técnica. Salvadas todas las diferencias relevantes de diagnosis y de pronóstico, ¿no es exactamente éste el punto en el cual se cruzan las perspectivas de Weber, de Schmitt y de Arendt (menos impolítica), sino también de tantos "críticos de la civilización"? En un determinado momento, la política sale fuera de sí, traiciona su propia esencia y cae presa de la técnica. Pero tal lectura esencialista-degenerativa explica una suerte de estrabismo perspectivo que circunscribe en la modernidad algo mucho más originario, y aun coincidente con el mismo origen. Quiero decir que nunca ha existido una *polis* entendida como un cosmos unitario posteriormente quebrado. Así como nunca ha existido un orden natural después violado, extirpado y destruido por la violencia de la técnica. Por el contrario, desde el comienzo, las *nómoi* de la *polis* entraron recíprocamente en conflicto, así como desde siempre la naturaleza se presenta "desnaturalizada" por y en la lógica suplementaria del artificio. ¿No entendía esto Platón cuando excluía de la categoría de los posibles históricos a la ciudad ideal? ¿O Aristóteles, cuando individualizaba la especificidad de la política efectiva exactamente en el descarte que la separa de su propia "verdad"? ¿No es necesario entonces deducir de ello que la política no tiene ni propiedad ni esencia, y que su

propiedad consiste en la ausencia de lo propio, así como su esencia consiste en una falta de esencialidad irremediable?

Éste es exactamente el problema originario, el problema *del* origen, que lo moderno no descubre ni produce, pero que se limita a conceptualizar de modo cada vez más consciente a partir de Maquiavelo: el carácter "diabólico" constitutivo de lo político? su irreducibilidad a "símbolo" unitario. Desde este punto de vista, puede decirse que no es la historia del pensamiento político, y mucho menos su sección moderna, lo que "explica" la perspectiva impolítica sino, a lo sumo, es ésta la que ilumina a aquella, y a la vez la desconstruye. Más precisamente, desconstruye el esquema de sucesión de contraste que asigna a lo político una historia emancipadora o degenerativa, y aun a la una en resarcimiento de la otra. En contra de ello, o mejor dicho fuera de ello, lo impolítico reconoce la perfecta cooriginariedad de técnica y política, y reconoce que no existe una *praxis* cualitativamente distinta de la *téchne* y precedente a ella, a diferencia de cuanto nos ha enseñado una larga tradición.<sup>31</sup> Como ya nos cuenta el mito platónico (*Prot.*, 322c), no viene primero la política y después la técnica, sino más bien lo contrario. Ello significa que la técnica no constituye el fin, sino el origen de la política. Pero si esto es cierto, si, como sabía bien Nietzsche, la política se origina junto a la técnica y dentro de ella, si, como destaca Simone Weil, el origen no "cae" en el precipicio del "después", porque caída y precipicio son ya originarios;<sup>32</sup> si, como prefiere expresarse Heidegger, el origen no se da sino en la forma del propio apartarse, todo ello implica que el primer origen siempre es segundo respecto de cualquier otra cosa de la cual se origina como defecto de origen, o que el origen coincide con el propio defecto. Porque él es a la vez origen y no-origen: su rasgo, hubiera dicho Derrida: diferencia de sí mismo y por lo tanto articulación in/originaria de lo que se origina. Si el origen es un continuo "estar presente" —que siempre es contemporáneo— nunca puede presentarse plenamente presente a sí mismo. Es justamente irrepresentable. Lo impolítico no es otra cosa que la enunciación de esta irrepresentabilidad. Lo "retirado" —en el sentido de "retirarse" y en el de "reparar" — del rasgo original.

31. Éste es el núcleo todavía actual del libro de G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Munich, 1948.

32. Así argumenta justamente M. Cacciari en *Dell'irriso*, Milán, 1991.

33. Para esta interpretación de S. Weil —y más en general sobre el problema del origen— remito a mi *L'origine della politica. Hannah Arendt e Simone Weil*, Roma, 1996 [trad. esp.: *El origen de la política. Hannah Arendt e Simone Weil*, Barcelona, Paidós, 1999].

5. Es sobre la naturaleza de dicho "retrait", como dicen los franceses,<sup>34</sup> que vierte la última reserva presentada respecto de lo impolítico en una modalidad argumentadora que, en cierto sentido, une y resume todas las otras modalidades. Ese rasgo, justamente en su propensión al apartamiento de la acción, se reserva el terrible poder del juicio sobre ella. Ejerce la facultad soberana de la separación del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso: "El hacer de lo impolítico —dice un reciente informe— coincide con la emisión de un juicio, de un veredicto, que separa a la verdad y al bien respecto de la política, plantándose al mismo tiempo como custodio de esta división".<sup>35</sup> Justamente por proclamarse titular de "un saber más originario y radical que todo saber histórico y empírico",<sup>36</sup> lo impolítico se demuestra "prepotente" respecto de la imposibilidad de enunciación de los hechos y las prácticas "emancipadoras" a que éstos dan lugar. ¿Las cosas son justamente así? ¿Es éste el resultado, si no la intención, de la actitud impolítica? ¿O esa crítica nace ella misma de un análisis, éste si prioritario, que permanece detenido en una imagen simplificada y reductora de una dialéctica mucho más compleja? Ante todo entre "fuera" y "dentro". Porque si lo impolítico se ubicara absolutamente fuera de lo político, o si se limitara a constituir su límite exterior, esa polémica todavía podría dar en el blanco. Pero no es así. Y no es así en el sentido preciso de que el "fuera", o mejor dicho el punto vacío de sustancia a que lo impolítico remite, está situado desde el comienzo dentro de lo político. O mejor todavía: es lo político mismo sustraído a su propia plenitud mítico-operativa.

Sobre este punto se debe hacer una aclaración. No quiero negar que en las distintas formulaciones del pensamiento impolítico, y ante todo en las primeras, el acento ha caído sobre el aspecto de la exterioridad. Y más todavía sobre el límite, sobre el borde, sobre el margen que lo político no puede determinar, porque es determinado por él, como la voz por el silencio. Pero, justamente, el silencio no es otra voz, y tampoco es la voz del otro. Tampoco es solamente el fondo o el presupuesto de la voz, aunque no puedo excluir el hecho de haberlo interpretado a veces en este sentido, como el "no" que abre la posibilidad del "decir" o, en este caso, más precisamente, del "hacer". En cambio, ese silencio debe ser interpretado cada vez más como la pausa o la articulación, interior al lenguaje mismo. No solamente el hecho que lo permite, sino el hecho que lo mide. En definitiva, todo el

proceso de elaboración a que ha sido sometida en estos años la categoría de lo impolítico se ha orientado hacia una siempre más explícita interiorización de la exterioridad, del fuera, del confín, en el sentido en que también Bataille llamaba a la propia pasión por el "fuera" precisamente *experiencia interior*, aludiendo de ese modo a una perfecta superposición de immanencia y trascendencia. La trascendencia —pero este elemento ya está largamente presente en el último capítulo de *Categorías*— no es lo contrario de la immanencia, sino su interrupción, o exposición, a su propio "fuera". Es trascendencia, o mejor dicho el trascenderse, de la immanencia, no desde la immanencia.

Puede decirse que este tránsito interno a la autointerpretación de lo impolítico está señalado, o, más exactamente, constituido por el pensamiento de la comunidad que, ya iniciado en el capítulo sobre Bataille de este volumen, ha encontrado su forma más madura en un libro que, respecto de *Categorías de lo impolítico*, constituye un desarrollo, pero también un cierto desplazamiento del centro de gravedad semántico.<sup>37</sup> Podría definir este tránsito léxico, que ha madurado esencialmente en cotejo con el pensamiento de Jean-Luc Nancy,<sup>38</sup> como el que parte de una lógica de la presuposición hacia una lógica de la exposición. O —y es lo mismo— del plano de la analítica al plano de la ontología: la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación. Se trata de una especificación relevante porque diferencia de manera radical esta perspectiva respecto de todas las contemporáneas filosofías, éticas y antropologías de la comunidad. Pero también de toda "política de la amistad", como dice el título de un reciente texto de Derrida.<sup>39</sup> Al respecto, mi opinión, por otro lado compartida por el mismo Derrida, aunque a partir de una alternativa opuesta, es que, a pesar de todos los posibles lazos, aproximaciones, citas, entre el léxico de la amistad y el léxico de la comunidad persiste un descarte insuperable, el que corre entre un código lingüístico referido sin embargo siempre a los sujetos —justamente de amistad, y que por eso mismo puede ser política como, a la inversa, la enemistad—, y otro más bien referido al ser "en común" en cuanto tal, es decir a una existencia compartida que rompe y descentra la dimensión de la subjetividad: en el sen-

34 Aludo al volumen colectivo *Le retrait du politique*, París, 1983.

35 Colectivo 33, "L'impolitico", en *Per l'emancipazione. Critica della normalità*,

Nápoles, 1997, p. 24.

36 *Ibid.*, p. 25.

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

38 A partir del fundamental texto de J.-L. Nancy, *La communauté désolée*, París, 1986 [trad. esp.: *La comunidad desolada*, Madrid, Arena, 2003].

39 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, 1994 [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

tido de que la relación—el estar en relación y como relación—no puede pensarse sino en el “retiro” subjetivo de sus términos.

Esto debe ser destacado para evitar un posible equívoco del que ha resultado no del todo eximido el pensamiento de Bataille, dirigido, como se sabe, ante todo en las postrimerías de la década de 1930, a una “comunidad de la muerte”, no siempre distinta de una más inquietante perspectiva de muerte de la comunidad. Respecto de tal derivación sacrificial —autosacrificial—, experimentada de modo peculiar en la tan sugestiva como fallida aventura de *Acéphale*,<sup>40</sup> debe decirse que *Categorías de lo impolítico* no toma distancia de modo demasiado explícito. Y que aun en las últimas páginas, dedicadas al suicidio colectivo de Numancia, parece compartir su propensión a la disolución, justificando una de las más agudas críticas a lo impolítico, presentada por Maurizio Ferraris: así como la *numantia* no es más que el revés especular de la *voluntas*, “no parece difícil ver en la comunidad como ser-para-la-muerte el simple revés de la comunidad de vida”.<sup>41</sup> También ella —la autodecapitación soberana de *Acéphale*—sobresale de modo inevitable desde una filosofía del sujeto, si no también de la obra, así que “en esa muerte deliberada y acordada reaparece el arquetipo de Sócrates moribundo, de la autoconciencia que sabe valer más que la vida y el cuerpo, porque es espíritu viviente que triunfa sobre la muerte”.<sup>42</sup> La observación no es infundada, aunque me lleva a conclusiones señaladamente distintas de las extraídas por Ferraris, pero se refiere a una idea de comunidad del sacrificio que, si constituía uno de los posibles resultados de la experiencia de Bataille, aunque no el único, está absolutamente fuera del horizonte de sentido de la *communitas*, de acuerdo con el modo en que luego se fue configurando. En realidad, según su etimología profunda, ésta no puede ser concebida ya como el producto de una voluntad compartida, y tampoco como la línea de la muerte a que los sujetos acceden en una suerte de éxtasis sacrificial, pues precede a toda voluntad y a todo sujeto como el *manus* originario del cual éstos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida. La nada, en definitiva, no puede ser el *telos* de la comunidad, como no es su presupuesto: más bien, es la comunidad misma si ella está pensada no como un nexo —subjetivo o, mucho

menos, objetivo—, sino como el distanciamiento definido por su imposibilidad operativa. En tal sentido, puede decirse que no es otra cosa respecto de aquel origen in/originario a que ya nos hemos referido, es el origen ausente, o sustraído a sí mismo por una falta irremediable en tanto coincide con su misma constitución. Todos los relatos sobre el delito fundador en el origen de la sociedad no hacen más que traducir en clave antropológica ese “delinquir”, o falta original.

La imposibilidad de la comunidad en cuanto a la coincidencia consigo misma, su impresentabilidad histórica, estaba desde el comienzo en el centro de la perspectiva impolítica como ese conflicto constitutivo que no puede ser ordenado sino de modo teológico-político o, por el contrario, neutralizador según la dirección prevaleciente del proyecto moderno. Pero hoy quiero insistir sobre la necesidad de no manifestar aquel vacío originario de modo solamente negativo o también simplemente desconstrutivo. Él, justamente como *manus* también, y al mismo tiempo, debe ser entendido en sentido “generoso”, es decir como una “nada en común” que, dentro de la dimensión del conflicto y de la violencia, acarrea también la dimensión del espíritu de donación.<sup>43</sup> No por casualidad la nada es siempre la protección, o el corazón del ente. Naturalmente, el donar a que se alude aquí nada tiene que ver con las ingenuas rehabilitaciones o nuevas propuestas del paradigma del don por parte de las ciencias sociales, a menudo olvidadas del carácter constitutivamente ambivalente, de oferta y de amenaza, implícito en la dinámica de la donación. Por el contrario, ella reclama el riesgo y el peligro que el *manus* originario determina respecto de quienes eligen compartirlo lacerando su propia identidad subjetiva. Pero también la circunstancia de que la aparente elección es solamente la conciencia de una realidad a la que pertenecemos sin que ella pueda pertenecernos nunca del todo. ¿Y qué otra cosa es lo impolítico, sino este imperceptible descarte?

40 Véase ahora la traducción italiana de la revista *Acéphale. La congiura sacra*, con introducción de R. Esposito y un dossier de textos inéditos al cuidado de M. Galletti, Turín, 1997.

41 M. Ferraris, “Il filosofo desidera morire? Dall’impolitico all’altro che è i noi”, en *aut aut*, N° 231, 1989, p. 91.

42 *Ibid.*, p. 92.

43 Es precisamente el tema y el empuje de *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit.

## Introducción

### De lo impolítico

1. He titubeado no poco antes de dar a este ensayo un título como el que aparece en la tapa, ubicado en el cruce de dos grandes textos del siglo xx: *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann y *Las categorías de lo político* de Carl Schmitt o, con mayor precisión, del Schmitt traducido en la antología que ha determinado su éxito en Italia. Y he titubeado en el temor de establecer alguna consanguinidad o ascendencia que pudiera desviar respecto de las reales intenciones del libro, con toda seguridad en el caso de Mann, de cuya acepción de lo “impolítico” la que aquí propongo se aleja de modo radical, como veremos pocas páginas más adelante. Pero en definitiva también en el caso de Schmitt, presente por cierto en la primera parte del volumen, pero más como borde de contraste—podría decirse que empieza allí donde se detiene el discurso de Schmitt: desde sus consecuencias— que como referente interno. Aunque de Schmitt da por sabida una serie no exigua de conquistas analíticas, a partir del nunca suficientemente valorado fragmento *Catolicismo romano y forma política*, que de este trabajo constituye en ciertos aspectos lo que los franceses llaman una *mise en abyme*, una suerte de pre-texto o de clave explicativa. Por otro lado, 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).

Evidentemente, esto no quiere decir que no se pueda decir nada de lo impolítico: en este caso, no sería una categoría o, para decirlo mejor, un horizonte categorial, sino uno de esos “manás” filosóficos a los que uno puede aferrarse en los no raros momentos de desesperación conceptual. Pero de lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que *no* representa. O, todavía más intensamente, a partir de su oposición constitutiva

a las modalidades de la "representación", entendida esta última justamente como la categoría de lo político en la época de su crisis incipiente. Y así lo entiende Schmitt en su ensayo, recién citado, cuyo objeto fundamental es el carácter institucionalmente despolitizador de la modernidad y, más exactamente, la tesis de que dicha despolitización está determinada por la negación de la "representación" como lo que une la decisión política a la "idea" o que, en otras palabras, permite un tránsito (una comunicación, según la polémica antirromana de Dostoievski) entre bien y poder.

En este punto, aunque sea con la rapidez exigida por una simple declaración de intenciones, se impone una doble aclaración preliminar, especialmente sobre lo moderno. Sin querer y sin poder entrar a un debate ya prácticamente coextensivo a toda la literatura filosófica de las últimas décadas, debe destacarse que toda caracterización atribuida a lo moderno debe ser entendida dentro del registro específico de su constitución, es decir la contradicción, su carácter de contradicción, aun más en el sentido de la permanencia de los contrarios que en el sentido de su resolución dialéctica. Esto rige también, y acaso ante todo, en todo lo referente a su relación con la política. El joven Schmitt, pero también toda una serie de intérpretes, aun alejados de él, desde Arendt hasta Polanyi, desde Touraine hasta Dumont, hablan de despolitización moderna, y aun de la modernidad como despolitización o neutralización: en este caso, esta última se configura como el objeto, o la forma, de un exceso de política. Dicho de otro modo, es justamente la adquisición para lo político de todos los ámbitos de la vida (en el sentido de su formalización, como emancipación de la naturaleza y como pérdida de "sustancia") lo que determina un desenlace de progresiva neutralización, y por lo tanto de exclusión del conflicto del orden "civil". Tal proceso es visible de modo absolutamente particular en el *Leviatán* de Hobbes —en este aspecto, contra Maquiavelo, verdadero fundador de la política moderna, si la política es entendida del modo señalado— que puede "eliminar" la contradicción solamente al precio de una acabada despolitización de la sociedad en favor del soberano.

También la segunda precisión, relativa esta vez al concepto de "representación-relación del representado con el representante", puede referirse en términos generales al dispositivo hobbesiano. Cuando Schmitt —se trata de una tesis también de Foucault, pero declinada de otro modo— ve en lo moderno la muerte de la representación, no se propone negar, y hasta lo afirma explícitamente, que justamente lo moderno, en su origen hobbesiano, es el que abre la historia (precisamente moderna) de la relación entre representado y representante, pero de una relación tal que se ha vuelto totalmente inmanente, es decir vacía de contenido sustancial, constituyendo

así la más radical negación de la representación de la "idea". Puede decirse que lo absorbido por esta última y, por decir así, achatado en la pura imagen (de un fundamento ya ausente) es justamente aquella referencia a una alteridad trascendente que era a la vez virtud formativa y *telos* último de lo político. La modernidad corta este hilo vertical con una decisión excluyente de toda relación, si no analógica, por trasposición metafórica, con lo otro de sí. No es que lo moderno sea una simple proliferación de intereses contrapuestos o que no anhele de continuo la forma de la unidad, sólo que la entiende como unidad funcional y autorreferencial. Es decir, como "sistema" capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los "sujetos") que lo habitan. La misma distribución en subsistemas está organizada de modo tal que no exige convergencias "ideales". Lo político constituye justamente uno de estos subsistemas: de aquí su lograda autonomía respecto del resto del cuadro. Pero también, al mismo tiempo, ese vaciamiento entrópico de que hablábamos. Y el hecho de que no todas las filosofías políticas modernas puedan ser llevadas a este final autodestructivo y de que a su respecto existan puntos de resistencia y de oposición, desde Maquiavelo —su originaria pero derrotada alternativa— hasta Spinoza y Vico, y en ciertos aspectos hasta Hegel y Marx, no quita que "el paradigma hobbesiano del orden" sea la línea vencedora y todavía hoy ampliamente hegemónica, desde el funcionalismo de Parsons hasta la "sistémica" de Luhmann.

2. Es contra ella que "reacciona" la *representatio* católica como sutura del nexo interrumpido entre bien y poder, en el doble sentido de que el bien es *representable* por el poder y que el poder puede *producir* bien o también, dialécticamente, transformar el mal en bien. 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 *Entscheidung* 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 Peter-

son, pero también Voegelin, justamente en polémica con Schmitt. Para Peterson, teología política es un concepto esencialmente unido al de monoteísmo. Efectivamente, partiendo de la comprobación de que el monoteísmo como problema político encuentra sus propias raíces en el aristotelismo, y precisamente en la impugnación realizada por Aristóteles al dualismo platónico (que culmina en la cita homérica del libro III de la *Metafísica* según la cual "lo existente nunca quiere ser mal gobernado; no está bien que haya más señores; que uno solo sea el señor"), llega a la conclusión de que "la doctrina aristotélica se inspira en un 'rígido monarquismo' del espíritu [...] por el cual el único poder ( $\mu\eta\tau\alpha\ \delta\epsilon\upsilon\chi\eta\tau\eta$ ) del último único principio coincide, en la monarquía divina, con la 'potencia' del único último detentador de este poder ( $\delta\epsilon\upsilon\chi\omega\upsilon$ )".

No podemos seguir a Peterson en toda su articulada genealogía histórico-filológica. Fijemos entonces el punto que aquí nos interesa: teología política es esa suerte de cortocircuito lógico-histórico que inserta una terminología política (el monoteísmo) dentro del léxico religioso, en función de una justificación teológica del orden existente o, más simplemente, la representación teológica del poder. Es exactamente lo que el catolicismo político opone a la deriva despolitizadora de lo moderno. Esta contraposición no pasa necesariamente por un punto de vista antimoderno. Y aun, como veremos, en el caso de que por su fuerza expresiva asumamos el de Romano Guardini como modelo, aunque atípico, de tal posición, ella se propone a lo sumo como resultado "ultramoderno" surgido del "fin de la época moderna". Por otro lado, el propio Schmitt recuerda que la *complexis* católica no se ubica de modo antitético al mundo de la técnica, y tampoco hace propios los mitos irracionalistas o las nostalgias pasatistas del romanticismo, y ello es tan cierto que su teología expresa una lógica de tipo estrictamente jurídico. Sin embargo, como ya decíamos, el punto que establece una diferencia respecto del paradigma moderno es otro, y consiste en que esa lógica no se agota en un conjunto de procedimientos técnicos, sino que comprende el momento "sin palabras" de la decisión. No solamente, sino de una decisión que incorpora una dimensión esencialmente representativa: representativa de la esencia. Es esta radicación en el "cielo de la idea" lo que la salva de la falta de consistencia de la decisión moderna. Para existir como tal, la decisión de Guardini debe mantener juntos los dos polos—inmanente y trascendente—de los cuales está tejida toda la realidad: historia e idea, vida y autoridad, fuerza y verdad. Una vez más: poder y bien.

Si hay un punto en que Guardini, aun alargando sus confines casi hasta el límite de la contradicción interna, restituye el sentido más rico del catolicismo político, él debe particularizarse justamente en esta concepción

afirmativa del poder: el poder, como potencia, es una determinación del ser y, por lo tanto, debe respetar su orden bipolar. Además, constituye aun el medio en que los dos polos se encuentran. De allí el *deber* del poder. El hombre debe ejercer el poder para obedecer a Dios, en el sentido de que es Dios quien impone al hombre el ejercicio del poder, y también para santificarlo. Por este motivo, el poder es bien: su traducción política. La política en cuanto tal vive de esta relación, de modo que fuera de ella, fuera del remitirse trascendente a la voluntad omnipotente de Dios, no hay verdadera política, sino simple técnica. Es por ello que lo moderno, al romper esta relación, o al superponer sus términos, está condenado a la despolitización, y debe ceder a la secularización, entregándose al "siglo". Porque, para dominarlo, es necesario lo político cuyo monopolio pertenece ya a la Iglesia de Roma. Y, para ésta, dicho monopolio es a la vez tarea y tragedia. Tarea de defensa de lo político contra los ataques destructores de fuerzas opuestas y complementarias (capitalismo y socialismo). Y tragedia porque tal tarea ya es irrealizable, constitutivamente *utópica*. Utópica es, en efecto, la tierra de lo político, última isla en el gran océano de la despolitización moderna, así como irremediablemente utópico es el papel central asignado por Guardini a la Europa cristiana. El destino trágico del catolicismo político de Guardini—reconstruido en el primer capítulo del libro paralelamente al fracaso del *Nómos* schmittiano—parece ya abandonar lo político a una alternativa sin salida: la *insidia* de la *representatio* 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 en hipótesis opuestas abre históricamente otra dirección, que es la tomada de hecho por la forma-Estado contemporánea: a la vez "teologizada" y despolitizada. Éste es el arcano de la política moderna que la contraposición schmittiana no parece aprehender. La antítesis entre representación política y neutralización despolitizadora es en realidad una conjunción, como lo demuestra el tránsito histórico-semántico que seculariza a la representación católica en la moderna relación representado-representante (gubernativo-parlamentaria). Esta última no puede más que representar los variados y contrapuestos intereses liberados por la desformalización de la antigua *res publica christiana*. Tales intereses no pueden ser conciliados, llevados de nuevo a una armonía, sino a lo sumo "regulados" en los términos de una "paz armada".

La solución política de la guerra de religión consiste en este tránsito. Ella está vaciada de sustancia ideológica, reducida de conflicto de principios a simple juego de intereses. En este sentido, lo moderno se presenta como



organización de un vacío: disolución de la sustancia, más que su "cura", destrucción de toda pretensión de totalidad. La política en el sentido de la antigua *pólis* pierde toda legitimidad, y puede sobrevivir solamente en el abandono (y en el recuerdo) de sí misma, en su transformación en *civitas*, ciudad de los diversos intereses. El Estado derivado de ello no reproduce el orden de la *pólis* y, más aun, es determinado por su "apartamiento". Y lo que se aparta, justamente, es cualquier relación simbólica entre lo político y lo social. El equilibrio de los intereses es garantizado por esta ruptura, por el abandono de toda pretensión orgánica de "síntesis a priori". La síntesis no puede ser sino simple mediación, puro negocio entre partes íntegramente gobernadas por el interés económico. En realidad, el Estado de la tradición liberal-democrática, agnóstico, neutral, es el Estado de la autonomía de lo económico. Y es dicha autonomía la que libera al individuo de los vínculos personales y jerárquicos del orden premoderno y lo confía al dominio "absoluto" del mercado. Así como es la absoluta intercambiabilidad de los bienes la que funda el derecho igual, en la igualdad de posibilidades de adquirir bienes materiales y simbólicos.

Y sin embargo, es justamente la particular configuración de la autonomía de lo económico—como también el papel de causa y efecto que allí juega la igualdad jurídica—la que restituye el carácter contradictorio, y por lo tanto *hiperpolítico*, de dicha despolitización. La paradoja que se deriva de tal cosa puede ser enunciada así: la despolitización es la forma política dentro de la cual se determina la autonomía de lo económico. Y ésta no se desarrolla naturalmente, sino que requiere una fuerza (política) capaz de instituir y conservar las condiciones generales dentro de las cuales puede funcionar. No solamente, sino de una determinada autoconciencia de ese funcionamiento. Es el mismo problema que inviste, en un nivel separado pero ligado al primero, a la reproducción del aparato jurídico, sustraído en los hechos a toda obligación de verdad que, inevitablemente, lo llevaría a ese choque irreductible sobre los valores últimos, mitigado por el moderno politeísmo, y entonces constitutivamente arbitrario, injustificado, mutable y, sin embargo, a la vez, vinculado a una ley que, para valer efectivamente, debe presentarse como universal, inmutable, trascendente. Esta misma dialéctica inviste a la figura del Estado. Como se ha visto, él nace de aquel proceso de *des-teologización* en que consiste la laicidad moderna, y por lo tanto, del vaciamiento de toda sustancia política: fragmentación de la unidad política en diferentes poderes y su neutralización contractual. Y también esta neutralización necesita una forma política para funcionar, para recomponer, aunque artificialmente, las partes. El poder de las partes—de su contrato—debe ser organizado políticamente. La misma

ruptura de la vieja representación produce nueva demanda representativa. Los intereses se dan como unitariamente irrepresentables, pero esa situación, de nuevo, debe ser representada ella misma. Es aun justamente la falta de fundamentos, el desarraigo, lo que llama a una nueva raíz. Así como es justamente la técnica, que expresa también el carácter ilimitado de la voluntad de potencia, la que "provoca" una nueva determinación formal.

Naturalmente, 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. Por así decir, ella es teológica a la segunda potencia, porque nacida de la desteologización moderna. Teología de la laicidad. Es la teología política hobbesiana-schmittiana. Teología *política*, pero política de la despolitización. Contradicción o paradoja insoluble que "teologiza" la *despolitización* en nueva forma política. Conjunción de los opuestos que transforma al uno en la sombra contrahecha del otro. Técnica en Ética, derecho en Justicia, poder en Bien.

4. Lo impolítico se rebela justamente contra esta conjunción de despolitización y teología, de técnica y valor, de nihilismo y apología. Ya hemos dicho que es otra cosa que la representación. O mejor dicho: lo otro, lo que queda obstinadamente fuera de ella. Pero esa irrepresentabilidad no es por cierto la propia de la despolitización moderna. No es suya la negación de lo político. En este sentido, está radicalmente sustraída a la semántica manniiana. No es el valor que se contraponen a lo político, sino más bien justamente lo contrario. Es la negación de lo político llevada a valor, de toda valorización "teológica" suya. Lo impolítico es crítica del encantamiento, aunque esto no significa que se reduzca al simple desencanto, al alegre politeísmo del "después". No se reconoce en el desarraigo moderno, aun no buscando toda utópica radicación, y hasta denunciándola.

El relieve que él asume en Hannah Arendt demuestra por otro lado su no coincidencia con una actitud apolítica o antipolítica. Puede sorprender la adscripción a la semántica de lo impolítico por parte de una autora como Arendt, "heroicamente" atestiguada, tanto como Schmitt, pero de modo distinto, en la defensa de las categorías de lo político en la época de su capitulación. Y realmente, esa adscripción—presentada por otro lado de modo problemático y parcial, ante todo en su producción más reciente—no se refiere al punto de refracción desde el cual es observado lo político. Además, resulta siempre rigurosamente interior a éste, excepto acaso por la perspectiva de fuga que la última obra abre al "mientras tanto" del pensamiento. En cambio, se refiere a la progresiva restricción de su margen de determinación afirmativa, es decir al resultado de sustancial irrepresentación.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mente así puede protegerse de la fuerza prevaricadora de lo existente, de la violencia unificadora de su historia: "La parábola del tiempo de Kafka no se aplica al hombre inmerso en sus ocupaciones cotidianas, sino exclusivamente al yo que piensa, en cuanto se haya retirado de los negocios de la vida de todos los días. La laguna entre pasado y futuro, en realidad, no se abre sino en la reflexión, cuyo objeto es constituido por lo que está ausente, trátase de lo que ya ha desaparecido o de lo que todavía no ha aparecido".<sup>120</sup> Esta ausencia *en el presente*, este desdoblamiento del presente respecto de sí mismo, este descarte de lo que también existe y que es *todo* lo que existe, puede asumir el nombre de impolítico. La última cita de Catón cara a Arendt encuentra luz solamente en él: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quamcum solus esset.*<sup>121</sup>

120 H. Arendt, *The life of the mind*, op. cit., p. 300.

\* "Nunca hacía nada mejor que cuando no hacía nada, nunca estaba menos solo que cuando estaba en soledad." [N. de T.]

121 De M. T. Cicerón en *De republica*, I, 37.

### III

## Poder y silencio

### 1. BIOLOGÍA POLÍTICA

1. Tratemos de extraer las conclusiones del discurso anterior. El resultado hermenéutico que deriva de él a propósito de la reflexión arendtiana sobre la política adquiere el sentido de una sensible complicación de la interpretación corriente: la utopía de la *pólis*, o la filosofía práctica, en el mejor de los casos.<sup>1</sup> En realidad, como hemos visto, la idea de irrepresentabilidad de la política-pluralidad a la cual llega Arendt en la fase terminal de su propia búsqueda expresa la caída de todo nexo directo, especular, entre política y concepto. Obsérvese que en el curso de su producción no disminuye nunca el interés intenso, a veces exclusivo, por la política, el impulso a radicalizar siempre más su pensamiento sobre ella: pero es justamente esa intensificación la que impide una conceptualización frontal de la política, tradicionalmente *filosófica*, como por otro lado lo prueba aquella polémica respecto de la "filosofía política", es decir de una política fundada por una determinada filosofía o, peor, de una filosofía impuesta por una determinada política: polémica que constituye el hilo conductor de toda su obra. La política no puede ser conceptualizada en forma positiva, sino solamente a partir de lo que se contornea en su margen exterior, y que la determina negativamente, constituyendo su fondo y a la vez su reverso.

Es justamente a esta progresiva restricción del ámbito de determinación afirmativa de la política —consecuente, como se decía, de la misma radicalización a que Arendt somete su estatuto— donde desemboca la noción

1 En esta dirección, las dos intervenciones de P. P. Portinaro, "La política come cominciamento e la fine della politica", y de F. Volpi, "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", ambos en *La pluralità irrepresentabile*, op. cit., pp. 29-45 y 73-92.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



ante todo lo que aleja del origen, lo que bloquea su potencial transformador. La desobediencia civil le responde con el lenguaje de la política, es decir con una proyección en el futuro que al mismo tiempo se remite a aquel inicio ahora comprimido por la ley. Tal como se ha visto, ese inicio contiene en sí una necesaria semilla de violencia, pero el lenguaje político, para seguir siendo tal, debe ser necesariamente no violento; y no violencia, en los hechos, es la desobediencia civil. Estamos en el ápice de la contradicción. La política, para derrotar a la violencia latente de la ley, debe recurrir de modo no violento a ese origen que es siempre violencia: combatir la violencia de una ley no violenta con la no violencia de un origen violento. Aquí, para seguir avanzando, y a la vez para arrojar una luz también sobre los pasajes precedentes, el discurso, aun sobre la misma trayectoria de esos temas, debe salir del léxico de Arendt y encontrar otros autores y otros textos.<sup>10</sup>

10 Por ejemplo Nietzsche, cuyo "impolítico" se constituye como el resultado contrastivo o -resultado y fondo a la vez- de una radicalización del pensamiento sobre la política que resalta plenamente su carácter autofundador o, en otras palabras, la ausencia de relación con la esfera del valor. Esta sustracción de valor ético, esta "ruptura" de toda ética política, que caracteriza a toda la reflexión nietzscheana, se evidencia por otro lado del modo más sensible justamente a partir de aquellos dos nudos problemáticos respecto de los cuales la respuesta de Arendt había permanecido como insatisfactoria, si no realmente contradictoria, es decir la crítica del derecho y el nexo poder-violencia o, dicho de otro modo, la cuestión del origen. En lo concerniente al primer punto, debe decirse de inmediato que Nietzsche considera el derecho no solamente como algo no sustraído a las relaciones de fuerza presentes en una determinada sociedad, y mucho menos, a la manera de Arendt, como lo que protege a la sociedad política de la invasión de la fuerza), sino en directa función de ellos, de modo que "No creemos en un derecho que no repose sobre la potencia para hacerse valer; consideramos a todos los derechos como conquistas con la fuerza" (E. Nietzsche, *Fragmentos postumi 1887-1888*, Milán, Colla-Montinari, 1972 (1), p. 331). De aquí, por un lado, un concepto de justicia (para Nietzsche solidario e interior al de derecho) entendida como relación privatista de intercambio entre interlocutores de fuerza paritaria, por el otro, una idea de pena sustraída a toda referencia a nociones de responsabilidad moral, culpa, castigo, y expresamente interpretada como venganza pública, y hasta como producción de un chivo expiatorio. Esta última connotación (retomada, como se sabe, en los trabajos de R. Girard), que hace saltar en pedazos toda la semántica jurídica tradicional, desplaza la atención hacia la segunda cuestión (evidentemente ligada a la primera), es decir hacia aquel ineliminable quantum de violencia, del cual la pena-venganza no es más que el apéndice judicial, inextricablemente unido a la organización política de la sociedad. De donde resulta no solamente la idea de Estado como "violencia organizada", organización de la violencia, por otro lado típica de otros aspectos, aun lejanos, de la cultura alemana de la época, sino la posición antropológica

3. Uno ante todo, editado e introducido por la propia Arendt con una participación intelectual tan intensa como para velar por momentos una plena comprensión. Hablo de aquel *Politik. Ein Kondensat* de Hermann Broch que constituye el único escrito cumplido y programáticamente dedicado por el autor a una reflexión sobre lo político,<sup>11</sup> aun más significativo

aquí realmente poshobbesiana –ultrahobbesiana debería decirse– que la sostiene. Ultrahobbesiana precisamente porque parte de la premisa, justamente hobbesiana, de la conflictividad radical del "estado natural", pero después no dispuesta a sublimarla en el optimismo de la hipótesis contractualista. El Estado pone orden en la violencia originaria, pero solamente puede hacerlo a través de la producción de una violencia no menor. No hay ninguna posible "poliarquía" entre la anarquía y la jerarquía (el objetivo, si bien "irrepresentable" de Arendt); la jerarquía no es otra cosa que anarquía ordenada en "estado". En el origen, no hay pacto entre individuos iguales, sino el sometimiento y la dura tiranía sobre los otros de parte de una "horda primitiva". Sólo con ella –en la violencia de su raíz animal– "comienza en la tierra el 'estado'; pienso que ha sido liquidada aquella fantasma que lo hacía empezar con un 'contrato'" (*Genealogía de la moral*, II, N.º 17).

11 Para los textos brochianos hago referencia a la edición de las obras editadas por P. M. Lützeler para la Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1925-1985, en 13 volúmenes en varios tomos. Sin embargo, también he tenido presente la edición Rhein, Zürich, 1952-1961, importante todavía ante todo por las preciosas introducciones a cada uno de los volúmenes. Quedan además algunos textos inéditos y aun manuscritos depositados en el Hermann Broch-Archiv en la Yale University Library, New Haven, Connecticut, que he consultado en microfilm. Para la bibliografía, es también útil la contenida en el epistolario entre Broch y el editor D. Brody, *Briefwechsel 1930-1951*, a cargo de B. Haack y M. Kleiss, Frankfurt del Main, 1971, pp. 1105-1168. En lo referente a la biografía, ahora está disponible la riquísima de P. M. Lützeler, *Hermann Broch. Eine Biographie*, Frankfurt, 1985. El texto de Arendt sobre Broch constituye la introducción a los dos volúmenes *Dichten und Erkennen und Erkennen um? Hasard* de las *Gesammelte Werke* de Rheinverlag, op. cit. El ensayo traducido al inglés fue publicado en la selección *Men in dark times*, Nueva York, 1968 [trad. esp.: *Hombres en tiempo de incertidumbre*, Barcelona, Gedisa, pp. 97-137]. Las otras intervenciones de Arendt sobre Broch son: "Hermann Broch und der moderne Roman", en *Der Monat*, I, N.º 8-9, 1949, pp. 147-151; "No longer and not yet", en *The Nation*, 14 de septiembre de 1946, pp. 300-302; "The achievement of Hermann Broch", en *The Kenyon Review*, XI, N.º 3, 1949, pp. 476-483; "A writer's conscience", en *Times literary supplement*, 29 de marzo de 1965, pp. 209-210. Para el *Kondensat*, cito de la traducción italiana de los dos volúmenes antes citados (Milán, 1964). El texto de Broch está ahora disponible con el título *Menschenrecht und Jüdisch-Absolut*, en el volumen IX de las obras (*Massenpsychologie*), op. cit., pp. 450-510.

12 Para la dificultad, no solamente psicológica, de llevar a término su propio trabajo político, véanse las cartas citadas en mi "Hermann Broch político contra posibilidad", en *Filosofía política*, I, N.º 1, 1987, pp. 121-155, que constituye el esbozo preparatorio de este capítulo. En el mismo sentido, véase H. Steinecke, "H. Broch



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de la idea de esclavitud y muerte –nosotros podemos entender el significado de ‘valor’ sólo partiendo del polo negativo, partiendo de la muerte”<sup>28</sup> se remonta a la idea de libertad, depurada así de toda valencia humanista<sup>29</sup> de fundamento metafísico y llevada nuevamente a la función de irrepresentable puro: “La libertad humana que es una componente de esta afinidad divina se ubicará ahora ya no, dogmáticamente, al comienzo, sino solamente al final de la serie de las definiciones mismas, objetivo al cual es posible dirigirse a través de un proceso infinito de aproximación, pero en sí mismo inalcanzable.”<sup>30</sup> El instrumento “ideal típico” de tal “retorno” está constituido para Broch por la categoría de “absoluto terrenal” (*Das Jüdisch-Absolute*), asumido, en paralelo con la física y la termodinámica, como “límite insuperable” o “cero absoluto”, más allá del cual no es posible descender, pero al mismo tiempo como “excedente de contenido” que, aun indescriptible desde el punto de vista del discurso, permanece sólidamente radicado en un significado antimetafísico y antiteológico, justamente “terrenal” y, por lo tanto, a diferencia del antiguo Absoluto metafísico, del cual constituye la necesaria secularización, declinable sólo en negativo.<sup>31</sup>

28 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 260.

29 La toma de distancia de Broch respecto de toda utopía humanista es clara y sin titubeos, como le dice a Carl Seelig con claridad el 28 de agosto de 1939: “Was ich machen werde, weiß ich noch nicht. Meine Bemühungen zur Stärkung der Humanitätsstellung in der Welt brechen selbstverständlich mit Kriegsausbruch zusammen. Die Humanität wird in dieser Welt nicht mehr viel zu tun haben” [Briefe, op. cit., t. II, p. 136]. [Qué haré, aún no lo sé. Mis esfuerzos para el fortalecimiento de la posición humanista en el mundo colapsan evidentemente con el comienzo de la guerra. Lo humano ya no tendrá mucho que hacer en este mundo.]

30 H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 242.

31 “A democratic ideology has therefore to be based on a theory of human rights. However, though we have histories of the development of human rights, there does not exist a real scientific theory, quite simple because the human rights are still a religious concept deriving from the idea that man is an image of God. What we need is a secularization. We have to bring back to earth the absolute that as yet was only in Heaven and I think that the time is ripe for it” (carta a Abino Johnson del 17 de marzo de 1930, en inglés en el original, en *Briefe*, op. cit., III, p. 446). [Una ideología democrática tiene que estar basada, por lo tanto, en una teoría de los derechos humanos. Sin embargo, aun cuando tenemos historias del desarrollo de los derechos humanos, no existe una verdadera teoría científica, simplemente debido a que los derechos humanos son aún un concepto religioso derivado de la idea de que el hombre es una imagen de Dios. Lo que se necesita es una secularización. Tenemos que traer a la tierra el absoluto que hasta ahora se encontraba sólo en el cielo, y pienso que ya ha llegado el momento adecuado.]

Frente a él se plantea la lógica estrictamente deductiva del “derecho en sí” (*Das Recht an sich*) que deriva su propia legitimidad del trascendental absoluto del Logos, tal como sucede con la matemática. Y, como la matemática, él consiente un conocimiento exclusivamente formal. A pesar de ello, sin embargo, o justamente por esta indiferencia suya a los contenidos, el “derecho en sí” está destinado a caer en contradicción consigo mismo.<sup>32</sup> En los hechos es neutral respecto de fenómenos como la esclavitud y el campo de concentración, porque las penas son jurídicamente indiferentes, y de allí deriva ese *quid* de demoníaco que acompaña siempre al derecho,<sup>33</sup> según una intuición que liga a Broch con el primer Benjamín,<sup>34</sup> pero

32 Una clara exposición de la compleja filosofía del derecho en Broch, en E. Schlant, *Die Philosophie H. Brochs*, Berna, 1971, especialmente pp. 158-163.

33 Véase H. Broch, *Politik. Ein Kondensat*, op. cit., p. 247, donde vuelve la imagen (y la metáfora) kafkiana de la venda de la justicia.

34 Pienso obviamente en el Benjamín de *Zur Kritik der Gewalt* [1921] [trad. esp.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1995], pero véanse ahora también los fragmentos *Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik*, editados en *Gesammelte Schriften*, t. IV, Frankfurt del Main, 1985, al cuidado de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, pp. 90-108. Allí, Benjamín, con la ecuación directa de rito-violencia, parece llevar las cuestiones contradictoriamente esbozadas por Arendt a sus más radicales y explícitas consecuencias con una resolución desconocida del mismo “apólogo” freudiano. Para decirlo brevemente, no sólo el origen es violencia: sino violencia que afirma preventivamente toda crítica suya. De allí la doble necesidad de llevar a fondo la crítica política del derecho y de concebirla al mismo tiempo como positivamente indeclinable. Hay un punto ante todo, en el que el alejamiento respecto de la antropología arendtiana se hace más marcado. Entonces, después de haber rechazado como un consuelo y a la vez como una mistificación todo modelo contractualista, considerándolo como “el resultado, también el origen de todo contrato remite a la violencia” (cito de la trad. it.: Turin, 1962, en *Angelo Novati*, al cuidado de R. Solmi, p. 16), se pregunta si es posible “la regulación no violenta de conflictos”. La respuesta, en un primer momento positiva en explícita referencia a aquella esfera de la “conversación”, del “entenderse”, de la “lengua” asumida por Arendt como ámbito no-violento de la acción política, cambia después radicalmente de blanco cuando Benjamín observa que ya “la violencia jurídica ha penetrado también en esta esfera” (ibid., p. 17), como lo atestigua el pasaje de la impunidad de la mentira a la posibilidad del engaño. La penetración de la violencia jurídica dentro de la esfera lingüística significa la imposibilidad de toda mediación: no solamente dialógica-discursiva (la concepción comunicativo-horizontal del poder, en el léxico arendtiano), sino también histórica. El pasaje tiene una lógica interna que debe ser directamente explicitada. La violencia no puede ser “eliminada” a través de la mediación histórica, porque la mediación histórica es-ella misma violencia. Al respecto, véase F. Desideri, *Walter Benjamin, il tempo e le forme*, Roma, 1980, pp. 97-110, y G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, 1980.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



y de Kraus),<sup>47</sup> llegan, desde este punto de vista, a un fracaso sustancial. Pensemos en un solo sitio, en el ensayo de 1918, "Konstruktion der historischen Wirklichkeit",<sup>48</sup> concentrado justamente sobre el cruce productivo de ética, política y teoría de la historia. La tesis que sostiene el ensayo es que solamente una teoría de la historia puede promover éticamente lo político y, de modo correspondiente, sólo una perspectiva ética puede consentir su concreta realización histórica. De aquí la exigencia de una absolutización de la categoría de realidad paralela a las ya experimentadas por el *Logos* y el *Ethos*. Pero es justamente la modalidad de tal "absolutización" la que reproduce aquella "fractura" originaria, aquel "estado de hecho antinómico-antagonista" (*antinomisch-oppositioneller Sachverhalt*),<sup>49</sup> a cuya superación había sido funcionalizado todo el discurso. Es el punto clave del ensayo y del procedimiento autocrítico de Broch: la antinomía no se puede resolver en el interior de aquel sistema discursivo que la produce lógicamente. En suma, y en otras palabras, ¿puede redefinirse una nueva teoría de la historia sostenida en la ética? Y ésta, ¿puede históricamente traducirse en criterio efectivo de práctica política? El kantismo, aun con todos sus méritos "metodológicos", no parece apropiado para resolver la cues-

tion planteada a Broch por la "disgregación de los valores" (*Zerfall der Werte*) y por su indebida absolutización. Aun sin borrar del todo los primeros caminos, desde este momento se abren otros. Y justamente *El camino, Die Straße*, se titula aquella *Offener Brief* [Carta abierta] a Franz Blei<sup>50</sup> en la que la reflexión brochiana sobre la relación entre ética y política parece asumir otra dirección, más inquietante, que la abierta por la teoría kantiana de la historia.

2. Escrita en la inmediata cercanía de la proclamación de la república democrática, dicha reflexión es particularmente significativa porque, además de introducir en el cuadro de reflexiones sobre las masas que confluirán en aquella incompleta *Masentheorie* a que nos hemos referido antes,<sup>51</sup> permite una primera y relevante precisión de la actitud brochiana en cuanto al catolicismo y a la modernidad, y ante todo a la relación entre ambos elementos, que va mucho más allá de aquella relación linealmente opositora tradicionalmente destacada por la crítica. Si fuera así, si Broch dispusiera la relación catolicismo-modernidad a lo largo de una línea con todo lo positivo en un extremo y del otro todo lo negativo, entonces su rechazo de aquel "conjunto de bocas, narices, barbas y panzas"<sup>52</sup> que es la masa sería mucho menos ambivalente que todo lo denunciado por él mismo en el comienzo: "Estoy perfectamente persuadido de que la masa es 'bella' y que puede provocar un enorme sacudón a los principios aquí descritos".<sup>53</sup>

Ludwig von Ficker, en la que Broch le reprocha Carl Dallago el haber comparado su (de Dallago) profundamente meditado ensayo sobre Weininger "Otto Weininger und sein Werk", en *Der Brenner*, III, N° 5, 1912, con el "miserable Schund" de Bruno Sturm (seudónimo de Burghard Breinzer) *Gegen Weininger. Ein Versuch zur Lösung des Mannproblems*, Viena/Leipzig, 1912 (*Briefe*, *op. cit.*, t. 1, p. 21).

47 En cuanto a los primeros escritos, Broch se refiere a Kraus en las citadas *Notizen*. Pero también lo hace, más difusamente, en el ensayo, ya citado, "Philistosität, Realismus, Idealismus der Kunst", pp. 18 y ss.; allí, en el primer caso, la (probable) referencia es a "Apokalypse" (*Die Fackel*, 261-2, p. 1), y en el segundo a "Haeckel und Feuilleton. Gespräch der Kuli" (*Die Fackel*, 357-9, pp. 75-84). Pero la ocasión más conspicua de intervención sobre Kraus se presentó cuando éste fue groseramente atacado por la revista *Zeit im Bild*. Fue entonces cuando Ludwig von Ficker organizó un debate sobre Kraus, en el que participaron entre otros Stefan Zweig, Adolf Loos, Thomas Mann, Peter Altenberg y el mismo Broch. Su artículo, "Antwort auf eine Rundfrage über Karl Kraus", aparecido en *Der Brenner*, III/18 (15 de junio de 1913), pp. 849-850, puede leerse ahora en las *Schriften zur Literatur*, *op. cit.*, t. 1, pp. 32-33. Para una relación entre Broch y Kraus, véase de todos modos M. Durzak, *H. Broch. Der Dichter und seine Zeit*, *op. cit.*, pp. 12 y 88. Y también P. M. Lützel, *H. Broch. Ethik und Politik*, *op. cit.*, pp. 20-22.

48 H. Broch, "Konstruktion der historischen Wirklichkeit", ahora en *Philosophische Schriften*, *op. cit.*, t. II, pp. 23-25. El texto de Broch ya había sido publicado en *Sommer*, 1, 4, 1918, pp. 1-27.

49 *Ibid.*, p. 36.

50 "Offener Brief", ahora incluida en los *Briefe*, *op. cit.*, t. 1, pp. 30-34, apareció en *Die Rettung* publicada en Viena por el mismo Blei junto a Paris von Gütersloh, el 20 de diciembre de 1918. Blei había sido el fundador en 1917 de *Somma* para el editor Jakob Hegner, revista en que Broch publicó distintos artículos, comprendido el famoso "Eine methodologische Novelle" (10/3, 1918). La muy intensa relación entre Broch y Blei es atestiguada por el propio Broch en el artículo "Der Schriftsteller Franz Blei" (*Zum fünfzigsten Geburtstag*), aparecido en *Prager Presse* el 20 de abril de 1921 (y ahora publicado en *Schriften zur Literatur*, *op. cit.*, t. 1, pp. 37-38), y también por la reseña a *Formen der Liebe* (Berlín, 1920) de Blei, publicada siempre en el mismo volumen de Broch, pp. 397-380; de parte de Blei por la doble cita de Broch (una de la cuales justamente a propósito de *Die Straße*), presente en el volumen citado. Sobre esto, véase la introducción de Ernst Schöpflin al volumen 3 de las *Gesammelte Werke* editadas por Rheinverlag, además de la citada biografía de Lützel, pp. 66 y 88.

52 Sobre lo cual deben ser confrontados por lo menos K. Loewenstein, "Juden in der modernen Massengesellschaft", en *Bulletin für die Leo Baeck-Gesellschaft*, 13, 1960, pp. 157-170, y K. A. Horst, "Stereoskopie des Massenphänomens", en *Merke*, 18, N° 5, 1961, pp. 491-496.

53 H. Broch, *Die Straße*, *op. cit.*, p. 33.

54 *Ibid.*, pp. 30-31.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

con un *surplus* de generalización y de radicalización que inhibe cualquier compromiso conciliador suyo, cualquier suavización dialéctica, a partir del mismo concepto de revolución, extendido más allá de su significado específico y llevado a coincidir con el "espíritu europeo", es decir con la modernidad, en cuanto mutación. Estamos bien lejos del sueño, difundido en el catolicismo alemán de la época (recordemos a Guardini), de una nueva *Christenheit oder Europa*: Europa, su espíritu, es la Europa de la "revolución" protestante o, mejor dicho, de la Protesta como revolución. Es ella que, oponiendo el "mar" de la abstracción a la "tierra" del catolicismo, libera al mundo de los vínculos de su antigua teología política. Hace de la isla el continente, del arroyo el gran río:

Se diría que la corriente de la abstracción absoluta, que desde hacia dos mil años fluía del gueto como un arroyo apenas visible junto al gran río de la vida, ahora deba convertirse en la corriente principal; que la inexorabilidad del pensamiento protestante haya vuelto virulento todo el horror de la abstracción, confiada por dos mil años a la custodia de lo más oscuro y reducida a lo mínimo; que el pensamiento protestante, casi en una explosión, haya desencadenado la capacidad expansiva absoluta, potencialmente inherente a la abstracción pura y solamente en ella, para que el tiempo se fragmente y el oscuro custodio del pensamiento se convierta en el paradigma encarnado de esta disgregación.<sup>79</sup>

La revolución protestante, en el momento en que supera la antinomia tardío-escolástica, abriendo un proceso de progresiva interiorización para el hombre, cae en el exceso opuesto, es decir en la pura abstracción. Desde entonces, la ruptura de la tradición se vuelve contemporáneamente traición. Aquellos polos de oposición, todavía dialécticamente conciliados en el ensayo sobre la revolución, se vuelven extremos en una falta de relación radical que paradójicamente convierte al uno en el otro. Es así que lo relativo –el politeísmo de los valores<sup>80</sup> producido por el espíritu europeo– se vuelve el mismo absoluto, absolutización de lo relativo, cuando cada una de las esferas en que se fragmenta el viejo *organon* católico se presenta

"desencadenada en su autonomía [...] ocupada con radical resolución en extraer las extremas consecuencias de su lógica", hasta "clausurar el mundo", y exterminar todos sus valores, "como una manga de langostas que pasa por un campo".<sup>81</sup> Y es así, justamente, cómo la autonomía de una política reducida a pura técnica puede abandonar al mundo a la más total despolitización.

No hay por qué sorprenderse: se trata simplemente del hecho de que aquellos dos segmentos contrastantes constitutivos de la autonomía del hombre –es decir, el impulso irracional del *Leben* de un lado y el racional del *Geist* del otro–, todavía armónicamente conjugados en el ensayo de 1922,<sup>82</sup> chocan ahora en una batalla sin exclusión de golpes que hace de uno el sustituto degradado del otro. Todo sistema parcial que, "en virtud de su origen, de su motivación lógica, es revolucionario",<sup>83</sup> expresa, en su propio impulso a la especialización, una lógica de racionalización. Sin embargo, para defenderse a sí mismo de la escisión que lo ha producido en cuanto tal, es decir de una consiguiente fragmentación que lo destruiría desde adentro, está obligado a extraer de las fuerzas todavía irracionales a las que combate un haz de fuerzas irracionales "buenas", y a aferrarse a ellas, dando así vida a una lucha que opone la racionalidad de lo irracional a la irracionalidad de la antigua razón:

Porque las revoluciones son rebelión del mal contra el mal, rebelión de lo irracional contra lo racional –bajo la máscara de una razón desencadenada– contra instituciones racionales que, para preservar su propia existencia, apelan con altanería a la irracionalidad del valor sentimental a ellas inmanente; las revoluciones son la lucha entre irrealidad y realidad, entre violencia y violencia, y deben sobrevivir cuando el desencadenamiento de lo ultrarracional ha provocado el desencadenamiento de lo irracional, cuando el desmembramiento del sistema de valores ha llegado a la última unidad individual y todo lo irracional irrumpe ahora que el individuo, solo y autónomo, se ha alejado de todo valor.<sup>84</sup>

En esta inevitable perversión de las revoluciones, según la imagen clásica de la serpiente que se devora a sí misma, los expulsados, destinados a

79 H. Broch, *Die Schlafwandler*, comprendido en *Das dichterische Werk* de la edición Suhrkamp. Cito de la trad. it.: Turín, 1960 (2), p. 340.

80 Para el influjo de Weber sobre Broch, véase la Introducción de W. Roth en el volumen IX de las obras de la ed. Rhein, pp. 12-22. Más en general sobre la teoría de los valores, véase E. Kahler, "Werttheorie und Erkenntnistheorie bei H. Broch", en H. Broch, *Perspektiven der Forschung*, op. cit., pp. 353-363.

81 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., p. 465.

82 H. Broch, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes "Revolution"*, op. cit., pp. 258-259.

83 H. Broch, *Die Schlafwandler*, op. cit., p. 663.

84 *Ibid.*, pp. 663-664.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



que todavía te sigas sintiendo obligado a distinguir el derecho mayor del menor, la justicia se tornará indivisible, vulnerable la comunidad en cada individuo, protegido el derecho del individuo en el de la comunidad".<sup>114</sup> Ilimitada será su libertad, porque "el reino del conocimiento, en el cual florecerá tu Estado, el reino de la verdadera realidad, no será un reino de las masas populares, no, ni siquiera un reino de los pueblos, sino un reino de la comunidad humana, sostenido por el hombre que se halla en el saber, sostenido por su alma individual, por su dignidad y su libertad, sostenido por su divina semejanza".<sup>115</sup> A la teología política del Estado de derecho hace eco "la imagen y semejanza" del Estado de justicia. Es el "polo positivo" a que hará referencia el *Kondensat*. Pero, como en él, también aquí con un rostro que no se parece a ningún rostro, con el rostro, más precisamente, de la ausencia de rostro. Tal es, y sólo puede ser, aquella "imagen y semejanza": una semejanza *sin* imagen. Por eso, Virgilio cede ante el emperador, ante la superioridad de su lógica y ante el pensamiento de su derecho. La restitución de la *Eneida* a Augusto —¿no era ése su poema?— no señala ninguna conciliación entre los dos interlocutores, sino la divergencia definitiva de los dos ámbitos discursivos: la restitución, justamente, del poder al único lenguaje, negativo, que puede representarlo;<sup>116</sup> la sustracción del "polo positivo" a cualquier representabilidad. Si "no es posible eliminar de la tierra la violencia" y "la lucha por el poder enfrenta a los hombres, en todas partes donde viven juntos",<sup>117</sup> entonces "el astro vagará sobre la quieta tierra que reposa, no sobre los estados",<sup>118</sup> porque "la libertad está con nosotros; el Estado es ridículo y terreno".<sup>119</sup>

Esta imposible conjugación de ética y política, y no por cierto su realización, es el único mensaje que Broch consigna al *Vergil*. Él debe ser asumido en toda su radicalidad, fuera de toda "rehabilitación" constructiva. Entre ética y política descende un abismo que ninguna teoría de la historia puede curar, porque es continuamente recreado justamente por la historia, y menos aun aquella nuevamente propuesta, cada vez con mayores contradicciones y con menor convicción en los ultimísimos ensayos narrativos. No es casual que el *Vergil* se cierre con la negación de la

historia y de su fatal continuidad, cuando el protagonista moribundo entrevé que

[...] todo [...] de golpe en profundidad simultánea, se hizo de golpe perceptible: vuelto hacia la infinitud, que antes dejara tras de sí, vio a través de ella la inmensidad del aquí y ahora, miró atrás y adelante al mismo tiempo, y el zumbido del pasado, hundiéndose en lo invisible sin recuerdo, ascendió al presente, se convirtió en fluida simultaneidad en la que descansa lo eterno, primigenia imagen la de todas las imágenes. Entonces se estremeció y grande fue este escalofrío, tan definitivo que casi era bondadoso, pues el anillo del tiempo se había cerrado y el fin fue el comienzo. Se había hundido la imagen, desaparecidas las imágenes, sólo seguía el rumor, conservándolas invisiblemente.<sup>120</sup>

#### 4. LA TELA DE GOYA

1. El viaje impolítico de Broch parece haber alcanzado su propia meta en el final del *Vergil*. En él, aquella proyectualidad ético-política, todavía flexionada afirmativamente en clave de filosofía de la historia en los escritos juveniles (y continuamente resurgida de sus propias cenizas también en los últimos escritos norteamericanos), aparece finalmente desventrada desde adentro, y como vaciada por una *fuerza de negación* que empuja el "polo positivo" de lo político más allá de los márgenes de lo representable. Y sin embargo, como comprobación de una disidencia interna también nunca definitivamente suturada, esa meta señala también un límite, por así decir, insuperable. La mayor parte del libro estaba dedicada efectivamente a la transcripción de aquella irrepresentabilidad —*más allá* de las imágenes, *más allá* del lenguaje—, y lo hacía inevitablemente en forma representativa: es decir, que estaba dedicada a la búsqueda, hasta demasiado conceptualmente elaborada, de explicación de lo inexplicable, de nominación de lo innominable. El resultado que surgía de ello era una suerte de necesario compromiso formal entre una programática declaración de indefinibilidad y un esfuerzo de definición ("la humanidad", "la solidaridad", "la ayuda recíproca") destinada a constituir su negación empírica. Pero ese resultado era el dato "fallido", no la búsqueda en sí misma, inevitable y sus-

114 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 419.

115 *Ibid.*

116 Véase la interpretación puntual del acto de restitución (pero también de toda la obra de Broch), contenida en el libro de G. Schiavoni, *Hermann Broch*, Florencia, 1976, pp. 56 y ss., todavía muy útil.

117 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, op. cit., p. 387.

118 *Ibid.*, p. 411.

119 *Ibid.*, p. 416.

120 *Ibid.*, pp. 518-530.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

que desemboca en el concepto de "metamorfosis" (*Verwandlung*)<sup>146</sup> y a todas aquellas actitudes «multiplicidad, transformación, mutación» que constituyen su constelación semántica en oposición a la identidad paranoica del poder:<sup>147</sup>

Dos tipos de personas: a unos les interesa lo estable de la vida, la posición que es posible alcanzar, como esposa, director de escuela, miembro de consejo de administración, alcalde; tienen siempre la vista fija en este punto que un día se metieron en la cabeza; incluso a los demás hombres no los pueden ver si no es rodeando este punto; y no hay más que posiciones, todo lo demás que está alrededor no cuenta y lo pasan por alto sin enterarse siquiera de que existe. El otro tipo de personas quieren libertad, sobre todo libertad frente a lo establecido. Les interesa el cambio; el salto en el que lo que está en juego no son escalones, sino aberturas. No pueden resistir ninguna puerta ni ninguna ventana y su dirección es siempre hacia afuera. Saldrían corriendo de un trono del cual, en caso de que estuvieran sentados en él, ninguno del primer grupo sería capaz de levantarse ni un milímetro.<sup>148</sup>

Acaso ningún pasaje más que éste proporcione el sentido de una doble posibilidad, de un doble camino, confiado a la decisión del sujeto: una estática, conservadora, centripeta; la otra, dinámica, transformadora, centrífuga. La primera, tendiente de modo paranoico a la defensa de su propia identidad; la segunda, pronta a un ejercicio de automultiplicación y justamente de metamorfosis. La contraposición parece fijada por Canetti con tanta claridad como para condicionar su juicio mismo sobre los pensadores del pasado: "Los malos poetas borran las huellas de la transformación; los buenos las enseñan"<sup>149</sup> Entre los primeros, espera un lugar preponderante a Aristóteles, que "[e]xcluye el entusiasmo y la transformación del hombre",<sup>150</sup>

pero también, por ejemplo, a Francis Bacon, típico exponente de los espíritus cerrados (y por eso muy parecido a Aristóteles, "con quien se está midiendo continuamente").<sup>151</sup> La característica fundamental de ambos es entender al mundo como saber y al saber como una serie de cajas dentro de las cuales todo puede y debe ser ordenado: "Basta que se haya encontrado algo para que tenga que entrar allí, y en su casillero tiene que estar en silencio, como si estuviera muerto. Aristóteles es un omnívoro; le demuestra al hombre que no hay nada que no se pueda comer, basta con que sepamos meterlo en su sitio".<sup>152</sup>

A estos pensadores de la identidad y de la escisión, de la enumeración y de la exclusión, "ordenadores", Canetti opone los pensadores "iluminadores":<sup>153</sup> Heráclito y Demócrito, Bruno<sup>154</sup> y Spinoza. Ante todo, este último, como se ha observado,<sup>155</sup> con la sustitución del concepto de "poder" por el de "potencia", constituye el verdadero antecedente clásico de Canetti. Si poder remite a la imposición del límite, del final, de la prohibición, potencia llama a la fluidez, la heterogeneidad, la conexión. Si el primero es mediación, la segunda es inmediatez, imaginación, contingencia. Afirmación contra negación, exterioridad contra profundidad, cuerpo contra conciencia. El famoso aforismo de 1931 *in philosophos* termina en esta reivindicación del cuerpo como no-mediante, no en el sentido de una ontología del ser, sino en el sentido de una fenomenología de la vida:

Lo que más me repele de los filósofos es el proceso de vaciamiento que tiene lugar cuando piensan. Cuanto más frecuente y más hábil es el uso que hacen de sus palabras fundamentales, tanto menos les queda del mundo que está a su alrededor. Son como bárbaros que viven en una casa alta y espaciosa llena de maravillas. Andan por allí en mangas de camisa e, impertérritos, lo van tirando todo sistemáticamente por la ventana: sillones, cuadros, platos, animales, niños, hasta que no quedan más que habitaciones completamente vacías. A veces, al final, llegan incluso a volar puertas y ventanas. Queda en pie la casa desnuda. Se hacen la ilusión de que está mejor con esta devastación.<sup>156</sup>

146 Sobre la *Verwandlung*, D. Barnouin, "Significato e metamorfosi. Il problema della obiettività nelle scienze umane in Canetti e Levi-Strauss", en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 29-331; Y. Ishaghpour, "Verwandlung und Identität. Zu 'Masse und Macht'", en F. Aspeisberger y G. Stieg (eds.), *Elias Canetti. Blendung als Lebensform*, Königstein, 1985.

147 Es bueno, aun con los límites interiores de todo intento de inversión "afirmativa" del discurso de Canetti, el ensayo de U. Fadini, "Elias Canetti per un pensiero della metamorfosi", en *Canetti*, Roma, 1985 (*Annali dell'Istituto di Lingue e Letterature Germaniche di Parma*), al cuidado de M. E. D'Agostini, pp. 143-164.

148 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 79.

149 *Ibid.*, p. 71.

150 *Ibid.*, p. 44.

151 *Ibid.*, p. 52.

152 *Ibid.*, p. 44.

153 *Ibid.*, p. 233.

154 En una perspectiva similar, véanse los dos ensayos sobre Bruno de B. de Giovanni, "Lo spazio della vita fra G. Bruno e T. Campanella", en *il Centauro*, N° 11-12, 1984, pp. 3-32; y "L'infinito di Bruno", en *il Centauro*, N° 16, 1986, pp. 3-21.

155 Véase U. Fadini, op. cit., pp. 144 y ss.

156 E. Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 151.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



Confrontando por doquier con el poder, su obstinación le ofrecía en ocasiones alguna prórroga. Pero, cuando no era suficiente o fracasaba, Kafka se ejercitaba en *desaparecer*; aquí se demuestra el aspecto utilitario de su delgadez, por la cual, como sabemos, sentía a menudo desprecio. Mediante la disminución física se sustraña poder a *sí mismo*, y de esta forma participaba menos en él; también este ascetismo estaba dirigido contra el poder.<sup>17</sup>

También aparece el machacar sobre la animalidad,<sup>18</sup> representado ante todo en aquel relato del topo que constituye la culminación del procedimiento kafkiano de despotenciación: "Gracias a este impedimento, obtenía dos resultados: escapaba de quienes lo amenazaban en cuanto se volvía demasiado insignificante para ellos y, al mismo tiempo, se liberaba de todos los execrables medios de que se sirve la violencia: los animalitos en que se transformaba Kafka preferentemente eran del todo inocuos".<sup>19</sup> En esta sustracción al cuerpo, en este deslizamiento hacia el vacío corporal, Kafka experimenta acaso la única metamorfosis no acrecentadora, la única transformación no sometida al retorno de la "forma". No por casualidad, ella no remite a ninguna acción, ni siquiera a aquella "intransitiva" de la fuga de la acción en cuanto siempre, sin embargo, acción de fuga. Kafka lo dice "en una anotación que podría ser extraída de un texto taoísta (en el cual) él mismo resumió el significado que para él tenía 'lo pequeño': 'Dos posibilidades: volverse infinitamente pequeño o bien serlo. La segunda es perfección, es decir inactividad, la primera comienzo, es decir acción'.<sup>20</sup>

La otra figura que en la escena canettiana "narra" la pasividad de la potencia es la que responde al nombre de Sonne: palabra "sacrosanta [...] resplandeciente, abrasadora, alada, algo que era origen y—según se seguía pensando entonces—fin de toda vida",<sup>21</sup> en torno de la cual se dispone en abanico el mundo entero de *El juego de ojos*. Figura justamente estelar, misteriosa y clara a la vez, donde la representación canettiana parece encontrar una

cima de su propia intensidad connotativa y a la vez disiparse en cuanto tal, romperse en un efecto de duplicación constituido por la intersección de otras dos figuras irreductibles a la anterior, y sin embargo misteriosamente especulares a ella. La primera es la de Karl Kraus. Él es Kraus: "Era una copia, no un doble. Pues cuando se ponía de pie, o cuando caminaba, no tenía nada en común con Karl Kraus, mas cuando estaba sentado, cuando leía el periódico, tanto se parecía a él que eran intercambiables".<sup>22</sup> Es Kraus, pero un Kraus mirado desde su reverso, desde el punto de vista de que no se parece para nada a Kraus, y que aun está situado exactamente en el punto de vista contrario: "Era un rostro muy serio y —cosa que jamás había visto yo en Karl Kraus— no estaba en movimiento";<sup>23</sup> "como si fuera Karl Kraus, pero tal como jamás había visto yo a éste: en silencio".<sup>24</sup> En definitiva, Sonne es esa parte de Kraus que Kraus no sabe que es, que niega continuamente su presencia, más todavía, su *palabra*. Sonne es la parte no escuchada de Kraus. Su *silencio*. Un silencio innominado, todavía sin nombre, que arranca finalmente a Canetti de la tiranía de la palabra que hasta ahora lo ha cubierto:

El hecho de que no tuviera un nombre me venía bien, pues, tan pronto como yo hubiese conocido su nombre, él habría dejado de ser Karl Kraus. Y entonces habría concluido el proceso de transformación del gran hombre, tan ardientemente deseada por mí. No descubrí hasta más tarde que, en el transcurso de aquella relación muda, algo dentro de mí se dividió. Las energías de la veneración se fueron desasiendo poco a poco de Karl Kraus y orientándose hacia su copia muda. Era una mudanza radical de mi economía psíquica, en la cual la veneración había desempeñado siempre un papel central. La circunstancia de que ese cambio aconteciese en silencio realizaba su importancia.<sup>25</sup>

3. Decíamos que Kraus no es la única figura que, desde su propia alteridad, se superpone a Sonne. La negación de Kraus —de lo que Kraus a su vez niega— no agota la "tarea" de Sonne. Él lleva, ya no en la imagen, sino en la voz, otro nombre: el de Musil. Pero cuidado: también aquí se trata

17 E. Canetti, *El otro proceso de Kafka*, op. cit., p. 152.

18 O aun sobre la madera, como le escribe siempre Kafka a Felice: véase *Briefe an Felice*, op. cit., pp. 302-303: "De estas ideas o de estos deseos me ocupo cuando estoy en la cama insomne. Ser un pedazo de madera grosera, apuntado por la cocinera contra el propio cuerpo, que desde el flanco (es decir a la altura de mi flanco) de esta madera rígida, sacando el cuchillo con ambas manos corta energicamente astillas para encender el fuego".

19 E. Canetti, *Das Gewissen der Worte*, op. cit., p. 298.

20 *Ibid.*, pp. 292-293.

21 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 230.

22 *Ibid.*, p. 131.

23 *Ibid.*, p. 129.

24 *Ibid.*, p. 130.

25 *Ibid.*, p. 132. Véase también la impresión como siempre iluminadora de Veza Canetti, *ibid.*, pp. 199-200: "La primera vez que lo vió, en una reunión en casa del pintor Merkel, me dijo: 'No se parece a Karl Kraus, ¿cómo puedes decir eso? La mímica de Karl Kraus, ¡eso es lo que parece!'. Se refería, al hablar así, al aspecto ascético y enflaquecido de su rostro, y se refería, también, a su silencio".

de una identificación *al revés*: el silencio de Kraus, en Sonne, es la *palabra* de Musil:

Pasó algún tiempo antes de que yo llegase a captar la conexión que allí se daba: el doctor Sonne *hablaba* tal como Musil *escribía*. No es que él escribiese, en su casa, cosas para sí mismo, cosas que por alguna razón no quería publicar, y que luego, en sus conversaciones, echase mano de aquello que ya estaba allí configurado y pensado. El Dr. Sonne *no* escribía para sí en su casa; lo que decía brotaba mientras lo estaba diciendo. Pero brotaba con aquella misma transparencia perfecta que Musil sólo conseguía al escribir. Lo que yo, un verdadero privilegiado, oía día tras día eran capítulos de otro *El hombre sin atributos*, capítulos que no llegaron a oídos de nadie más. Pues, aunque él hablaba también a otras personas –no a diario, pero sí de vez en cuando–, lo que entonces decía eran *otros* capítulos.<sup>26</sup>

Veremos de inmediato cuáles eran esos otros capítulos, y qué parte siguieran del *Hombre sin atributos*. Pero quiero subrayar rápidamente la relación simétricamente cruzada tendida por Canetti entre Kraus y Musil dentro de la "máscara" de Sonne. Sabemos qué rechazaba Canetti de la palabra de Kraus en el silencio de Sonne:<sup>27</sup> la pretensión de traducir en la lengua la totalidad del valor sobre cuya base se pudiera juzgar y condenar; el fundamento ético-discursivo, apoyado a su vez en la homología entre naturaleza y lenguaje, que transmitía a aquella palabra el sentido de una ley a defender e imponer; la velocidad y la potencia con que la condena encerrada en aquellos bloques de frases alineadas y unidas como en una insuperable muralla se hacía de inmediato ejecución. Y bien, también en la palabra de Sonne, Canetti rechaza algo de Musil: precisamente aquella actitud "natural, o digamos tradicional, frente a la supervivencia";<sup>28</sup> que le había reprochado, aunque en los términos de una explícita y casi estupefacta admiración; aquel ser suyo "un hombre en estado sólido", siempre pronto a trazar confines, a desconfiar "de las mezcolanzas y de las confraterniza-

ciones, de las exuberancias y de las exaltaciones";<sup>29</sup> aquel sustraerse suyo a "los contactos indeseados" y aquel suyo "permanecer dueño y señor de su cuerpo";<sup>30</sup> aquel lograr finalmente reconducir todos los eventos exteriores al designio proyectado con cuidado, y milagrosamente llevado a cabo, a la "plenitud" artística del propio "yo";<sup>31</sup>

Musil estaba preso de su empresa; cierto es que disponía de toda libertad de pensamiento, pero también se sentía subordinado a una meta. Fuera cual fuera lo que le aconteciese, Musil jamás renunciaba a ello, tenía un cuerpo, que admitía, y a través de él permanecía apegado al mundo. Observaba el juego de quienes se arrogaban el derecho de escribir –aunque él mismo escribía– y calaba su nulidad, que condenaba. Reconocía la disciplina, en especial la de la ciencia, pero tampoco renunciaba a otras formas de disciplina.<sup>32</sup>

Estamos exactamente en las antipodas del mundo de Sonne: "Sonne, en cambio, no tenía ningún deseo [...]. No abrigaba propósitos personales, no hacía la competencia a nadie".<sup>33</sup> Es ésta la característica que fascina a Canetti desde que lo sorprende por primera vez en el Café Museum enteramente *oculto* por su periódico: la absoluta *impersonalidad*: "En primer término, la ausencia de todo elemento personal. De sí mismo no hablaba jamás. Nunca decía nada en primera persona. Desde luego, al hablar, se dirigía a uno, pero tampoco lo hacía directamente casi nunca. Todo era dicho en tercera persona y, con ello, quedaba distanciado".<sup>34</sup> Sonne no consigue pronunciar el pronombre "yo". Un rechazo –un desposeerse– que envuelve no sólo a la voluntad, a la racionalidad convertida en objetivo, a la dimensión de la expansión y del proyecto de sí mismo, sino al cuerpo mismo: contraído –con Kafka–, disminuido al extremo de liberar puro pensamiento, *pensamiento de pensamiento*:

Yo no sabía nada sobre él. Sonne consistía en las frases que decía, y hasta tal punto estaba contenido en ellas que uno hubiera retrocedido asustado si hubiera encontrado algo suyo además de las palabras. De él no se comentaba nada, como ocurría con las demás personas, ni una enfer-

26 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., pp. 155-156.

27 Sobre Canetti y Kraus, además del ensayo de Zagari ya citado, véanse B. Cetti Marinovi, "Giudizio e citazione: Elias Canetti alla scuola di Karl Kraus", en *Nuovi argomenti*, N° 40, 41 y 42, 1974, pp. 384-399; W. Kraft, "Canetti pour et contre Karl Kraus", en *Aesthica*, 1980, N° 11, pp. 81-88; M. Schneider, "Augen – und Ohrenzeuge des Todes. Elias Canetti und Karl Kraus", *ibid.*, pp. 89-101.

28 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 188.

29 *Ibid.*, p. 188.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 163.

32 *Ibid.*, pp. 163-164.

33 *Ibid.*, p. 152.

medad, ni una queja. Sonne era pensamiento, y lo era en tal grado que era lo único que se advertía en él.<sup>34</sup>

Nada se podía advertir en él porque en última instancia aquel "él" ya no existía, se adhería tan perfectamente al otro de sí mismo como para hacerse absorber plenamente por él, como para darse vuelta como un guante en la desnuda objetividad: "Daba la impresión de ser el más objetivo de todos los hombres, pero no porque para él fuesen importantes los objetos, sino porque no deseaba nada para sí mismo".<sup>35</sup>

En Sonne, el no querer nada para sí mismo —o más precisamente, el no querer nada, el querer ser nada— equivale a donarse a los otros, a vivir sus vidas, no abandonando el mundo, pero anulándose en él:

Sonne había abandonado —yo desconocía la razón— su actividad dentro del mundo, había renunciado a hacer esfuerzos en favor de él. Pero permanecía dentro del mundo, mediante sus pensamientos estaba ligado íntimamente a cada uno de los fenómenos del mundo. Las manos de Sonne estaban caídas, pero él no le volvía la espalda al mundo; su pasión por éste era perceptible incluso en la bien ponderada justicia de lo que decía. Mi impresión era que, si no hacía nada, era porque no quería ser injusto con nadie.<sup>36</sup>

Una vez más, vuelve el tema impolítico de la no-acción. Mejor dicho: de una acción no activa, "potencial", detenida en su propia "potencia", inhabilitada para descargarse en actividad, para volverse "acto". De una acción tanto más "decidida", tanto más responsable —y atento, tenso, vigilante es el pensamiento que la propone—, cuanto más privada de efectos impositivo-apropiativos. Una acción *no-apetitiva*. El pensamiento corre inmediatamente a la *Ekstatische Sozietät*, al *anderer Zustand* de la tercera sección ("Hacia el reino milenarista") de *El hombre sin atributos*. Son éstos los capítulos a que antes aludíamos, donde Sonne, sin embargo, o acaso justamente en razón de la distancia respecto de Musil, ahora parece "hablar":

[Es necesario quedarse quietitos —le decía una voz. No des lugar a ningún deseo, tampoco al de hacer preguntas. Es necesario despojarse también de la astucia con que se atienden los propios negocios. Privar al

34 E. Canetti, *El juego de ojos*, op. cit., p. 160.

35 *Ibid.*, p. 164.

36 *Ibid.*, pp. 164-165.

propio espíritu de todos los instrumentos e impedirles que sirvan de instrumentos. Es necesario quitarse el saber y el querer, liberarse de la realidad y del deseo de dirigirse a ella. Concentrarse en sí mismo, hasta que mente, corazón y miembros sean todos un silencio. Si se alcanza así la suprema abnegación, entonces finalmente el afuera y el adentro se tocan, como si la cuña que dividía al mundo hubiera saltado lejos..."<sup>37</sup>

## 2. POTENCIA PASIVA

1. El llamado a la *Gelassenheit* [serenidad] contenido en el pasaje de Musil constituye el fondo de significado dentro del cual deben ubicarse —y recíprocamente conectarse— todos los elementos que el análisis ha liberado hasta ahora. Desde Musil —este Musil en derrotero vertical hacia el "Reino Milenarista"— hasta el Sol mudo y absorto de Canetti, desde el "topo"-Kafka al Broch-Virgilio, el tema que caracteriza, y a su modo unifica, todo este pensamiento *ohne Eigenschaft* es seguramente el de la crítica al *proprium*.<sup>38</sup> Lo que no es propio —lo que no se puede apropiarse, apetecer, devorar— no puede penetrar en el lenguaje, en los lenguajes del mundo, pero, justamente por eso, constituye el punto de refracción desde el cual ellos pueden ser interrogados radicalmente. De esa radical interrogación, la proyectada destrucción de la *Eneida* por parte del Virgilio brochiano —y después su restitución a Augusto, como signo de la absoluta indeclinabilidad positiva aun de este proyecto—, es la más explícita traducción. Pero ella resuena de igual modo, y acaso todavía más sordamente, en los largos "vacíos de aire" de los *Diarios* kafkianos, en los agudos silencios de Sonne, en la imposible *coniunctio* de Ulrich y Agathe. Esa conjunción, si hubiera sido realizada, "puesta en acto", habría significado la negación de aquella potencia pasiva que parece arrancar por breves y resplandecientes instantes estáticos el destino de los personajes a la imagen de su "persona"; la *persona* siempre puede ser conducida a imagen, a representación. Habría signifi-

37 Sobre este Musil —el pasaje de *Der Mann ohne Eigenschaft* está en p. 1085 de la traducción italiana de A. Rho, Turín, 1962, vol. II [trad. esp.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1970]—, véanse E. Casrucci, "Ekstatische Sozietät", ahora en *La forma e la decisione*, op. cit., pp. 131-161, y M. Cassiari, *Dallo Scheinof*, Milán, 1980, pp. 88-97.

38 Sobre el tema del *proprium* una importante referencia interpretativa, que he utilizado también en algunos pasajes de la introducción, está constituida por el reciente ensayo de E. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Turín, 1987.

género de la hermenéutica. La primera cuestión se refiere a la caracterización matematizante<sup>53</sup> —*ordine geometrico demonstrata*— de la ética weiliana, y en general la tendencia de su léxico conceptual a la racionalización, y también a la abstracción:

Pero como el orden del mundo en Dios es una Persona divina, que se puede llamar Verbo o Alma del mundo, así en nosotros, hermanos menores, la necesidad es relación, es decir pensamiento en acto. "Los ojos del alma", dice Spinoza, "son las demostraciones mismas". No está en nuestras posibilidades modificar la suma de los cuadrados de los lados en el triángulo rectángulo, pero no hay suma si el espíritu no la opera conociendo la demostración.<sup>54</sup>

Y desde este punto de vista, el matematismo de Spinoza, entendido como ciencia que privilegia las relaciones *no representables* a nivel sensitivo-imaginativo, empuja a Weil en dirección gnóstica.<sup>55</sup> Entonces dice que la matemática "procede desde analogías absolutamente no representables".<sup>56</sup>

53 Weil llega a plantear la hipótesis de la ausencia de álgebra entre los griegos hasta Diófanto como causada por una interdicción de la utilización con fines mundanos de una ciencia "divina". Véase S. Weil, *Sur la science*, París, 1966; trad. it.: Turin, 1971, p. 187: "Creo que la explicación puede ser hallada solamente en una prohibición de naturaleza filosófico-religiosa. Los juegos de este tipo debían parecerles impíos. Porque las matemáticas eran para ellos no un ejercicio de la mente, sino una clave de la naturaleza, clave buscada no en vista del poderío técnico sobre la naturaleza, sino con la finalidad de establecer una identidad de estructura entre el espíritu humano y el universo. Algo expresado por la frase 'Dios es siempre geométrico'. Las matemáticas, a los ojos de los pitagóricos (y de Platón) eran una condición de la más alta virtud (y mantenidas entonces en secreto)".

54 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, París, 1951; trad. it.: *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milán, 1974, p. 269 [trad. esp.: *Intuiciones precristianas*, Madrid, Trotta, 2004].

55 S. Weil, *Cahiers II*, op. cit., p. 198.

56 Han sostenido la tesis del gnosticismo de Weil ante todo S. Pétrement, "Sur la religion d'Alain", op. cit.; Ch. Moeller, "Simone Weil et l'incroyance des croyants", en *Littérature du 20<sup>e</sup> siècle et christianisme*, París, 1955, vol. 1, pp. 220-235; H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil*, París, 1958; P. Giniński, *Simone Weil ou la haine de soi*, París, 1978. Más en general han insistido sobre la distancia de la obra weiliana respecto del cristianismo: Danielou, "Hellenisme, judaïsme, Christianisme", en el volumen colectivo *Réponses aux questions de Simone Weil*, París, 1964, pp. 19-39, y A. Del Noce, op. cit. Por último, sobre la cuestión del gnosticismo, L. Bloch-Lidolf, "Simone Weil et le gnosticisme", en *Cahiers Simone Weil*, vi, N° 2, 1985, pp. 161-166.

Pero hay un punto en el que la relación con Spinoza es todavía más fuerte: el relativo a la cuestión de la necesidad y al nexo sinonímico que la une o, mejor dicho, la identifica, con la esfera de la libertad-voluntad.<sup>57</sup> Son bien conocidos los pasajes de la *Ética* de Spinoza que sustraen la libertad a la contingencia del libre albedrío para aplastarla sobre la impronta racional de la necesidad.<sup>58</sup> La libertad no suprime la necesidad de la acción sino que, por el contrario, la presupone. Para Weil, entre libertad y necesidad también se instaura una relación que no es de simple oposición. Es sabido que para ella, el hombre no tiene posibilidad alguna de violar la jaula de la necesidad que, observada desde el costado de lo sobrenatural, se identifica con la obediencia a Dios. Lo que el hombre puede elegir es simplemente si da su propio consenso a esa obediencia necesaria, es decir, si la desea o no.<sup>59</sup> Desde este punto de vista, es decir desde un punto de vista objetivo, no hay desobediencia en cuanto tal: hay obediencia deseada y obediencia no deseada (que es lo que llamamos por lo común desobediencia). Pero la diferencia entre los dos tipos de obediencia tiene una importancia decisiva, en cuanto produce un descarte cualitativo en el modo mismo de entender la necesidad: si es no deseada, la necesidad sigue siendo esa necesidad mecánica que domina materialmente al mundo y si, en cambio, es deseada, aunque permanezca objetivamente como la misma, es asumida como el conjunto de las leyes relativas a la esfera de lo sobrenatural. Es precisamente este segundo género de necesidad el que tiene una función liberadora respecto del primero, es decir de la necesidad vivida como constricción: "La obediencia es la virtud suprema. Amar la necesidad. La

57 Véase al respecto A. A. Devaux, "Liberté et nécessité selon Simone Weil", en *Revue de théologie et de philosophie*, N° 1, 1976, pp. 1-11. Aprovecho la ocasión para agradecer a André Devaux por haberme permitido la consulta de importantes materiales bibliográficos.

58 Sobre la ruptura entre libertad y libre albedrío, recuérdense también las *Epístolas* LVII y LVIII, pp. 262-268 de la ed. Gebhardt, vol. IV, Heidelberg, 1924-1925.

59 El concepto ya había sido fijado casi literalmente en el *Spinoza* de Alain (París, 1949, pp. 147-148): "En résumé, ce que les ignorants font par peur, obéir aux lois et veiller au salut commun, l'homme raisonnable le fait par raison. Les mêmes actes qui sont imposés aux autres par des causes extérieures, c'est-à-dire par la crainte ou par l'espoir, sont, chez l'homme raisonnable, le résultat de sa nature. Les autres, en tant qu'ils font ces actes, pâtissent; lui, en tant qu'il les fait, il agit". [En resumen, aquello que los ignorantes hacen por miedo —obedecer a las leyes y procurar la salvación común—, el hombre razonable lo hace por razón. Los mismos actos que son impuestos a los demás por causas exteriores, es decir, por el temor o por la esperanza, en el hombre razonable son el resultado de su naturaleza. Los otros, en tanto hacen estos actos, padecen; él, en tanto los hace, actúa.]

necesidad y el dharma son una sola cosa. El dharma es la necesidad amada. La necesidad es, respecto del individuo, lo que en él hay de más bajo –constricción, fuerza, ‘una dura necesidad’– la necesidad universal libre de ella. Considerar el dharma no como deber, sino como necesidad, es elevarse por encima de todo.”<sup>60</sup>

Entonces, la necesidad libre de sí misma, de una forma aparentemente inferior de sí misma. La libertad es por lo tanto algo que se abre en la diferencia de la necesidad consigo misma. Pero, si se quiere que esta diferencia pueda hacerse perceptible, es necesaria una condición subjetiva que se refiere a la voluntad y, más precisamente, a su estratificación. En la realidad, el hombre experimenta siempre la necesidad como un obstáculo o una oportunidad para satisfacer su propio deseo: desde este ángulo, su determinación siempre está mezclada a un ejercicio de voluntad. Ahora bien; para arribar a una interpretación objetiva de la necesidad, es necesario liberarla del fondo material en que parece arraigada y entenderla como un conjunto puramente ideal de condiciones interrelacionadas: exactamente el objeto de esa ciencia de la realidad, de toda la realidad, que hemos visto es la matemática.<sup>61</sup>

60 S. Weil, *Cahiers I*, op. cit., p. 333.

61 Como ya había sido indicado claramente por L. Brunschwig en *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923, pp. 202-203, por citar el otro gran ensayo spinoziano que Weil tenía en sus manos, además del ensayo de Alain: “C’est en lui qu’il importe d’écarter de notre esprit toute vue subjective et tout parti pris sur la nature et la fonction de la mathématique [...] La contemplation de la matière en tant que matière, érigée par Aristotele en intuition de l’être en tant qu’être, ne sert qu’à baptiser le problème à résoudre; la solution effective consiste à prendre cette matière d’apparence opaque et inaccessible dans un réseau de rapports transparents pour l’esprit, dans le système des idées. Ce système de rapports est, en lui-même, la mathématique: il ne correspond à aucune substance puisqu’il n’est rien de corporel, mais il descend dans le monde des corps et des substances, de sorte qu’aujourd’hui comme au temps de Platon celles-là seules de nos connaissances positives peuvent prétendre pleinement et sans équivoque au nom de science dont les résultats approchent de l’intelligibilité intérieure et de la rigoureuse précision des rapports mathématiques”. [Es aquí donde importa apartar de nuestra mente toda consideración subjetiva y todo prejuicio sobre la naturaleza y la función de la matemática [...]. La contemplación de la materia en tanto materia, erigida por Aristóteles en intuición del ser en tanto ser, no sirve más que para bautizar el problema que debemos resolver; la solución efectiva consiste en tomar esta materia de apariencia opaca e inaccesible en una red de relaciones transparentes para el espíritu, en el sistema de las ideas. Este sistema de relaciones es en sí mismo la matemática: no corresponde a ninguna sustancia, puesto que no es nada corporal, pero desciende en el mundo de los cuerpos y de las sustancias, de manera que hoy como en los tiempos de Platón, de nuestros conocimientos positivos, sólo aquellos cuyos resultados se aproximan a la

Naturalmente, en la necesidad pensada “matemáticamente”, es decir en la única forma rigurosa, el hombre no tiene presencia posterior alguna a la propia de la operación a través de la cual la piensa. Y aun, la absoluta impersonalidad del pensamiento que la piensa es la condición de que tal necesidad pueda ser pensada: su progresivo abismarse en el infinito mar de la realidad: “Hay una analogía entre la fidelidad del triángulo rectángulo a la relación que le interdicta salir del círculo del cual su hipotenusa es el diámetro y la fidelidad de un hombre que, por ejemplo, se abstiene de conquistar poder o dinero al precio de un fraude.”<sup>62</sup>

2. Aquí, evidentemente, la ligazón spinoziana de necesidad-libertad –libre necesidad y necesidad que libera– nos lleva a la semántica de la “decreación”.<sup>63</sup> Es un tema surgido a través de la mediación de Isaac Luria y de Haim Vital, de matriz spinoziana (llegado a Spinoza por intermedio de Herrera), pero de un spinozismo que, al delinarse cada vez más en el sentido de una negación de la voluntad, aleja definitivamente de Alain a Weil, acercándola, a lo sumo, al maestro de Alain, Jules Lagneau (también spinoziano, pero de modo distinto al de Alain).<sup>64</sup> Los estudiosos

inteligibilidad interior y a la rigurosa precisión de las relaciones matemáticas pueden pretender plenamente y sin equívocos al nombre de ciencia.]

62 S. Weil, *Limitations pré-chrétiennes*, op. cit., p. 272.

63 Véanse, en el tema, M. Vetti, op. cit., pp. 19-23, que, además de las referencias a Luria y a Vital (extraídas de los trabajos sobre la mística hebrea y sobre la Kabbala de Scholem), también hace una doble alusión a Schelling (*Werke*, VII, Stuttgart, 1860, p. 429) y a Hamman (*Sämtliche Werke*, II, Viena, 1950, p. 171); R. Kühn, “La décréation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire”, en *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, LXV, N° 1, 1985, pp. 45-52.

64 Véase J. Lagneau, “Quelques notes sur Spinoza”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, III, 1895, pp. 375-416. A. Canizès, en *Jules Lagneau: Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu’à la fin du XIXe siècle*, Strasbourg, 1965, vol. 1, p. 382, testimonia que Alain consideraba a Lagneau como “le spécialiste le plus profond” de Spinoza. Pero esto no borra el juicio expresado en Jules Lagneau (cito de la ed. Gallimard, Paris, 1960, de los *Propos* de Alain, p. 759), donde vemos que “L’Éthique était son autre livre, et notre autre livre. Non qu’il se fût à Spinoza comme à Platon. Au contraire il lisait cet autre Livre de Sagesse avec précaution, avec défiance. Comme il croyait sans doute, quoiqu’il ne l’ait jamais dit que je sache, que c’est Platon qui a raison contre Aristotele, de même et explicitement et amplement il montrait que c’est Descartes qui a raison au fond contre Spinoza”. [La Ética era su otro libro, y nuestro otro libro. No porque confiara en Spinoza como en Platón. Al contrario, leía este Libro de Sabiduría con precaución, con desconfianza. Así como creía, sin duda, a pesar de que nunca lo haya dicho –que yo sepa– que Platón tiene razón contra Aristóteles,



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



modo sólo podía caer más abajo, no ascender ya más. Ahora esta piedad que entra en él a través de los ojos y le quita las fuerzas; no es así que llega la luz.<sup>97</sup>

### 3. "…NO HAY OTRA FUERZA QUE LA FUERZA"

1. Para la interpretación en conjunto de la obra de Simone Weil, no es una circunstancia sin influencia que los pasajes recién citados pertenezcan cronológica y semánticamente a su última producción. Por lo menos, esa circunstancia plantea un interrogante muy marcado sobre un lugar común de la tradición interpretativa: el que dice que el interés originario de Weil por la política se habría debilitado en el curso del tiempo hasta desaparecer en favor de un campo explorador (o una verdadera vocación), al que se suele definir como "místico".<sup>98</sup> Ahora bien: si prescindimos de las diversas y opuestas valoraciones –negativa en el primer caso, positiva en el segundo– que la crítica marxista por un lado y la católica por el otro han dado de tal hecho, queda en pie el mismo modelo hermenéutico: es decir, como aseguráramos antes, la individualización de un tránsito, si no de un salto, de parte de Weil, desde una actitud de aceptación "realista" de lo político a un registro cada vez más acentuadamente "irrealista", "idealista" y hasta "místico".

Este esquema se apoya por otro lado en una definición absolutamente inadecuada de lo "místico", y me parece que él debe ser discutido de nuevo a fondo: y no porque en el itinerario intelectual weiliano no haya habido evolución, y aun ruptura. Y tampoco porque tal ruptura no desencadene consecuencias conspicuas en el plano del léxico conceptual, sino porque estas consecuencias se presentan con caracteres especularmente opuestos a los antes prefigurados. El lenguaje político weiliano, al avanzar el tiempo,

no solamente dentro de la primera fase, sino también con el tránsito a la segunda fase (la "mística"), no se vuelve cada vez menos realista, sino más realista, por usar una categoría de la tradición filosófico-política europea acaso no del todo apropiada para la ocasión. Naturalmente, algo cambia, y de modo totalmente evidente, pero por cierto no en cuanto al interés por la política, vivísimo hasta los últimos meses previos a su muerte. Y tampoco al corte analítico que, a lo sumo, como decíamos, se hace más seco, áspero, deliberadamente "maquiaveliano",<sup>99</sup> como lo demuestran varios textos de la década de 1940 y, antes que todos, el justamente famoso sobre la *Itáda*.<sup>100</sup> En cambio, se altera el punto de refracción desde donde su reflexión hace pie, situado ya no en el interior de lo político, desde adentro, sino en su exterior. Ahora se destaca que no solamente este desplazamiento no determina resultados diríamos "recesivos", de debilitamiento en el plano conceptual y semántico, sino que, por el contrario implica, justamente por el desdoblamiento producido, un refuerzo, una intensificación de la mirada sobre un objeto ya exterior y, por eso mismo, mejor focalizado.

Por otro lado, si no fuera así, si la decisión "impolítica" de Weil provocara un fuera de foco, y no un esclarecimiento del objeto político, nos

99 Cito por ejemplo, de *Méditation sur un cadavre* (variantes) de 1937, ahora en S. Weil, *Œuvres historiques et politiques*, París, 1960, p. 405: "On peut comprendre ainsi que ce gouvernement de juin 1936, dirigé par l'homme le plus intelligent de notre personnel politique, ait commis non seulement, comme il était inévitable, beaucoup de fautes, mais certaines fautes si grossières. Une intelligence ne peut être tout à fait vigoureuse sans un peu de cynisme, et le cynisme s'allie rarement à l'esprit civique. Mussolini a lu et médité Machiavel; il l'a compris; il n'a guère fait que l'appliquer. Léon Blum ne s'est certainement pas formé sur la lecture de Machiavel, ce physicien du pouvoir politique. Une telle formation l'aurait empêché de négliger quelques maximes lumineuses qui sont à l'exercice du pouvoir ce qu'est le sifflet au chant". [Podemos comprender así que este gobierno de junio de 1936, dirigido por el hombre más inteligente de nuestro personal político, haya cometido no sólo muchas faltas –lo que era inevitable– sino también ciertas faltas muy groseras. Una inteligencia no puede ser completamente vigorosa sin un poco de cinismo, y el cinismo difícilmente hace alianzas con el espíritu cívico. Mussolini leyó y meditó a Maquiavelo; lo comprendió; no hizo más que aplicarlo. Por cierto, Léon Blum no se formó con la lectura de Maquiavelo, ese físico del poder político. Tal formación le habría impedido pasar por alto algunas máximas luminosas que son al ejercicio del poder lo que el siflo es al canto.] Sobre el Maquiavelo de Weil, véase A. Mansau, "Simone Weil devant Machiavel", en *Machiaveli attuale – Machiaveli attenti*, al cuidado de G. Barthoulli, Ravenna, 1982, pp. 131-137.

100 S. Weil, "L'Utile, ou le poème de la force", inicialmente en *Cahiers du Sud*, N° 230 y 231, 1940-1941.

97 S. Weil, *Cahiers n. op. cit.*, pp. 282-283.

98 En esta línea sustancialmente desvalorizadora se ubica el más importante (en el plano documental) Ph. Dujardin, *Simone Weil: idéologie et politique*, París, 1973. Más equilibrados, en cambio, R. Chenavier, "Réflexions Simone Weil", en *Les Temps Modernes*, xxxix, N° 440, 1983, pp. 1677-1714, y G. Kahn, "L'évolution politique de Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, viii, N° 1, 1984, pp. 6-21. Muy útiles, además, para la reconstrucción del contexto político-cultural, los trabajos de D. Canciani, "Simone Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta", en *AA. VV.*, *Simone Weil. La passione della verità*, Brescia, 1984, pp. 74-111, y *Simone Weil prima di Simone Weil*, Padova, 1983.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

nes mandan y quienes son mandados. Pero –y aquí la contradicción se enrosca sobre sí misma– esto sería posible solamente si no se considera ese carácter “activo” de la potencia al que se dirige críticamente toda la tradición de la *potentia passiva*:

Pero los hombres son seres esencialmente activos, y poseen una facultad de autodeterminación de la que nunca pueden abdicar, aunque lo deseen, sino el día en que, al morir, recaen en el estado de materia inerte; de modo que cada victoria sobre los hombres encierra en sí misma el germen de una posible derrota, a menos que avancen hasta el exterminio. Pero el exterminio suprime el poder suprimiendo su objeto. Así, en la esencia misma del poder hay una contradicción fundamental que, para ser precisos, en todo caso le impide existir.<sup>116</sup>

Llevado a la superficie por la meditación analítica de la autora emerge entonces la característica más sorprendente de la potencia: su imposibilidad de existir o, en términos más precisos, su *inexistencia* “real”, su pertenencia al mundo de la *imaginaria* que, para la spinoziana<sup>117</sup> Weil, corresponde a la esfera del no-ser. La potencia no existe en relación con la categoría de lo poseído. Es imposible poseer la potencia, constituiría en “poder”:

Justamente porque nunca hay poder, sino solamente carrera por el poder, y esta carrera no tiene fin, no tiene límite, no tiene medida, no hay siquiera límite ni medida para los esfuerzos que ella exige; quienes se le abandonan, obligados a hacer siempre más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan por hacer más que ellos, deben sacrificar no sólo la existencia de los esclavos, sino la propia y la de los seres más queridos; así, Agamenón, que inmola a su hija, revive en los capitalistas que, para conservar sus propios privilegios, aceptan con corazón ligero guerras que pueden quitarles a sus propios hijos.<sup>118</sup>

La referencia al destino de Agamenón, generalizada inmediatamente después del referido a todos los griegos, empeñados en una suerte de guerra

“sin objeto”, nos lleva ya a una órbita de discurso tan extrema que ninguna de las páginas posteriores de las “Réflexions”, y tampoco aquéllas, aparentemente constructivas, del *Cuadro teórico de una sociedad libre*,<sup>119</sup> logra balancear, tal como por otro lado resulta de la circunstancia, por cierto nada casual, pero que puede atribuirse a una imposibilidad discursivo-afirmativa, de la frustrada publicación del ensayo. El último escrito weiliano que todavía puede adscribirse de algún modo al lenguaje propiamente político se titula “Ne recommençons pas la guerre de Troie”. Ese escrito es antecedente de la deriva “mística” que conducirá a la autora a la impolítica “política de la ascesis” de sus últimos años antes de la muerte.<sup>120</sup> En él, aquel carácter ilusorio, mítico, fantasmático, ya hallado en el fondo mismo de la potencia,

119 *Ibid.*, pp. 74 y 88.

120 Cito dos cartas de Weil que dan la medida de este tránsito. La primera, contemporánea de las “Réflexions”, probablemente escrita a fines del verano de 1934 a una discípula de Puy, ha sido conservada en la Biblioteca Nacional de París en el Fondo Simone Weil, clasificación provisional: s. 297- 1, 298: “Étant donné la situation, je suis bien décidée à ne plus prendre part à rien dans le domaine politique et social, à deux exceptions près: la lutte anticoloniale et la lutte contre ‘les exercices de défense passive’.” [Considerando la situación, estoy muy decidida a dejar de participar en cualquier cosa del ámbito político y social, excepto en dos casos: la lucha anticolonialista y la lucha contra los “ejercicios de defensa pasiva.”] El segundo fragmento, en cambio, es de fines de marzo de 1937, extraído de una carta a René Belin, también depositada en la Biblioteca Nacional, s. 57: “La ‘gauche’, réformistes comme révolutionnaires, a cru pouvoir choisir la première voie. Car, à mon avis, ce qu’on imagine (vaguement) sous le nom de révolution, ce sont des modifications portant pour une part sur des facteurs au fond secondaires aujourd’hui (la propriété...), et pour la plus large part sur de simples mots. Eh bien, je pense que de ce côté on se heurte à une impasse. Je ne crois pas que, dans la situation donnée, on puisse trouver au problème social une solution très sensiblement meilleure que celles de la bourgeoisie et de la droite, si on ne modifie pas les facteurs essentiels du problème. Il y a dix années que je pense ainsi, et c’est pourquoi je me suis volontairement tenue à l’écart de toute activité politique. La transformation de l’atmosphère morale apportée par le merveilleux élan de juin m’a donné quelque espoir en des possibilités toutes nouvelles. Mais je vois avec douleur que cet élan, bien qu’il ait desserré l’étouffement de la contrainte sociale, ne semble pas parvenir à se cristalliser en des transformations stables”. [La “izquierda”, tanto reformista como revolucionaria, creyó poder elegir la primera vía. Pues en mi opinión, lo que uno imagina (vaguamente) con el nombre de revolución, son modificaciones que, por una parte, se refieren a factores que en el fondo hoy son secundarios (la propiedad...). Y en su mayor parte, a simples palabras. Y bien, pienso que por ese lado vamos hacia un callejón sin salida. No creo que en esta situación podamos encontrar una solución para el problema social que sea mucho mejor que las que plantean la burguesía y la derecha, si no modificamos los factores esenciales del problema. Hace años que pienso de esta manera, y por eso me mantuve apartada de toda actividad política. La

116 S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale”, *op. cit.*, p. 51.

117 Aunque, naturalmente, la cuestión de la valoración de la imaginaria en Spinoza es mucho más compleja, como por ejemplo se ve claramente en el primer capítulo (sobre la profecía) del *Tratado teológico-político*.

118 S. Weil, “Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale”, *op. cit.*, pp. 52-53.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



## V

### La comunidad de la muerte

#### 1. CRÍTICA DE LO PRESUPUESTO

1. Partamos de nuevo exactamente desde el punto a que nos ha llevado finalmente la lectura de Simone Weil. La interpretación que da Georges Bataille de *L'encracinement* en un artículo publicado en 1949 en *Critique*<sup>1</sup> se articula en un doble movimiento cruzado de negación y de apropiación. Quiero decir cruzado en el sentido de que no se trata de dos procedimientos divergentes, consistentes en la negación de algo y en la apropiación de otra cosa, sino desde una misma operación: la Weil de quien Bataille se apropia, asimilándola e identificándola con su propio punto de vista, es la misma que él niega. Es parte de esa negación y viceversa: la negación, la demolición crítica es el modo lingüístico a través del cual se realiza la identificación. Por otra parte, una ambivalencia de actitud que atraviesa, y se diría que constituye la entera y breve pero intensísima historia de sus relaciones,<sup>2</sup> desde cuando, colaboradores ambos en los primeros años 1930 de la *Critique sociale* (de ello ha tratado recientemente, con comprensible pero inaceptable espíritu faccioso, Boris Souvarine),<sup>3</sup> unidos por una misma

1 G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", en *Critique*, N° 40, 1949, pp. 789-803.

2 Sobre ella, además de S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., vol. 1, pp. 422-427, véase también M. Castellana, *Mística e rivoluzione in Simone Weil*, Manduria, 1979, pp. 107-122, y S. Fraisse, "La représentation de Simone Weil dans 'Le bleu du ciel' de Georges Bataille", en *Cahiers Simone Weil*, v. N° 2, 1982, pp. 81-91.

3 En la introducción a la reimpresión mimeografiada de *La Critique Sociale*, París, 1983, pp. 7-26. En el tema, deben verse los dos artículos de J. M. Besnier, "Les intermittences de la mémoire, 'La Critique Sociale'", y J. Verdès-Leroux, "Souvarine le premier", ambos en el N° 80, 1984, de *Esprit*, respectivamente en las pp. 19-20 y 21-29.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

deja frente a él salvaje y libre-, habría allí un objeto muerto y la cosa del teólogo, a cuyo ignoto quedaría sometido, porque, en la especie de Dios, lo ignoto oscuro revelado por el éxtasis es sometido a someterme (el hecho de que un teólogo remita a cosas sucedidas el cuadro establecido significa simplemente la inutilidad del cuadro mismo; para la experiencia es solamente una presuposición que debe ser rechazada).<sup>41</sup>

La cuestión puede reconstruirse desde otro aspecto. Lo místico está limitado por el conocimiento del fin a que tiende su propia experiencia, más allá del mismo "tender", que restaura, aunque en forma negativa, la categoría del proyecto. En este sentido, lo místico es siempre un método de salvación, y no de perdición. Uno se pierde para salvarse, según la intención inevitablemente proyectual de la ascesis: "Si la ascesis es un sacrificio, lo es solamente de una parte de sí mismo que se pierde en vista de la salvación de la otra parte".<sup>42</sup> Por eso, "no imagina modo alguno de vivir fuera de la forma de un proyecto".<sup>43</sup> Ello significa que para Bataille es necesario sobrepasar la ascesis como trabajo de redención. Y con ella, también esa "atención" que para Weil constituye su vehículo esencial. Bataille admite entonces: "Es cierto que en ella me pierdo, accedo a lo 'ignoto' del ser, pero, al ser mi atención necesaria a la plenitud, el yo atento a la presencia de lo ignoto no nos pierde sino en parte y también se diferencia de él".<sup>44</sup> Pero el punto de discriminación decisiva sigue siendo el ligado al carácter "limitador" de la presuposición. Es ésta la que pide a lo místico que se cumpla en su propio fin, un fin que no es declarado, sino presupuesto al movimiento efectuado. Pero si el místico ya desde siempre sabe qué lo constituye en cuanto tal, evidentemente, no puede hacerse aquel no-saber al cual se dirige Bataille como única forma de efectiva superación de la subjetividad: "Los presupuestos dogmáticos han puesto límites indebidos a la experiencia: el que ya sabe no puede ir más allá de un horizonte conocido".<sup>45</sup>

Sabemos cómo critica radicalmente Simone Weil la noción de sujeto-persona -también lo sabía Bataille-, y también cómo, a través de aquel tipo de "experiencia interior" que para él era la atención, propone una suerte de objetivación de la subjetividad, una adhesión del sujeto a la pura necesidad de las cosas, una autoconsumación en cuanto sujeto de

voluntad. Pero justamente en cuanto sujeto de voluntad, no de conocimiento, de saber. Y bien: también en este aspecto, Bataille "cumple", transformándolo, el mensaje de Weil. Es posible romper los confines de la subjetividad (el estatuto metafísico del *subjectum*) solamente perdiéndose también en cuanto sujetos de conocimiento, invirtiendo el saber en absoluto no-saber: "La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y del sujeto, siendo como sujeto no-saber, y como objeto lo ignoto".<sup>46</sup> En este sentido, que por otro lado da razón también de una crítica del gnosticismo weiliano, Bataille enjuicia la noción weiliana de "límite", en primer lugar en relación con la relación sujeto-objeto, aunque dicha crítica parte de una posición no del todo inmune de influencias gnósticas;<sup>47</sup> y desde este punto de vista, sería interesante confrontar los gnosticismos heterodoxos de Weil y de Bataille, en alguna medida atribuibles a las dos grandes ramificaciones gnósticas de la tendencia ascética y de la libertina. La supresión del sujeto, no en la forma weiliana, ascética, de eliminación de lo superfluo, sino en aquella otra, estática, de la ruptura de su límite constitutivo, es "el único modo de no desembocar en la posesión del objeto por parte del sujeto, es decir de evitar la absurda y penosa carrera del *ipse* que quiere convertirse en el todo".<sup>48</sup>

En este pasaje emerge claramente el carácter nihilista de la subjetividad y, entonces, por contraste, la dirección rigurosamente antimihilista del discurso de Bataille. El modo de despliegue del sujeto es el de la voluntad de potencia. Permitáenos recordar que Bataille no percibió o percibió sólo parcialmente todo lo que el heideggerianismo le era afín.<sup>49</sup> Así, dicha voluntad se desarrolla de modo heideggeriano en la función representativa. El sujeto domina al objeto representándose como ente: como "cosa" o como "existente", dice Bataille:

[...] sujeto, objeto son perspectivas del ser en el momento de la inercia, el objeto considerado es la proyección del sujeto *ipse* que quiere con-

41 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 30.

42 *Ibid.*, p. 30.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 180.

45 *Ibid.*, p. 29.

46 *Ibid.*, p. 37.

47 Véase al respecto R. Dionigi, "La seduzione gnostica di Bataille", en *il Centauro*, N° 1, 1981, pp. 166-173, y M. Ciampa, "La gnosi paradossale di Georges Bataille", en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, al cuidado de J. Bisset, Nápoles, 1987, pp. 22-28.

48 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 96.

49 Véase en este sentido referencias "defensivas" en G. Bataille, *Oeuvres complètes*, op. cit., vol. IV, p. 365, y vol. V, pp. 474-475. Rápida pero muy penetrante, otra referencia respecto de la posible relación entre Bataille y Heidegger en el ya citado *Potere e sacralizzazione* de G. Marramao, p. 84.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



historia=infelicidad/fin de la historia=felicidad, diciendo: "Si no hubiera guerras y revoluciones no habría historia; no habría materia de la historia; la historia no tendría objeto. A lo sumo, existirían los anales. La paremiología lo enseña: los pueblos felices no tienen historia. La historia es la ciencia de la infelicidad de los hombres".<sup>78</sup>

Es la misma argumentación de Bataille, utilizada de manera más filosóficamente elaborada, tanto en referencia al efecto de nivelación provocado por el eventual fin de la guerra, como por lo concerniente al tránsito directo entre cumplimiento y homogeneidad que connota al hombre pos-histórico: "si se trata de un hombre nuevo, la única novedad que él expresará será la de disponer a toda la humanidad en el plano de una suerte de cumplimiento. Es fácil precisar el punto en que es propuesto este alineamiento. Se trata de una cultura indudablemente susceptible de diversificaciones pero con variaciones solamente cuantitativas, sin verdaderas distinciones cualitativas".<sup>79</sup> En este punto, Bataille sigue su propio comentario al comentario de Kojève con una frase que semánticamente va mucho más allá de sus intenciones y que, de algún modo, señala el punto de inversión de su propio razonamiento, es decir la toma de distancia, antes problemática y filtrada, después cada vez más clara, respecto del cuadro de referencias hegeliano-kojevianas,<sup>80</sup> ante todo por su tonalidad neutralmente enunciativa:

L'horreur, de la grâce ou de l'abjection dans les mouvements convulsifs de ce qui va être et de ce qui a été. Mais Valentin ne s'était jamais complu dans ces suppositions. Il n'en avait pas encore assez. Il voulait se contenter d'une identité bien sectionnée en morceaux, de longueurs diverses, mais de caractère toujours semblable sans la teinter des couleurs de l'automne, la lover dans les gironnées de mars ou la marbrer de l'inconstance des nuages. [El tiempo que pasa, por su parte, no es bello ni feo, siempre es igual. Tal vez a veces llueve unos segundos, o el sol de las cuatro de la tarde retiene algunos minutos como si fueran caballos encabritados. Tal vez no siempre el pasado conserva el hermoso orden que los relojes dan al presente, y el futuro acude desordenado, pues cada momento va dando empujones para ser el primero que será cortado en rodajas. Y tal vez hay algo de encanto o de horror, gracia o abyección en los movimientos convulsivos de lo que va a ser y de lo que ha sido. Pero Valentin jamás se había complacido en estas suposiciones. Todavía no sabía demasiado. Quería contentarse con una identidad que estuviera cortada en pedazos, de diversos largos, pero de carácter siempre similar, sin teñirla con los colores del otoño, lavarla en los chubascos de marzo o matizarla con la inconstancia de las nubes.]

78 R. Queneau, *Une histoire modèle*, op. cit., p. 1.

79 G. Bataille, "Hegel, l'homme et l'histoire", op. cit., p. 28.

80 Sobre la relación diferencial entre Bataille y Kojève se pronuncia M. Richir en "La fin de l'histoire. Notes préliminaires sur la pensée politique de Georges

La cultura capaz de gestionar validamente la homogeneidad fundamental y la comprensión recíproca de quienes la encarnan en los diversos niveles, es la cultura técnica. El obrero no posee los conocimientos del ingeniero, pero el valor de estos conocimientos no se le escapa como en cambio se le escapan los intereses de un escritor surrealista. No se trata de una escala de valores superior, ni de un desprecio sistemático de los valores desinteresados; en cambio, se trata de apoyar lo que acerca a los hombres y suprimir lo que los separa. Para el hombre, esto constituye una inversión del movimiento que hasta ahora lo había guiado. A partir de ello, todo hombre puede ver en sí mismo la humanidad, en lo que lo hace igual a los otros justamente mientras fundábamos la nuestra sobre los valores que nos distinguían".<sup>81</sup>

Esta cultura no es la de Bataille, aunque sea la cultura de su tiempo, o bien de su no-tiempo, no-historia. Pero, sin anticipar los resultados (anti-hegelianos) del discurso de Bataille, volvamos a aquellas dos referencias a la "técnica" y al "obrero" con el ojo del horizonte categorial abierto por otro autor de la *finis historiae*, a cuyo respecto la posición de Bataille resultará perfilada después. Antes de decir su nombre, también él ya cargado de historia y de leyenda, detengámonos para un último cotejo sobre la declinación kojéviana de la homogeneidad poshistórica.<sup>82</sup> En el plano filosófico, ella desemboca en la culminación señalada por la *Lógica* hegeliana, pero en el plano epocal debe ser referida al imperio napoleónico como primer anuncio del Estado justamente "homogéneo y universal" realizado ahora por la convergencia "planetaria" de capitalismo norteamericano y el socialismo soviético: "Desde un cierto punto de vista aun podemos decir que los Estados Unidos ya han alcanzado el estadio final del 'comunismo'

Bataille", en *Textures*, N° 6, 1970, pp. 31-47, aunque dentro de un cuadro cultural ya datado. Sobre la toma de posición de Bataille respecto de Kojève volveremos más adelante. Por ahora, no debe obviarse la distancia que el mismo Kojève siente respecto de Bataille, aun dentro de una notable afinidad de inspiración, como lo testimonian numerosas cartas, dos de ellas parcialmente publicadas por G. Agamben en *Il linguaggio e la morte*, Turin, 1982, pp. 64-67 [trad. esp.: *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pretextos, 2002]. Sobre la relación entre Bataille y Blanchot en cuanto al mismo problema, véase finalmente el fino trabajo de W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Verona, 1987, pp. 167 y ss.

81 G. Bataille, "Hegel, l'homme et l'histoire", op. cit., p. 28.

82 En tema, véase siempre de Kojève, "Le dernier monde nouveau", en *Critique*, xi, 1965, N° 111-112, pp. 704-708, además de "Entretien avec Gilles Lapouge", en *La Quinzaine littéraire*, 111, 1968, pp. 37-39.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sumido la sustancia histórica”,<sup>112</sup> y “el catálogo de las posibilidades parece agotado”.<sup>113</sup> También para él “más allá de la historia” quiere decir “más allá de la voluntad”: él es el hombre de la sustancia, no de la voluntad. Esta posición conclusiva, en el límite, desde la cual observa con escrúpulo de fichero las ruinas de la historia, lo libera de la política y de los juicios de valor que ella comporta. Pero justamente esta libertad, que lo diferencia tanto del “anarquista” como del “hombre de la selva”, refuerza su identidad, lo vuelve “dueño de sí mismo”: “La diferencia está en que el solitario ha sido expulsado de la sociedad, mientras que el anarca ha expulsado a la sociedad de sí mismo. Es y sigue siendo dueño de sí mismo bajo cualquier circunstancia”.<sup>114</sup> Impolítica es su “ausencia”, pero impolítica en dirección nihilista, autopotenciadora. Así como autopotenciadora y nihilista es la soberanía que ejerce: “es soberano. Por lo tanto se comporta como un poder neutral frente al Estado y la sociedad”.<sup>115</sup> Dirigida a la reafirmación progresiva de su centralidad, y no a la perturbación, a la descentralización de su propia naturaleza de sujeto:<sup>116</sup> “Cada uno es centro del mundo y su incondicional libertad crea la distancia en la que se equilibran el respeto a los demás y el respeto a sí”.<sup>117</sup>

Suyo es el “estilo” de la distancia, pero solamente porque la distancia es función de la centralidad: “El anarca se reconoce como centro”.<sup>118</sup> Situado en el centro —en la solar firmeza del centro: “El hombre no debe ser amigo del sol, él mismo debe ser sol”—,<sup>119</sup> él puede renunciar al otro porque es perfectamente autosuficiente: “Le basta su propia medida, su meta no es la libertad, porque ésta es su propiedad”.<sup>120</sup> Y en efecto, aunque definido como ni individualista, ni solipsista, su figura es plenamente solidaria con la tradición del individualismo “apropiador”. También y propiamente en la “prisión” de su aislamiento: “Así, también la prisión se vuelve isla, refugio de la libre voluntad, propiedad”.<sup>121</sup> Su propiedad es precisamente aquella “libre voluntad”: desear la libertad en cuanto potencia y la potencia en

cualquier voluntad. No por casualidad él está muy cerca, si no yuxtapuesto, a la infinita libertad del *Unico* de Stirner: como él, no se ocupa de la verdad, pero solamente porque puede disponer libremente de ella: “¿La verdad? Esto no es asunto mío; ella sigue siendo su propiedad. No la acepta, no quiere ser su esclavo, sino que dispone de ella”.<sup>122</sup> Es cierto que él no tiende al poder, así como detesta lo político, pero “no corre detrás ni delante de él, porque lo posee y lo disfruta en su propia autoconciencia”.<sup>123</sup> Es su propia subjetividad, enriquecida, aumentada por el agotamiento de la historia, lo que constituye el poder de quien escapa intencionalmente de él. No lo desea, porque si lo quisiera, ocuparía, confirmaría, llenaría una voluntad cuya potencia está en el vacío dentro del cual ella puede perseguirse infinitamente a sí misma.

### 3. PODER O EXISTENCIA

1. Bataille no habita este vacío. Hasta puede decirse que justamente la crítica antinihilista a la voluntad de potencia constituye el eje de rotación del paradigma conceptual de la *finis historiae* respecto de la declinación hegeliano-kojeviana y también de la que está implícita en el “sobrepasar” de Jünger. Una breve sección de *La limite de l'utile* que tiene por objeto la guerra está dedicada justamente a Jünger. En ella, Bataille —como lo hará también Roger Caillois en sus trabajos sobre la mística guerrera—<sup>124</sup> retoma

112 *Ibid.*, p. 46.

113 *Ibid.*, p. 67.

114 *Ibid.*, p. 147.

115 *Ibid.*, p. 240.

116 Relátese lo que afirma el mismo Jünger en la larga entrevista con J. Hervier, París, 1986, pp. 100-101 [trad. esp.: *Conversaciones con Ernst Jünger*, Buenos Aires/México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990].

117 E. Jünger, *Essays*, op. cit. p. 249.

118 *Ibid.*, p. 268.

119 *Ibid.*, p. 244.

120 *Ibid.*, p. 269.

121 *Ibid.*, p. 268.

122 *Ibid.*, p. 317.

123 *Ibid.*, p. 319.

124 Para Roger Caillois (*Bellum ou la pente de la guerre*, París, 1963, pp. 179-180) [trad. esp.: *La cuesta de la guerra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973]: “Jünger tient pour acquis qu’il vaut mieux participer avec ivresse à la guerre que se laisser passivement engloutir par elle [...]. La guerre est dépeinte comme une révélation décisive. Elle constitue la forme totale de l’existence. Devant elle, tout pâlit et s’efface. Par elle seule, la vie revêt son véritable aspect de ‘jeu superbe et sanglant qui réjouit les dieux’. La guerre s’élève au-dessus des temps, témoignage plus haut et jaillissement plus profond que la science et que l’art, à la fois pure et juste, riche et intense”. [Jünger da por sentado que es mejor participar en la guerra con entusiasmo que dejarse aniquilar por ella pasivamente [...]. La guerra se describe como una revelación decisiva. Constituye [la forma total] de la existencia. Ante ella, todo empalidece y se borra. Sólo por ella la vida reviste su verdadero aspecto de “juego soberbio y sangriento que tanto alegra a los dioses”. La guerra se levanta por encima del tiempo, testigo más alto y surgimiento más profundo que la ciencia y el arte, pura y justa a la vez, rica e intensa.]



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



tud soberana (puedo actuar por ser libre, pero la acción me priva inmediatamente de la libertad que tengo para responder a la pasión).<sup>147</sup>

El contraste que aquí opone "acción eficaz" y "actitud soberana" es el mismo que en numerosos otros textos opone soberanía y potencia. Como es sabido, lo que Bataille imputa ante todo a los intérpretes nietzscheanos, pero en ciertos aspectos al mismo Nietzsche, es la confusión entre soberanía y potencia. La potencia es el modo de la acción dirigida a un objetivo y por lo tanto lo contrario de una soberanía así traducida por la ausencia de objetivo. Y sin embargo, también aquí es necesario estar alertas: las cosas no son tan simples como parece. Retornemos al ensayo tardío sobre la *Soberanía*, y precisamente a un pasaje en el que Bataille alude al error de poner el acento en la potencia, allí donde el acento de Nietzsche era puesto explícitamente sobre la soberanía: Sigue Bataille: "No es lo mismo: la soberanía acaso exige la potencia, pero la búsqueda de la potencia reduce al hombre a la acción, que es un *medio*, es decir lo contrario de la soberanía".<sup>148</sup> Aquí, la oposición soberanía-potencia es situada en un plano para nada simétrico: potencia no es soberanía, aun es su contrario. Ello no quita que la soberanía exija potencia. Es una objetiva complicación del discurso que remite a la cuestión de la decisión, ya analizada. Como ésta, también la "potencia" es un término "político" considerado aceptable por Bataille, y aun necesario a la constitución de la soberanía, si está sometido a un cambio de registro semántico que lo sustraiga a la órbita nihilista.

Estamos ya en un terreno no solamente removido, sino absolutamente alterado respecto de las particiones y las yuxtaposiciones habituales para los autores mismos de lo impolítico. El de ellos era de algún modo un saber, pero ahora resulta justamente el saber en cuanto tal el que es puesto en discusión, también, y ante todo, en la dimensión de la potencia. Y en los hechos, contra la potencia como voluntad de saber, de previsión, de cálculo, la potencia soberana es esencialmente voluntad de *chance*. Potencia del azar: "Nietzsche expresó a través de la idea de niño el principio del juego abierto, en el que *el evento supera a lo dado*. ¿Por qué, decía Zaratustra, es necesario que el león se vuelva niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un 'sí' sacro. La *voluntad de potencia* es el león, pero el niño, ¿no es acaso la *voluntad de chance*?"<sup>149</sup> Los contrastes sobre Nietzsche –no las

oposiciones, sino su estallido–, puestos en movimiento, son ahora enlazados por el texto de Bataille de modo tal que pierden toda referencia a una lógica simplemente binaria. El niño simboliza el Sí, la afirmación absoluta en el juego del azar. Pero ese sí es ante todo "sacro". Es una primera advertencia lanzada por Bataille, para no caer en una lectura ingenuamente antimetafísica del pensamiento de Nietzsche. La crítica del fundamento metafísico implícita en toda la perspectiva nietzscheana –y ante todo en la fórmula archiconocida de la muerte de Dios– no abre para nada hacia una disolución "iluminista" de lo sagrado. También porque esa disolución no haría otra cosa que repetir el nihilismo –y potenciar, justamente en el sentido expansivo de la voluntad de potencia: querer ser todo–, ya operante por otro lado en el fundamento metafísico. Y Bataille advierte que, por eso, "Nietzsche es el ateo que se preocupa por Dios, porque una vez reconoció que, al no existir, el espacio que él dejaba vacío abría todas las cosas al aniquilamiento".<sup>150</sup> No otra cosa entendía Jean Wahl, a propósito del *Nietzsche* de Jaspers, al decir que Nietzsche ha filosofado "en presencia de la ausencia de la divinidad" y que "el pensamiento de la ausencia de Dios no suprime en él el instinto creador de Dios".<sup>151</sup> En Nietzsche, la crítica de lo divino no coincide con la rendición a la laicidad: "Jamás él deja de medir el inmenso esfuerzo –que Sócrates y la moral, el cristianismo y Dios representan– empeñado en ordenar de un solo golpe todas las posibilidades discordantes del ser humano".

3. Es el mismo esfuerzo de Bataille. Tener en una sola mano "todas las posibilidades discordantes del ser humano"<sup>152</sup> quiere decir, para él, como ya lo hizo Nietzsche, darse cuenta de la "imposibilidad paradójica de ceder en uno u otro sentido".<sup>153</sup> Podemos reconstruir cuál es este doble riesgo<sup>154</sup> que resulta necesario evitar, dentro de los mismos autores finalmente atravesados. El primero es el del presupuesto weiliano. En él, el otro, el diferente, es salvado en la forma del silencio. A él pertenece la esencia misma de lo impolítico, su irreductibilidad a lo existente. El segundo es el de la realización kojéviano-hegeliana. Lo que se cumple en la dialéctica amo-

147 G. Bataille, *La souveraineté*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 437.

148 *Ibid.*, p. 416.

149 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 161.

150 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 437.

151 J. Wahl, "Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du 'Nietzsche' de Jaspers", en *Acéphale*, N° 2, 1937, pp. 22-23.

152 G. Bataille, *La souveraineté*, op. cit., p. 437.

153 *Ibid.*

154 Véase para esta lectura de Nietzsche, M. Cacciari, "Concetto e simboli dell'eterno ritorno", en *s.a.*, xv., *Cronologia del tempo, al suicidio del mismo* Cacciari, pp. 55-91.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

visto en Broch, Canetti y Weil. Pero hay algo que separa a Bataille de estos autores: una elisión (¿un encubrimiento?) del confin entre político e impolítico, que puede definirse diciendo que lo impolítico, empujado hacia los confines extremos—el corte de su propia cabeza, la *acéfalia*—reencuentra una configuración política, reconoce (imagina) un punto originariamente anterior a la “ruptura” con lo político. Este punto sigue siendo rigurosamente irrepresentable. Pero esa irrepresentabilidad puede ser ella misma representada, en su radical ausencia de las modalidades de la presencia y, sin embargo, representada.

Esta representación de la irrepresentabilidad es lo que Bataille llama “comunidad”. Y no por casualidad ella aparece en la obra de Bataille, o asume mayor peso, justamente cuando se agota su dimensión propiamente política y se produce una apertura a la profundización vertiginosa de lo impolítico en la reflexión sobre Nietzsche, Nietzsche-Dionisos—arrancado a la dimensión uránica, celeste, icariana de los padres y restituido a la subterránea, nocturna, baja, de la Madre Tierra—no solamente remite a la comunidad, sino que es la comunidad: “Mi vida con Nietzsche es una comunidad, mi libro es esta comunidad”.<sup>192</sup> Para penetrar en ella es necesario dirigir una última mirada a la dramática ruptura que se consuma entre Bataille y los otros dos directores del Collège a menos de dos años de su fundación (noviembre de 1937-junio de 1939).<sup>193</sup> El choque con Leiris no se refiere tanto a la naturaleza como al “uso” de lo sacro. Leiris entendía también dicha naturaleza en términos de *déviation, décalage*,<sup>194</sup> como resulta del gran “espejo” de la *Taurinomie*, sino a la vez por la experiencia etnográfica del *Afrique fantôme*<sup>195</sup> y por el “Préface” a *Age d’homme*.<sup>196</sup> Pero el “uso” de lo sacro

oscilaba para Leiris entre un registro subjetivo, autobiográfico-narrativo, y uno taxonómico, puramente descriptivo de eventos clasificados según los criterios elaborados en sede metodológica. Respecto de esta posición, que da cuenta de los reproches de heterodoxia que le había endilgado Leiris,<sup>197</sup> Bataille, ya en los años del Collège, se mueve en una dirección siempre menos conforme a la noción sociológica de “sacro” y siempre más proclive a una caracterización existencial, en el sentido literal, del término: sacro es lo que pone en juego la existencia, inscribiéndola dentro de la necesidad de una muerte en común.<sup>198</sup> Desde este punto de vista, la concepción de lo sacro<sup>199</sup> que permanece más cercana a la experiencia de Bataille es la de Colette Peignot (Laure), justamente anclada en el doble referente cruzado de la “noción de muerte” y de la “partición ‘con otros’”: cruzado en el sentido de que es justamente la muerte que “se parte con los otros”,<sup>200</sup> creando comunidad.

El objeto prevaleciente de la actividad del Collège es justamente la comunidad, y aun el Collège mismo es la comunidad imposible, destinada al fracaso, que sus miembros tratan de pensar.<sup>201</sup> Pero también aquí, en direcciones cada vez más divergentes. Si la noción de sacro es la que aleja a Bataille de Leiris, la de comunidad lo separa radicalmente de Caillois.<sup>202</sup> También con éstos no faltan las afinidades—como lo han reconocido públi-

192 G. Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 42.

193 Al respecto, además de las numerosas y muy útiles indicaciones presentes en la citada antología del Collège al cuidado de Holliez, véanse A. Calzolari, “La scienza dell’apocalisse. In margine al Collège de Sociologie (1937-1939)”, en *Metaphorin*, III, N.º 9, 1980, pp. 157-182, y J.-M. Heimonet, “Le Collège de Sociologie, un gigantesque malentendu”, en *Espoir*, N.º 89, 1984, pp. 40-56.

194 O aun como “contacto”, véase en particular M. Leiris, *Miroir de la taurinomie*, Paris, 1938; trad. it.: Beggio Emilia, 1983, pp. 21-23, además, obviamente, del texto introductorio (junto a los de Bataille y de Caillois) a la actividad del Collège, “Le sacré dans la vie quotidienne”, ahora en *Le Collège de Sociologie*, op. cit., pp. 60-74.

195 Véase M. Leiris, *L’Afrique fantôme*, Paris, 1934, sobre el cual, ahora, puede verse, también en cuanto a los problemas aquí surgidos, S. Ferreri, “L’Afrique fantôme, quête de l’autre, quête de soi”, en *Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, op. cit., pp. 177-187.

196 M. Leiris, *L’âge d’homme*, Paris, 1930 [trad. esp.: *La edad de hombre*, México, Aldus, 1996].

197 La otra respuesta crítica de Leiris a Bataille es la de querer crear un “orden” antes de definir una doctrina. Véase la carta a Bataille del 3 de julio de 1939 (ahora en *Le Collège de Sociologie*, op. cit., p. 549): “En ce qui concerne la fondation d’un ordre, elle me paraît de toute façon prématurée, tant que nous n’avons pas réussi à définir une doctrine. On ne fonde pas un ordre pour qu’il en sorte une religion; c’est, au contraire, au sein des religions que se fondent les ordres”. [En lo que se refiere a la fundación de una orden, de todos modos me parece algo prematuro, en tanto no hemos logrado definir una doctrina. No se funda una orden para que salga de ella una religión; por el contrario, es en el seno de las religiones que se fundan los órdenes.]

198 Véase ante todo G. Bataille, “Le sacré”, originariamente en *Cahiers d’Art*, N.º 1-4, 1939, pp. 47-50.

199 Sobre toda la cuestión, véase C. Maubon, “L’instant sacré: Colette Peignot, Leiris et Bataille”, en *Cahiers Bataille*, N.º 2, 1984, pp. 36-58.

200 C. Peignot, “Sacré”, en *Écrits, fragments, lettres*, Paris, 1977; trad. it.: Milán, 1984, p. 55. Para las concordancias con Bataille, importantes cotejos tanto en la nota de introducción de este último a su propio texto citado (en *Écrits*, op. cit., pp. 259-260), como en las diversas referencias autobiográficas de *Le coupable* (algunos de los cuales aparecen en la traducción citada de los *Escritos* de Laure, pp. 259-274).

201 Véase el balance de toda la actividad del Collège introducido por Bataille el martes 4 de julio de 1939, “Le Collège de Sociologie”, comprendido en *Le Collège de Sociologie*, op. cit., pp. 523-536.

202 Véase A. Laserra, “Bataille e Caillois: osmosi e disosmosi”, en *Georges Bataille: il politico e il sacro*, op. cit., pp. 120-136.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



ción, una afirmación que, por primera vez, no es un producto (el resultado de la doble negación), y de ese modo escapa a todos los movimientos, oposiciones y vuelos de la razón dialéctica que, al haberse realizado antes, ya no puede reservarle un papel en su reino. Evento que es difícil circunscribir. La experiencia interior afirma, es afirmación pura, se limita a afirmar. Aun, ni siquiera se afirma, porque se subordinaría a sí misma: afirma la afirmación.<sup>231</sup>

Esta afirmación que afirma más de lo que resulta posible afirmar, este “de más [...] que afirma únicamente a través del exceso de afirmación”, que “afirma sin nada que se afirme”, que “en definitiva no afirma nada”<sup>232</sup> es para Bataille el destino de la comunidad, no su obra. Hay un texto suyo, confiado a las páginas de *Acéphale*, que tiene la fuerza de sostener la conclusión no sólo de este capítulo, sino de todo el libro. Él expresa a la vez el hundimiento de la representación y la representación de tal hundimiento: “La représentation de Numance”, cuyo tema está constituido por la “guerra implacable que persigue el general romano Escipión contra los numantinos rebeldes que, sitiados y exhaustos, se dan recíprocamente muerte antes que rendirse”.<sup>233</sup> El objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad *decidida* en la muerte. Él está situado en el límite, y por lo tanto en el origen, de lo impolítico. Y en un doble sentido: tanto en el de la oposición entre la ciudad, la *civitas*, de lo político –Roma– y lo que ella deja a sus márgenes, destruyéndolo, irrealizándolo, como en cuanto a lo que no debe quedar sino en la noche de la presencia: “Así como los romanos comandados por la implacable autoridad de un jefe están asociados a la gloria del sol, de igual modo, los numantinos *sin jefe* están ubicados en la región de la noche y de la Tierra, en la región habitada por los fantasmas de la madre-tragedia”.<sup>234</sup> La tragedia de Numancia es opaca al sol de Roma. Pero esta opacidad

–ausencia de luz– es ella misma “imagen”, “expresión”, afirmación de un “todo” cegador: “Y es en la medida en que la agonía y la muerte han entrado a la ciudad que esta ciudad se vuelve la imagen de todo lo que en el mundo puede exigir un amor total; es en la medida en que ella muere que toda la nostalgia del mundo perdido puede ser ahora expresada con el único nombre de *Numancia*”.<sup>235</sup> Que ese mundo está perdido, que queda unido a la irrealidad de un puro *nombre*, da razón de la negatividad sin residuo, “sin empleo” de lo impolítico. Es la nada de lo político, el espacio vacío y devastado, dentro del cual su presencia se recorta.

Pero todo ello no es más que un aspecto de la cuestión, referida al elemento, al dato, de la muerte, pero no a su aspecto *común*. El objeto imposible de la representación es este último, más que la muerte:

Lo que hay de grande en la tragedia de Numancia es que allí se asiste no solamente a la muerte de una cierta cantidad de hombres, sino al ingreso a la muerte de la ciudad entera: no son individuos, es un pueblo que agoniza. Es éste el que debe rechazar y, en principio, volver a Numancia inaccesible, porque el juego que el destino juega con los hombres no puede aparecer a la mayoría sino con los aspectos brillantes y coloridos de la existencia individual. Por otro lado, lo que hay actualmente en el espíritu si hablamos de existencia colectiva es lo más pobre que se puede imaginar y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que hace de la muerte el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no la alimentación o la producción de los medios de producción.<sup>236</sup>

El carácter más irrepresentable de la representación de Numancia consiste en el aspecto común, y por ello, en un sentido sustraído a toda evidencia, *político*, de su impolítico. Y en los hechos, “política” es la “pasión” que su representación suscita en la tierra “devastada” por otra muerte común:

Ahora Numancia ha asumido para quienes asistieron al espectáculo un sentido que no se refería al drama individual y tampoco al sentimiento nacional, sino a la pasión política. La cuestión se ha producido a favor de la guerra de España. Se trata de una evidente paradoja y es posible que una confusión tal esté tan vaciada de consecuencias como

231 M. Blanchot, “L’expérience-limite”, *op. cit.*, pp. 281-282.

232 *Ibid.*, p. 282.

233 De la explicación que acompaña al texto, aparecido en la “Chronique nietzscheenne”, en *Acéphale* (Nº 2, 1937), en el volumen 3 de las *Oeuvres complètes*, p. 485.

234 *Ibid.*, p. 486. El carácter específicamente romano del principio de lo político, y el modo en que juega en él la función del “comando” (*imperium*) (“nosotros pensamos lo político a la manera romana, es decir *imperial*”, leemos en p. 63) había sido indicado por Heidegger en el curso de 1942-1943 sobre Parménides, ahora en *Gesamtausgabe* (Klostermann), t. 54, pp. 58 y 88. [trad. esp.: Parménides, Madrid, Akal, 2005].

235 *Ibid.*

236 *Ibid.*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

- Bernard, V., 236 n.  
 Bernhart, J., 40 n.  
 Bertelé, R., 311 n.  
 Berté, E., 77 n.  
 Besnier, J.-M., 255 n., 298 n.  
 Bettini, G., 137 n.  
 Bianchi, G., 222 n.  
 Bier, J.-P., 176 n.  
 Birou, A., 238 n.  
 Blanchot, M., 63, 218, 262, 277 n., 315 n., 316 n., 318 n.  
 Blech-Lidolf, L., 214 n.  
 Blei, F., 163-165  
 Blessing, E., 52 n.  
 Blum, L., 227 n., 312 n.  
 Boatto, A., 285 n.  
 Böckenförde, E. W., 56 n., 71 n.  
 Bodei, R., 126 n., 164 n.  
 Boétie, de la, E., 40, 236  
 Bohrer, K. H., 281 n.  
 Bolaffi, A., 82 n., 99 n.  
 Bologna, S., 56 n.  
 Bondy, M., 54  
 Bonhoeffer, D., 17  
 Borutti, S., 9 n.  
 Bousquet, J., 220 n.  
 Breton, A., 292 n.  
 Breton, S., 218  
 Broch, E., 72 n.  
 Broch, H., 11, 18, 17-40, 41, 147-151, 153 n., 154 y n., 155, 157, 159 n., 160-165, 167 y n., 171, 172 n.-175 n., 176 y n., 177, 179 y n., 180 n., 181, 182 n., 183-186, 188, 190, 209, 232, 280, 308  
 Broc-Lapeyre, M., 244 n.  
 Brody, D., 147 n., 149 n.  
 Brude-Firnu, G., 174 n.  
 Brundy, M. L., 124 n.  
 Brunner, E., 67  
 Bruno, G., 193  
 Brunschwig, L., 216 n.  
 Buber, M., 61 n., 127  
 Buchheim, H., 56 n.  
 Buchheim, K., 40 n.  
 Buenaventura, 66  
 Buena, A. A., 105 n.  
 Bultmann, R., 45, 46 n., 47 n., 92 n., 105 n.  
 Busch, G., 185 n.
- Cabaud, J.**, 242 n., 251 n.  
 Cacciari, M., 9, 23 n., 18 n., 23 n., 153 n., 157 n., 160 n., 209 n., 281 n., 283 n., 294 n., 297 n.  
 Caillois, R., 41, 287 y n., 302, 305 y n., 305 n., 308 n., 309-313, 315  
 Calzolari, A., 308 n.  
 Campo, C., 263 n.  
 Canciani, D., 226 n.  
 Canetti, E., 88, 40, 181 n., 184-193, 194 n., 195-198, 199-203, 204 y n., 205-208, 210-216, 232, 236, 245 y n., 308  
 Canivez, A., 217 n.  
 Cantarano, G., 14 n.  
 Cantimori, D., 281 n.  
 Caracciolo, A., 94 n.  
 Caramore, G., 220 n.  
 Cassano, F., 15 n.  
 Castellana, M., 255 n.  
 Castrucci, E., 82 n., 95 n., 159 n., 209 n.  
 Cauté, D., 228 n.  
 Celso, 108  
 César, 244  
 Cetti Marinoni, B., 206 n.  
 Chamberlain, H. S., 161  
 Chambers, M. B., 45 n.  
 Chamisso, A., 106, 153 n.  
 Char, R., 31  
 Chartier, E., *rése Alain*  
 Chateau, J., 213  
 Chateaubriand, de, F.-R., 244  
 Chenavier, R., 226 n.  
 Chéné, J., 47 n.  
 Chesterton, G. K., 64 n., 85 n., 88 n.  
 Chestov, L., 300 y n.  
 Chevalier, J., 66 n.  
 Chiarini, P., 281 n.  
 Chigola, S., 103 n.  
 Ciampa, M., 9 n., 153 n., 267 n., 271 n.  
 Cicerón, 108, 158 n.  
 Clarke, N., 76 n.  
 Clastre, P., 236 n.  
 Clausewitz, von, K., 191, 231  
 Cohen, H., 115 n.  
 Collmann, T., 176 n.  
 Collotti, E., 56 n.  
 Conrad-Martius, H., 52 n.  
 Cooper, L. A., 112 n.  
 Crasso, 180  
 Crick, B., 129 n.  
 Croce, B., 40  
 Curtius, F., 72 n.  
 Curtius, M., 194 n.  
 Cusa, N., 66
- D'Agostini, M. E.**, 192 n.  
 Dal Lago, A., 15 n., 117 n., 127 n., 224 n.  
 Dallago, C., 153 n., 161 n.  
 Daniélou, J., 214 n.  
 Darlapp, A., 64 n.  
 Darwin, C. R., 143 n.  
 Däubler, Th., 153 n.  
 Decombis, M., 281 n.  
 de Giovanni, B., 20 y n., 45 n., 152 n., 193 n.  
 Del Bayle, J.-L., 228 n.  
 Del Buono, O., 257 n.  
 Delchaye, K., 52 n.  
 Del Noce, A., 77, 95 n., 107 n., 212, 214 n., 220  
 Delp, A., 42 n.  
 Del Valle, A. B. F., 52 n.  
 Demócrito, 193  
 Dempf, A., 99 n.  
 Denneny, M., 150 n.  
 Derrida, J., 9, 23, 25, 153 n., 269-270, 298, 317  
 Descartes, R., 213 n., 217 n.-218 n., 252 n.  
 Descombes, V., 133 n.  
 Desideri, F., 155 n.  
 Dessauer, F., 78 n.  
 Dessauer, P., 40 n.  
 Devaux, A. A., 215 n., 242 n.  
 D'Harcourt, R., 51 n., 58 n.  
 Dinkler, E., 105 n.  
 Diodoro, 244  
 Diófanto, 242 n.  
 Dionigi, R., 267 n., 290 n.  
 Dirks, W., 76 n.  
 Dissinger, D., 188 n., 195 n.  
 Di Stefano, E., 21 n., 271 n.  
 Donadio, F., 50 n.  
 D'Oss, A., 73 n.  
 Dostoiévski, F., 30, 50 y n., 59  
 Dubief, H., 307 n.  
 Dujardin, Ph., 226 n., 263 n.  
 Duménil, G., 312 n.  
 Dumont, L., 30
- Duns Scotus, G., 124, 125  
 Durkheim, E., 302, 303 n.  
 Duruy, V., 244  
 Durzak, M., 148 n., 161 n., 162 n., 176 n., 188 n.  
 Duso, G., 21 n., 73 n., 96 n.  
 Durhuit, G., 292 n.
- Ebner, F.**, 52 n.  
 Echeburria, F., 52 n.  
 Eckhart, M., 218, 265  
 Einstein, A., 156 n.  
 Elfers, H., 46 n.  
 Enegrén, A., 131 n.  
 Engel-Janosi, F., 99 n.  
 Engelmann, H., 86 n.  
 Enriquez, E., 185 n.  
 Epicteto, 126  
 Eschweiler, K., 52  
 Escipión, 318  
 Eslin, J.-C., 124 n.  
 Espartaco, 180  
 Esposito, R., 11 n., 15 n., 17 n., 25 n., 26 n.  
 Evola, J., 58 n.
- Faber, R.**, 107 n.  
 Fadini, U., 192 n., 193 n.  
 Farson Landry, B.-C., 219 n.  
 Fattorini, E., 56 n.  
 Febyre, L., 228 n.  
 Fenelón, 221 y n., 223 n.  
 Ferraris, M., 26  
 Ferreri, S., 308 n.  
 Ferrier, F., 86 n.  
 Ferry, J. M., 143 n.  
 Ficker, von, L., 52 n., 153 n., 161 n., 162 n.  
 Fiedler, P., 45 n.  
 Figal, G., 156 n.  
 Fischer, E., 188 n.  
 Fistetti, E., 136 n.  
 Flaskamp, Ch., 58 n.  
 Flores d'Arcais, P., 121 n.  
 Foligno, da, A., 265  
 Folkers, H., 156 n.  
 Formenti, C., 303 n.  
 Förster, E. W., 53 n.  
 Forthoff, E., 71

- Forte, L., 160 n.  
 Forti, S., 94 n.  
 Foucault, M., 30, 119 n.,  
 Fraïsse, S., 244 n., 247 n., 255 n.  
 Franck, S., 218  
 Franco, L., 272 n.  
 Frank, W., 148 n.  
 Freschi, M., 283 n.  
 Freud, S., 18, 143 n., 150, 156, 181 n.,  
 184 n., 197, 312 n.  
 Freund, J., 10 n.  
 Friedmann, F. G., 117 n., 228 n.  
 Fromm, E., 152 n.  
 Fuchs, A., 51 n., 176 n.  
 Funk, P., 51 n., 57 n.
- Gadamer, H. G.**, 131 n.  
 Gaeta, G., 211 n., 232 n.  
 Galletti, M., 26 n.  
 Galli, C., 7, 16, 20, 59 n., 60 n.,  
 72 n.-73 n., 96 n., 129 n., 281 n.  
 Gamarro, R., 62 n.  
 Garritano, F., 15 n.  
 Garulli, E., 77 n.  
 Gauthier, Ph., 243 n.  
 Gerl, H. B., 49 n., 54 n., 58 n.  
 Germino, D., 107 n.  
 Gandhi, M. K., 223  
 Ghelardi, M., 284 n.  
 Gibellini, R., 91 n.  
 Gigante, M., 176 n.  
 Gilet, G., 292  
 Giniowski, P., 214 n., 241 n.  
 Girard, R., 146 n.  
 Givone, S., 149 n.  
 Glaeser, G., 58 n.  
 Gogarten, F., 50 n., 86 n.  
 Goguel, F., 247 n.  
 Goldschläger, A., 213 n., 242 n.  
 Goldschmidt, V., 243 n.  
 Göpfert, H. G., 185 n.  
 Goré, J.-L., 221 n., 223 n.  
 Goya, F., 185, 187  
 Grafe, F., 153 n.  
 Granel, G., 252 n.  
 Grimms, J., 224  
 Grimm, W., 224  
 Grünwald, M., 187  
 Guano, E., 52 n.
- Guardini, R., 16, 12, 33, 43 n., 45-46,  
 50 y n., 51, 53-55, 58-66, 67 n.-69 n.,  
 70, 71, 75, 78 n., 77 n., 78-80, 82,  
 83, 86 y n., 88, 91, 92, 172, 212  
 Günther, A., 72 n.  
 Gutersloh, von, P., 149 n.
- Habermas, J.**, 143 n., 314 n.  
 Hack, B., 147 n.  
 Hädecker, W., 191 n., 282 n.  
 Haecker, Th., 49 n., 52, 72 n., 153 n.,  
 175 n.  
 Hallowell, J. H., 104 n.  
 Hänsel, L., 52 n.  
 Harmack, von, A., 63 n.  
 Heñele, H., 57, 58  
 Hegel, G. W. F., 31, 66 n., 138, 271-2273,  
 275, 298, 299  
 Hegner, J., 163 n.  
 Heidegger, M., 8, 23, 52 n., 121 n.,  
 127, 213, 267 n., 280 y n., 281 n.,  
 285, 318 n.  
 Heidsieck, F., 243 n.  
 Heißer, F., 64 n.  
 Heim, K., 61 n.  
 Heimonet, J.-M., 308 n.  
 Heinz, H., 48 n.  
 Hennighaus, L., 184 n.  
 Heráclito, 59 n., 193  
 Heródoto, 279  
 Herrera, A. K., 217  
 Hertz, R., 303 n.  
 Hervier, J., 286 n.  
 Herwegen, J., 57 y n., 85  
 Hessen, J., 52  
 Hildebrand, von, D., 53 n., 242 n.  
 Hill, M., 112 n.  
 Hinderer, W., 176 n.  
 Hippolite, J., 213  
 Hobbes, Th., 30, 16, 17, 46, 71, 98, 99,  
 109, 119 n., 129, 141, 142, 151, 187  
 Hobsbawm, E.-J., 133 n.  
 Höfling, O., 52 n.  
 Hofmann, F., 46 n.  
 Hofmann, H., 54 n.  
 Hohoff, C., 281  
 Hollier, D., 257 n., 298 n., 299 n.,  
 307 n., 308 n., 311 n.  
 Holz, H. H., 188 n.
- Horst, K. A., 163 n.  
 Huber, S., 58 n.
- Ignacio de Loyola**, 265  
 Ishaghpour, Y., 189 n., 192 n.
- Jaffé, A.**, 176 n.  
 Janet, C., 236 n.  
 Jaspers, K., 42, 104, 126 n., 127, 134, 135,  
 292, 293, 294, 297  
 Jay, M., 121 n.  
 Jellinek, G., 94, 97  
 Jesi, E., 189 n.  
 Johnson, A., 154 n.  
 Jonas, H., 124 n., 149 n.  
 Jandt, A., 302 n.  
 Jungel, E., 45 n., 47 n.  
 Jünger, E., 42, 77, 121 n., 278-279, 280  
 y n., 281, 282 n., 284, 285, 286 n., 287,  
 288, 312  
 Jünger, F. G., 282 n.
- Kaempfer, W.**, 281 n.  
 Kafka, F., 40, 137, 138, 202-204, 207, 209  
 Kahler, E., 172 n.  
 Kahn, G., 211 n., 212 n., 219 n., 226 n.  
 Kaiser, J. H., 284 n.  
 Kambas, C., 156 n.  
 Kamp, J., 42 n.  
 Kampmann, Th., 52 n.  
 Kant, I., 120, 131, 161 n., 171  
 Kapani, L., 224 n.  
 Kaplan, F., 233 n.  
 Katch, G., 121 n., 129 n.  
 Kautski, K., 167  
 Kay, J., 48 n.  
 Kelsen, H., 94, 97  
 Kern, W., 84 n.  
 Kessler, H., 45 n.  
 Kien, G., 194, 195, 197  
 Kien, P., 194, 195, 198  
 Kierkegaard, S. A., 49 n., 66 n.-67 n.,  
 70 n., 121 n.  
 Klages, L., 52 n.  
 Kleiss, M., 147 n.  
 Klossowski, P., 261 n., 293 n., 300 n.,  
 307 n.  
 Kodalle, K. M., 73 n.  
 Kohler, L., 127 n.
- Kojève, A., 42, 264 n., 271, 272 n., 273,  
 274 n., 275, 277 n., 278, 279, 298  
 Konrad, G., 13 n.  
 Körner, J., 50 n.  
 Kortian, G., 133 n.  
 Kracauer, S., 164 n.  
 Kraft, W., 206 n.  
 Kraus, K., 162, 203-206  
 Kreitmaier, P. J., 52 n.  
 Krockow, von, G., 280 n.  
 Krüger, G., 50 n., 76 n.  
 Kuhn, H., 54 n., 67 n., 105 n.  
 Kuhn, R., 211 n., 217 n., 218 n., 243 n.  
 Kuntz, P. G., 104 n.
- Laberthonnière, L.**, 249  
 Lacan, J., 152 n.  
 Lacoue-Labarthe, Ph., 133 n., 134 n.  
 Lagneau, J., 213 n., 217  
 La Mennais, de, H.-F.-R., 236 n.  
 Landauer, G., 236 n.  
 Lao-Tse, 219  
 Lapouge, G., 284 n.  
 Laserra, A., 309 n.  
 Lasker-Schüler, E., 153 n.  
 Laufer, H., 99 n.  
 Laurat, L., 228  
 Laure, *seudónimo de Colette*  
 Peignot, 309 y n.  
 Lazarevitch, N., 228  
 Le Bon, G., 181 n., 184 n.  
 Lebel, R., 311 n.  
 Leclerc, 118 n.  
 Lecoq, D., 303 n.  
 Lee, J. Y., 47 n.  
 Lefort, C., 236 n.  
 Leiris, M., 42-43, 303, 308, 309  
 Lenz, R. F., 52 n.  
 Léon-Dufour, X., 45 n.  
 Leroux, P., 236 n.  
 Leroy, G., 247 n.  
 Lévinas, E., 132 n., 218, 241 n., 292  
 Liebert, A., 170-171  
 Liebmann, O., 171  
 Lippert, P., 52, 61 n., 63 n., 79 n., 88 n.  
 Little, J.-P., 222 n., 238 n., 263 n.  
 Loewenstein, K., 163 n.  
 Loos, A., 162 n.  
 López Quintas, A., 76 n.

- Lory, J.-L., 302 n.  
 Löser, W., 45 n.  
 Losurdo, D., 111 n.  
 Lotz, J. B., 78.  
 Louzon, R., 228.  
 Löwith, K., 300 n.  
 Luhmann, N., 31.  
 Luria, I., 217.  
 Lutz, H., 56 n.  
 Lützel, P. M., 147 n., 160 n., 163 n.  
 Lyotard, J.-F., 133 n.
- Macherey, P.**, 275 n.  
 Magris, C., 194 n.  
 Mahoma, 306.  
 Maier, H., 73 n.  
 Maître, J. de, 46, 61 n., 187.  
 Malan, J., 262 n.  
 Malinowski, B., 302 n.  
 Malraux, A., 256.  
 Mandt, H., 13 n.  
 Mann, H., 155 n.  
 Mann, Th., 9 n., 13 n., 29, 153 n., 162 n.  
 Mansau, A., 227 n., 265 n.  
 Maquiavelo, N., 23, 30, 31, 40, 41, 119, 141 n., 142, 151, 227 n.  
 Marcel, G., 262 n.  
 Marchesi, A., 77 n.  
 Marchetti, A., 222 n.  
 Marción, 242.  
 Marcuse, H., 152 n.  
 Marionelli, M., 153 n.  
 Marin, P., 212 n.  
 Maritain, J., 16, 66 n., 72 n., 77, 84, 248 y n.  
 Maumonde, F., 256 n., 307 n.  
 Marramao, G., 74 n., 107 n., 144 n., 267 n.  
 Martini, F., 176 n.  
 Marx, K., 31, 66 n., 131, 149 n., 238, 239, 256 n.  
 Marxen, A., 72 n.  
 Marxsen, W., 45 n.  
 Masaryk, T. G., 171 n.  
 Massini, F., 285 n., 288 n.  
 Massis, H., 57 y n., 85.  
 Matteucci, N., 7, 41 n., 99 n., 105 n.  
 Maubon, C., 309 n.
- Mauss, M., 302.  
 Mazzarella, E., 281 n.  
 Meinecke, F., 40.  
 Melchiorre, V., 66 n.  
 Mercadante, F., 95 n.  
 Merkel, G., 205 n.  
 Métraux, A., 303 n.  
 Metz, J. B., 64 n., 91.  
 Meyer-Neyser, 52 n.  
 Michelet, J., 244.  
 Miglio, G., 61 n.  
 Miller, J., 112 n., 115 n.  
 Moeller, Ch., 214 n.  
 Moenius, G., 57-58, 86.  
 Mohler, A., 280 n.  
 Moltmann, J., 91.  
 Monatte, 228.  
 Mongin, O., 133 n.  
 Monnerot, J., 303 n.  
 Montesquieu, 112.  
 Monti, L., 9 n.  
 Moray, Ph., 52 n.  
 Morello, R., 194 n.  
 Morgenthau, H., 129 n.  
 Moroncini, B., 316 n.  
 Moser, M., 194 n.  
 Moulakis, A., 256 n.  
 Mounier, E., 66, 247.  
 Müller, H., 56 n.  
 Münster, C., 76 n.  
 Musil, R., 206-207, 208-209.  
 Mussolini, B., 227 n., 306.  
 Muth, K., 51.
- Nancy, J.-L.**, 15 n., 25, 43, 133 n., 134 n., 313, 315 n.  
 Negrelli, G., 194 n.  
 Neumann, G., 202 n.  
 Nicoletti, M., 60 n.  
 Nicolosi, S., 77 n.  
 Niel, H., 272 n.  
 Nietzsche, F., 9, 23, 25, 46, 42, 105 n., 127, 146 n., 150, 153 n., 187, 190, 200-207, 299-301, 308, 308, 310 n.  
 Nisbet, R., 111 n.
- Opitz, P. J.**, 105 n.  
 Ortega y Gasset, J., 164 n.  
 Ottensmeyer, H., 214 n.
- Palmier, J.-M.**, 282 n.  
 Paolo di Tarso, 16, 17, 123, 125, 126.  
 Parménides, 318 n.  
 Parry, I., 202 n.  
 Parsons, S., 31.  
 Pascal, B., 149 n.  
 Pasí, C., 307 n.  
 Passerin d'Entrèves, E., 56 n.  
 Paulhan, J., 310 n.  
 Péguy, Ch., 66 n., 218.  
 Peignot, C., véase Laure.  
 Pelloux, L., 52 n.  
 Perniola, M., 299 n.  
 Peterson, E., 16, 21, 72 n., 108.  
 Pétrement, S., 210 n., 212, 213, 214 n., 222 n., 224 n., 236 n., 242 n., 243 n., 255 n., 256 n.  
 Peukert, H., 91 n.  
 Piel, E., 188 n.  
 Pieper, J., 49 n.  
 Pizzorno, A., 14 n.  
 Platón, 22, 66, 96, 100, 115 n., 130, 149, 214 n., 216 n., 217 n., 239.  
 Platz, H., 57, 85 n.  
 Polanyi, K., 30.  
 Polibio, 244.  
 Port, H., 72 n.  
 Fortinaco, P.P., 13 n., 82 n., 139 n.  
 Fortsmann, A., 105 n.  
 Preuss, K. T., 302.  
 Prosa, H., 129 n., 168 n.  
 Przywara, E., 61 n., 64 n., 66, 67 n., 243 n.
- Queneau, R.**, 275 y n.  
 Quinzio, S., 242 n.
- Rabaut, J.**, 228 n.  
 Rabi, W., 219 n., 242 n., 246 n.  
 Racinaro, R., 106 n.  
 Rahner, K., 49 n., 67 n., 219 n.  
 Raimondi, E., 7.  
 Rametta, G., 124 n., 126 n.  
 Reding, M., 46 n.  
 Reif, A., 111 n.  
 Reimach, S., 143 n.  
 Rella, F., 161 n.  
 Renan, E., 262 n.  
 Renard, J.-C., 264 n.
- Renouvier, Ch., 249.  
 Reppen, K., 56 n.  
 Rey, J.-M., 290 n.  
 Rho, A., 209 n.  
 Riand, J., 263 n.  
 Richir, M., 276 n.  
 Ricoeur, P., 133 n., 218.  
 Rioodato, E., 78 n.  
 Ritsema, R., 105 n.  
 Ritter Santini, L., 117 n., 127 n.  
 Ritter, G., 23 n.  
 Riva, G., 76 n.  
 Roberts, D., 194 n.  
 Robespierre, M., 113.  
 Rolland, J., 218 n.  
 Rolland, P., 241 n.  
 Ronchi, R., 268 n.  
 Rosenmüller, B., 52.  
 Rosenzweig, F., 132 n., 262.  
 Rosset, G., 47 n.  
 Rothe, W., 148 n., 168 n., 172 n.  
 Roubiczek, P., 67.  
 Rougemont, de, D., 249.  
 Rousseau, J.-J., 98, 118, 119 n., 120-122, 129, 141.  
 Rovatti, P.A., 144 n., 224 n., 299 n.  
 Ruiz Bueno, D., 46 n.
- Saboul, A.**, 118 n.  
 Salvadori, R., 271 n.  
 Salvati, M., 135 n.  
 Sandkühler, H. J., 167 n.  
 Sauer, H., 127 n.  
 Santinello, G., 78 n.  
 Sartre, J.-P., 259 n., 264 y n.  
 Sasso, G., 264 n.  
 Saviane, R., 175 n.  
 Scalfari, E., 11 n.  
 Scheler, M., 51, 52 y n.  
 Schell, H., 51.  
 Schelling, F. W. J., 121 n., 227 n.  
 Schiavoni, G., 155 n., 182 n., 189 n.  
 Schiera, P., 61 n., 75 n.  
 Schlant, E., 155 n., 168 n.  
 Schlette, H. R., 242 n.  
 Schloker, G., 179 n.  
 Schlüter-Hermkes, M., 52 n., 67 n.  
 Schmaus, M., 49 n.  
 Schmithals, W., 10 n.

- Schmitt, C., 8, 16, 22, 29-33, [35](#), 56 n., 59 y n., 60 n., 61-62, 65, 70, 71, 72 y n., 74 y n., 75, 77-78, 82, 83, 89-93, 94, 95-100, 104, 121 y n., 159 n., 188 n., 280 n., 284, 290 n.
- Schmöle, F. M., 95 n.
- Schnarwäler, G., 52 n.
- Schneider, M., 206 n.
- Schneider, R., [40](#) n., 52
- Schönwiese, E., 163 n.
- Schoof, T. M., 64 n.
- Schrage, W., [45](#) n.
- Schrecker, P., 188
- Schürmann, H., [45](#) n., [46](#) n.
- Schürmann, R., 21 n.
- Schütz, A., [40](#) n., 52 n.
- Schwab, G., 70 n.
- Schwadt, I., 78 n.
- Schweikert, U., 188 n.
- Schweppenhausen, H., 155 n.
- Sebba, G., 105 n.-107 n.
- Seelig, C., 154 n.
- Segalla, G., [45](#) n.
- Sellinger, B., 194 n.
- Sellmair, G., 69 n.
- Sernán, A., 218 n.
- Sibley, R., 235 n.
- Silesius, A., 258
- Smith, W. R., 143 n.
- Sócrates, 26, 136, 253 n.
- Sölle, D., [40](#) n., 73 n.
- Solmi, R., 155 n.
- Sommavilla, G., 52 n., 67 n.
- Sonne, A., 148 n.
- Sorel, G., 312
- Sourisse, M., 262 n.
- Souvarine, B., 228, 233
- Spann, O., 167
- Spinoza, B., 31, 193, 213, 214-215, 216, 217 n., 214 n.
- Springsted, E. O., 243 n., 248 n.
- Stammer, R., 167 n.
- Staudinger, F., 167 n.
- Steffes, J. P., 58
- Steinecke, H., 147 n., 168 n.
- Sternberger, D., 32 n.
- Sternthal, F., 72 n.
- Stieg, G., 192 n.
- Stone, L., 133
- Strauss, L., 8, 104
- Sturm, B. (Burghard Breimer), 162 n.
- Surya, M., 262 n., 264 n., 300 n.
- Tagliacico, A.**, 174 n.
- Taine, H., 262 n.
- Taminiaux, J., 127 n.
- Taubes, J., 16, 17, 73 n., 107 n.
- Thébaud, J.-L., 133 n.
- Thieberger, R., 179 n.
- Thieme, K., [40](#) n., 52 n.
- Thurneysen, E., [40](#) n.
- Tiedemann, R., 155 n.
- Tillich, P., 67
- Tillmann, F., 52
- Tolstói, L., 59 n.
- Tomás de Aquino, 245
- Tomihara, M., 243 n.
- Tommasi, W., 277 n.
- Tommissen, P., 51 n., 56 n.
- Tönnies, F., 99 n.
- Törberg, F., 148 n.
- Touraine, A., 30
- Trakl, G., 153 n.
- Tristram, H., 52 n.
- Trotsky, L., 230
- Tucídides, [40-41](#), 136
- Vaihinger, H.**, 163
- Varillon, F., [47](#) n.
- Varnhagen, R., 127 n.
- Varrón, 108
- Vattimo, G., 224 n.
- Vega, de la, R., 167 n.
- Venzlaff, H., 164 n.
- Verdès-Leroux, J., 255 n.
- Vermorel, A., 236 n.
- Vetö, M., 129 n., 211 n., 217 n.
- Veyne, P., 133 n.
- Vico, G., 31
- Viering, F., [45](#) n.
- Villani, A., 137 n., 271 n.
- Villey, D., 247 n.
- Virgilio, [38](#), [39](#), 175-177, 179, 181, 182, 209
- Vital, H., 217
- Voegelin, E., 15, [21](#), 92, 94-97, 98 n., 99-109, 110-113, 116, 121
- Vogtle, A., [41](#) n.
- Vollrath, E., 130 n.
- Volpi, F., 139
- Vorgrimler, H., 64 n.
- Vöelander, K., 167 n.
- Wacker, B.**, 133 n.
- Wahl, J., 272 n., 297, 301, 310 n.
- Waldberg, I., 291 n.
- Waldberg, P., 291 n.
- Waldeck, H. S., 52 n.
- Weber, M., 22, 60
- Weber, W., 71 n.
- Weil, S., 9, 11, 17-18, 23, [41](#), [42](#), 210, 211-212, 213, 214 n., 215, 216 n., 217-220, 221 n., 222, 223 n., 224-229, 230 y n., 231 y n., 232 n.-234 n., 235 y n., 237-243, 244 y n., 245 n., 246, 247 n., 248-251, 252 n.-253 n., 255-267, 269, 308
- Weinger, O., 161
- Wicki-Vogt, M., 242 n.
- Wiedmann, F., 106 n.
- Wittgenstein, L., 8, 9 n.
- Wolin, S., 115 n., 117 n.
- Woltmann, L., 167 n.
- Wucherer-Hundenfeld, K., 67 n.
- Wust, P., [40](#), 51 n.-52 n., 57 n., 81 n., 86
- Young-Bruhl, E.**, 100 n., 127 n., 133 n.
- Zagari, L.**, 176 n., 187 n., 188 n., 202 n., 206 n.
- Zanetti, G., 99 n.
- Zechmeister, A., 52 n.
- Zimny, L., 67 n.
- Ziolkowski, Th., 175 n.
- Zola, É., 153 n.
- Zorzi, R., 111 n.
- Zschimmer, E., 78 n.
- Zweig, S., 162 n.

Este libro se terminó de imprimir  
en septiembre de 2006 en Letingráfica S.R.L.  
([www.letingrafica.com.ar](http://www.letingrafica.com.ar)), Rocamora 4161  
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

