

Tras la política.
Coloquio con el pensamiento
italiano

Gerardo Muñoz

Prefacio de Rodrigo Karmy

Índice

Prefacio. Comentario menor
Rodrigo Karmy Bolton

I. Conversación con Emanuele Coccia

II. Conversación con Giorgio Agamben

III. Conversación con Carlo Galli

IV. Conversación con Mario Tronti

V. Conversación con Flavio Cuniberto

VI. Conversación con Jacques Camatte

VII. Conversación con Marco Filoni

VIII. Conversación con Giacomo
Marramao

IX. Conversación con Stefano Franchi

X. Conversación con Monica Ferrando

Posfacio. Pensamiento insumiso
Gerardo Muñoz

Prefacio.

Comentario menor

Rodrigo Karmy Bolton

¿Qué es la *Italian Theory*? La noción misma porta consigo un equívoco porque no se trata de una “teoría” en el sentido de una contemplación universal del mundo por parte de un filósofo, sino la medida de una sensibilidad de fuerzas, atmósfera de singularidades que lanzan a todo *nomos* de la Tierra fuera de sí. Por eso, el término “Italian” no puede designar un pensamiento inscrito en algún cuerpo nacional o cartografía imaginaria donde mapas y conquistas van de la mano; más bien, define una suerte de topología de las formas de vida, un lugar que no tiene sitio ahí donde se enuncia, pero que configura los contornos de lo que alguna vez Negri denominó la *diferencia italiana*. Nada más equívoco que la designación *Italian Theory* para definir un pensamiento que no tiene raigambre nacional y que tampoco se presenta como una teoría. Si no es ni una teoría, ni una representación de un cuerpo nacional, la *Italian Theory* no sería más que la *irrupción intempestiva del pensamiento*. En el momento en que nuestros términos de referencia, los lugares comunes que permean el sistema categorial de la filosofía, experimentan su implosión, la *Italian Theory* irrumpe con su diferencia y ofrece —cual don— otras (im)posibilidades de pensamiento. En cuanto a irrupción, no se deja domesticar en la forma “sistema” ni tampoco en el modo de un “tratado”.

Más bien, diremos, la *Italian Theory* deviene a la luz de la signatura de una práctica de pensamiento muy precisa que fue decisiva en la Edad Media latina: el comentario. Los pensadores italianos (Giorgio Agamben, Giacomo Marramao, Carlo Galli —que

son parte de estas conversaciones—, pero también aquellos que no están incluidos en este volumen, como Antonio Negri, Remo Bodei, Elettra Stimilli, entre otros) básicamente “comentan” y dan curso al devenir menor del pensamiento que ha podido desajustar el lugar metafísico del sujeto. En sus diferentes publicaciones, estos pensadores se miden con otros, ofreciendo en cada libro un verdadero campo de tensión en el que la voz de quien comenta deviene indistinguible de quien es comentado. Si la *diferencia italiana* no es otra cosa que la irrupción intempestiva del pensamiento, es precisamente porque en ella se juega la práctica minorizada del comentario como el movimiento del pensar más decisivo de la filosofía. Solo en él puede existir una verdadera interlocución, pues solo en él se experimenta una contracción entre el pasado y el presente, en la que las voces de ayer se convocan para interpelar al presente. Como un pequeño dispositivo telepático por el cual los inteligibles del pasado pueden irrumpir en la escena del presente, el “comentario” asume que la práctica filosófica solo puede devenir tal si es a partir de una experiencia del encuentro, de un diálogo en el que se mantenga incólume la fiereza del pensamiento.

No hay pensamiento sin interlocución —sostiene Alberto Moreiras—, como ha citado Gerardo Muñoz en el Posfacio que sigue a estas conversaciones. Justamente, a contrapelo de la máquina universitaria que insiste en cartografiar identitariamente los diversos plexos del pensamiento (es decir, a poner *checkpoints* y fronteras diversas), la *Italian Theory* abre una topología de los usos libres del pensamiento, tejiendo su devenir como la antigua práctica del *comentario* con la que el averroísmo —esa *ilustración menor*— impugnó la vocación policial (teológica) de la Edad Media latina. En cuanto es práctica de la interlocución, el comentario hace del pensamiento una experiencia necesariamente común. En ella *todos podemos devenir pensadores*, en ella *todos pensamos telepáticamente* porque el pensamiento no es un *cogito* que pertenezca a un hombre devenido sujeto en particular, sino una potencia única e impersonal que nos atraviesa de manera múltiple. El conjunto de estos coloquios que nos ofrece Gerardo Muñoz puede ser visto como la mejor expresión de la irrupción de la *diferencia italiana*; en ellos, lo único que deviene objeto del *comentario* es nada

más y nada menos que la intensidad del presente, ahí donde este atestigua la ruina de la política e irrumpe en una oscuridad que, lejos de ser una crisis que pueda solucionarse en algún momento, parece asomar como un verdadero cambio de época en el que el pensamiento vuelve a irrumpir como la *infancia* de la humanidad: *ilustración menor* o *averroísmo* que, como un niño a la intemperie, nos invita a pensar —imaginar— en la espesa sombra de una catástrofe.

Conversación con Emanuele Coccia 2016

*Emanuele, quizá una buena forma de comenzar nuestro diálogo sea retomar el problema central de reflexión de tu libro *La vida sensible*, en el que afrontas la cuestión de la imagen como un problema ontológico para el pensamiento y, en gran medida, como aquello que constituye la vida común. Más allá de toda división entre sujetos y objetos, o entre sentidos (visión y oído, tacto y olfato), pugnas polémicamente por una definición de la imagen como pura mediación (en la determinación platónica de *metaxy*) que hace posible una forma de comprender la existencia más allá de la persona y el sujeto. Como sugiere Giorgio Agamben en *Profanaciones*, el humano es el único animal que *fantasea* (*phantazo*) con la imagen como tal (“el humano es aquel animal que va al cine”). Curiosamente tú no consideras lo cinemático en tu libro, sino más bien una *tropología* que incluye moda, estilo, espejos, etcétera. Primero, ¿por qué pensar la imagen “como tal” (más allá del sujeto) ha sido un proyecto tan difícil de articular en la tradición filosófica moderna? Y ¿en qué consiste la relación entre imagen y existencia, tan importante en tu libro?*

A consecuencia de las narrativas dominantes de la filosofía del último siglo, las imágenes siempre han sido consideradas como humanas, en específico, y por lo tanto como herramientas cognitivas, las cuales tienen un ser puramente mental y una naturaleza accidental. Lo que es *real* es la mente individual, la textura y la sustancia del ego. Las imágenes solo son producciones o expresiones efímeras de esas entidades individuales materiales o inmateriales que llamamos cerebros o mentes. Contra esta tradición, el libro

intenta presentar dos argumentos: primero que nada, una imagen no es un mero dispositivo cognitivo ni una cosa en sí misma, es un estatus ontológico especial de toda clase de seres; más precisamente, una imagen es el estatus intermediario entre lo que la filosofía ha llamado objeto y sujeto. Segundo, las imágenes son seres *naturales*, en el doble sentido de que existen no solo en los cuerpos humanos, sino en cualquier parte de la naturaleza; también y, sobre todo, fuera de las mentes humanas y animales, y por ello hay un perfecto isomorfismo entre el modo en que las imágenes se producen en y por humanos, por animales o por seres inorgánicos naturales.

Estos dos rasgos están estrictamente relacionados y presuponen un tercer elemento: los medios (*media*). Estos no son una colección específica y finita de objetos especiales, los cuales la Modernidad habría inventado para gestionar la comunicación o transmitir información. Un medio (cuyo concepto fue inventado por la tradición aristotélica siglos antes que McLuhan) no es un objeto artificial (como suponemos comúnmente), sino cualquier tipo de objeto en cuanto que alberga una imagen y hace posible su existencia. Un espejo es un medio, la pantalla de la computadora es un medio, pero también el aire es un medio siempre que alberga y transmite sonidos. Y aún más importante, nuestros sentidos son medios, más que fenómenos históricos —lo cual se concibió hace ya unas décadas— son perennes y, por decirlo de algún modo, la infraestructura cosmológica de toda forma de imagen. En donde hay una imagen, hay un medio. Por lo tanto, no hay diferencia ontológica entre la forma en que se producen y existen las imágenes en la mente, en nuestros sentidos, y fuera de ellos, en la pantalla de la televisión, en el aire o en el espejo. Así, la existencia de las imágenes, en todas sus formas, coincide con la de la *medialidad*: es por esta *coimplicación* de las imágenes y los medios, que las imágenes pueden y deben ser consideradas como modos ontológicos y no como objetos particulares.

No hay imagen fuera de un medio (no importa si son imágenes mentales o físicas), y viceversa, no hay medio sin imágenes (no importa si es un medio óptico, acústico o electrónico). En este sentido, una imagen no es solo lo que podemos ver: la imagen es una forma en cuanto existe en un espacio medial. Un sonido, un número

y los datos son imágenes: y todo puede ser o devenir en imagen siempre que exista en los medios, esto es, en cuanto que sea transmitido. Ser transmitido y ser-una-imagen son lo mismo: algo tiene que existir como imagen para ser transmitido y viceversa, ser un objeto de transmisión o comunicación significa ser una imagen.

Antes de ahondar en algunos de los problemas que se presentan en La vida sensible, debemos subrayar que este libro está fundado en gran medida en tu investigación previa acerca de la tradición averroísta que culminó en La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo (2005). En este extenso estudio, emprendes la tarea de trazar una genealogía de aquel importante filósofo árabe aristotélico del siglo XII, Averroes y su “escuela” en la Edad Media. Esta es una tradición que tú claramente intentas comprender al reconstruir sus ideas de imaginación, intelecto común y potencialidad de la humanidad, lo que da lugar a un ataque frontal con el surgimiento de la categoría de persona. El averroísmo y los “averroístas” terminaron siendo considerados heréticos e incluso un absurdo para los filósofos, por lo que fueron censurados en las universidades a lo largo de Europa durante el siglo XIII. Obviamente, esta es una tradición crítica que va contra el presupuesto del sujeto moderno y el cogito cartesiano centrado en la costra de la conciencia. ¿Por qué Averroes y la tradición averroísta cobró tanta importancia para ti?, ¿qué es lo que te llevó a esa investigación y a las cuestiones centrales de ese estudio?

Descubrí a Averroes, como siempre pasa con los verdaderos encuentros en la vida, por puro azar. Como todo adolescente, yo leía mucha poesía y en cierto momento me enamoré de un poeta medieval, Guido Cavalcanti, cuyo poema más importante, “Donna me prega” (que también fascinó a Ezra Pound), está profundamente inspirado por doctrinas averroístas. Ya en la universidad, comencé a leer sus escritos y, a pesar de su estilo exotérico (escribió principalmente comentarios de los escritos de Aristóteles), sus doctrinas me fascinaron. Las ideas más importantes y geniales de Averroes atañen a la naturaleza de la mente. Primero, lo que acostumbramos a llamar *mente* no es una facultad humana y

peculiar de un hombre, sino una sustancia cosmológica, como una estrella o un planeta. Lo mental no es la expresión de un ego, sino la textura intelectual de nuestro mundo común, es racionalidad, pero como una sustancia cósmica *separada* y *eterna*, un elemento del universo. A la inversa, lo que llamamos *racionalidad* es una *sustancia separada* y no un atributo inmaterial del universo.

La mente es eterna y se actualiza eternamente solo si consideramos a la humanidad como una totalidad, esto es, todos los individuos humanos que han existido, existen y existirán en el futuro. En relación con el individuo singular, esta sustancia cósmica, que es la mente, existe siempre en la forma de un poder, una posibilidad, y es que en efecto los hombres por lo general *pueden* pensar, pero mayormente, de hecho, no piensan. El hombre no es un ser *esencialmente* racional: la racionalidad existe siempre en el hombre, pero frente a sí, como pura *potencialidad*.

Ahora bien, lo que nos da acceso a la racionalidad es nuestra imaginación. Somos seres racionales solo porque podemos ocuparnos de las imágenes. Lo que está en juego en nuestra relación con las imágenes (cualquier tipo de imágenes) es de hecho con la racionalidad. Para Averroes, las imágenes son las herramientas más poderosas de las que disponemos: a través de las imágenes, lo que es potencial puede devenir en actual, lo que es individual se transforma en algo común, lo que es inmaterial deviene en corporal y a la inversa, las cosas materiales pueden ser transmitidas de un modo espiritual. Las imágenes y la imaginación existen en el umbral de la potencialidad y la realidad, la individualidad y la universalidad, la mente y el cuerpo.

En este sentido, el pensamiento se ubica allí en donde están las imágenes: el arte, la ciencia y la filosofía no pueden ser considerados realmente como dominios distintos. Esto es, por ejemplo, algo que no pueden aceptar muchas de las corrientes filosóficas conservadoras. Incluso las figuras más heterogéneas, las cuales se reagrupan bajo la etiqueta de realismo especulativo o filosofía orientada a los objetos, siguen intentando distinguir a la filosofía de otras prácticas de las imágenes, con el objeto de reintroducir una lógica disciplinaria para hacer lo que nunca podrá tolerar ser una disciplina. La filosofía no puede ser definida

epistemológicamente, sino solo eróticamente: no es un conocimiento particular caracterizado por un objeto en común, un método o un grupo de problemas; es conocimiento en cuanto que ha sido producido por pasión, por un amor muy violento e irreprimible. Las imágenes son solo aquello que nutre al amor, en todas sus formas.

Quisiera preguntarte por la llamada “diferencia italiana”, a la cual Roberto Esposito recientemente ha denominado pensiero vivente (pensamiento vivo) en su libro del mismo título. Para Esposito el nuevo pensamiento italiano brama un nuevo modo de pensar que se abre a las cuestiones de la “vida”, cosas concretas (“verità effettuale della cosa”) y a la política más allá del Estado, como Leopardi dijo contra el idealismo alemán de Hegel. Para algunos académicos de las universidades estadounidense, el pensamiento italiano parece tomar la forma de una nueva ola que sustituye la fatiga de cierta recepción de la teoría francesa (Derrida, Foucault o Deleuze). No obstante, de una manera muy precisa, esta percepción tiene mucho que ver con la distribución y los acuerdos categoriales que hacen las universidades estadounidenses dentro de las “Humanidades”. Al mismo tiempo, las tradiciones de los pensadores italianos asociados con este nuevo “giro” —filósofos como Massimo Cacciari, Antonio Negri, Gianni Vattimo y el mismo Esposito— emergen después de la crisis de la política de izquierdas en Italia, después de la década de los años setenta y de la completa caída del Partido Comunista Italiano. Como alguien que emerge de una generación más reciente, pero que también está formado bajo tales estelas, ¿cómo comprendes el surgimiento del llamado “pensamiento italiano”? ¿En qué medida está o no situado tu propio pensamiento en esta línea intelectual?

Pasé mis últimos veinte años estudiando y trabajando en Alemania, Francia, España, Argentina y Estados Unidos, realmente conozco poco la Italia contemporánea desde todos los puntos de vista; el país en el que pasé mi niñez y adolescencia ya no existe. Y puesto que he vivido casi la mitad de mi vida en otros países, no me siento particularmente italiano. En general, no comprendo por qué seguimos usando esta clase de categorías viquianas, herderianas o

hegelianas para caracterizar la cultura o el pensamiento de alguien. Podríamos argumentar que la caracterización nacionalista de las culturas es algo más cercano a la astrología que a la antropología o a la sociología. Todos sabemos —al menos desde hace cinco siglos— que la Tierra es un cuerpo celeste, y creer que la porción peculiar de la Tierra en la que naciste puede decidir tu forma de pensar es un remanente muy interesante del pensamiento astrológico. En cualquier caso, prefiero otras formas de astrología; estaría más interesado en comprender cómo otros planetas (como Mercurio y Venus) o el Sol pueden influenciar y determinar el curso del pensamiento de un individuo. Esa investigación probablemente sería más rigurosa que aquella basada en la nacionalidad.

Hablando en serio, las naciones son una herramienta vieja y rudimentaria para imaginar y pensar comunidades y culturas. Y hoy apenas existen como realidades políticas. Nuestro estatus *político* común está más bien definido por la migración que por el origen o el lugar en el que vivimos. No solo todos devenimos y somos migrantes hoy en día —el porcentaje de migrantes va a superar lentamente el porcentaje de nativos puros—, sino que cada uno de nosotros podemos ser y somos seres políticos. Solo porque seguimos migrando, solo porque *abandonamos, olvidamos* nuestra tierra nativa y nuestras identidades originales (o porque las *transformamos* en un modo imaginativo), tenemos acceso a *lo común*, esto es, a su dimensión política.

En otras palabras, vivimos en un tiempo en el que las culturas como tales no pueden y no existen más, y las identidades solo pueden existir en la forma de una subcultura. Las comunidades también existen hoy en día solo en la forma de una subcultura, y esta es la razón (la causa, y no la consecuencia) por la cual las marcas son tan importantes y poderosas en la actualidad. Casi nada de lo que define tu actitud con respecto al mundo o tu identidad es o pretende ser universal; casi ninguna identidad pretende durar por el resto de tu vida, ni haber nacido en un modo inconsciente e involuntario. Experimentamos con las identidades como algo que hemos elegido de forma consciente y voluntaria, como algo que reclama ser una formación local y como algo que *pretende* ser efímero, que existe como la moda de temporada, no como un rasgo ontológico o

biológico. La clase de *a priori* cultural que acostumbrábamos a identificar con las naciones ya no es posible y no podemos seguir viendo el mundo con herramientas sociológicas del siglo XIX.

Me gusta mucho lo que dices con respecto a un pensamiento astrológico que podría sobredeterminar las suposiciones terrestres basadas en identidad y localización. Pero, entonces, ¿cómo sería posible escribir o siquiera imaginar la historia, digamos, una posible historia de la filosofía en el modo en que Heidegger y los filósofos posheideggerianos la comprendieron?, ¿hay necesidad de ella? Esto tiene cierto peso, puesto que para Heidegger el olvido de la Tierra es un problema de gran importancia. Sin embargo, si la filosofía y el pensamiento solo son como el movimiento de un planeta o una estrella, ¿cómo dar cuenta de la historicidad de la existencia en su devenir temporal? ¿Aquello que propones como pensamiento astrológico está cercano a un modelo warburgiano de transmisión histórica de las imágenes?

Es al Sol, no a la Tierra, al que hemos olvidado; a pesar de todo tipo de anuncios programáticos de historiadores y filósofos, la filosofía sigue siendo enteramente geocéntrica. La revolución copernicana de Kant de hecho fue anticopernicana: él puso al centro de la escena no a la infinitud del espacio no humano, no al Sol, sino a lo que existe en la Tierra, esto es, la subjetividad humana. Todos somos profundamente geocéntricos. Basta pensar en la invitación de Nietzsche a ser fieles a la Tierra, la queja de Heidegger sobre el olvido de la Tierra, la valoración de Schelling y de Deleuze de una geológica filosofía de la naturaleza; los filósofos parece que no han entendido que la Tierra es solo un planeta, que es una *porción del cielo* muy densa e intensa y no lo opuesto a lo celeste. Todo en la Tierra tiene una naturaleza celeste y celestial, no solo el pensamiento: somos una parte de lo celestial, un punto del cielo y la base de nuestro sistema, nuestro suelo no es la Tierra, es el Sol, que es una estrella, pura energía.

Por esta razón, también la historia es siempre, y no podría no ser, una forma de astrología; el origen y las medidas de toda forma de historia son aún movimientos planetarios alrededor del Sol.

Todavía pensamos la historia en términos de días (el tiempo que le toma a la Tierra rotar sobre su propio eje) y años (el tiempo que le toma a la Tierra orbitar en torno al Sol). No es por casualidad que hablamos del pasado en términos de *influencia*; la influencia es la categoría central de la astrología y la historia no es otra cosa que astrología intrahumana. Todo el resto es solo mala teología.

Ya que has traído a cuenta la cuestión de la política o de lo político en relación con el abandono epocal de categorías nacionales y comunitarias tradicionales, me gustaría volver a ello. Hay una ansiedad por ser político en el mundo contemporáneo (siempre se demanda mayor “repolitización”), por hacer político todo aquello que quede de la experiencia en el mundo. Creo que hay una conexión íntima entre la categoría de sujeto y esta pulsión hacia la politización en tiempos de interregnum. Hay poco o nada sobre esto en tus libros. Al mismo tiempo, estoy enteramente convencido de que tu trabajo no es político, pero sí tiene una cierta relación con la política: quizá una relación entre existencia y política, o quizá entre cosmos e imagen. ¿Consideras que tu trabajo tiene alguna resonancia política o alguna deriva propositiva en este sentido?

No creo que la ansiedad por ser político sea algo específico del mundo contemporáneo. Esta ansiedad siempre ha sido el nombre y la cara de una figura mítica: Sócrates, el único mito de la filosofía, el príncipe de los sofistas que Platón transformó en el primer héroe filosófico. Él fue quien arrancó la filosofía del cielo para situarla en las ciudades y en los hogares, y comenzó a investigar acerca de la justicia y las costumbres, fue el primero que rechazó la naturaleza y el cosmos, los dos objetos privilegiados de la filosofía, para reemplazarlos por la justicia, las virtudes y los vicios; fue él quien identificó filosofía y *parresía*. Y quizá sea por Sócrates y el socratismo que los filósofos han soñado constantemente con reemplazar a los reyes, afirmando, como hizo Platón, que la felicidad en el dominio público y privado solo puede existir si “los filósofos gobiernan como reyes”, esto es, solo si “el poder político y la filosofía coinciden por completo”.

Nuevamente, es por esta misma ansiedad que la filosofía aceptó el creacionismo. El creacionismo nunca fue un mito etiológico cosmogónico, un intento de proveer por medio de una narrativa una explicación física del proceso real de la génesis del universo, fue más bien una narración *legal* y política inserta en un libro de leyes (la Biblia y la Tanaj). El creacionismo es una herramienta increíblemente poderosa que hace posible la “politización” de todo lo que hay en el mundo; afirmar que el mundo es *creado* significa aceptar que todo, de las nubes al pasto, desde la forma de un animal hasta el movimiento de una onda, no es el resultado de un proceso natural, sino el resultado de una decisión *voluntaria*. Hay un sujeto con voluntad y decisión, *divino*, por supuesto, detrás de todo. Todo deviene un asunto de decisión: todo es objeto de una *pronoia*, de un acto de gobierno. En este aspecto, la filosofía contemporánea (como ya ha sido señalado) es solo un creacionismo gnóstico que reemplazó a dios con la humanidad: todo está bajo el poder del gobierno humano. Lo que ha cambiado también es que, en lugar de presentarse como la teoría perfecta del reino, la filosofía devino una clase de teología apofántica del poder y el reino: lo que llamamos crítica es solo esta letanía infinita sobre lo que el poder no debería ser.

Esta clase de argumentos quizá le concedan a la filosofía un papel más prominente en la vida pública, pero en última instancia reducen su poder y su sentido. Hay una parte inmensa de la experiencia humana que no tiene nada que ver con la política y que no puede estar articulada a la experiencia política. Hay una gran parte de la realidad, un conjunto gigantesco de fenómenos cósmicos, que la política no puede explicar ni justificar. La filosofía tiene que ver con el mundo en su sentido más amplio, no puede ser reducida a la simple y muy limitada experiencia que tienen las mujeres y los hombres porque viven en ciudades de un modo social. Es por ello por lo que, por ejemplo, los averroístas acostumbraban a distinguir la felicidad política (*foelicitas política*), es decir, la forma de la felicidad y de la perfección que la vida política puede otorgar, de la especulativa (*foelicitas speculativa*), esto es, la forma de la felicidad y la perfección que el pensamiento (pero también podemos añadir la comprensión del mundo, el descubrimiento, la creación, etcétera)

puede dar a la humanidad. La filosofía siempre es mucho más *extraterrestre* que política, en el sentido muy literal del término; el pensamiento es algo que tiene la misma naturaleza de los planetas y las estrellas. Y es también por esa razón por la que siempre es una forma de naturaleza salvaje. Un filósofo no es solo el extranjero o el forajido, sino el salvaje, aquel que habla desde el margen (*outside*), que no es otra ciudad (posible), ni otra (posible) civilización (una mejor), sino un sitio en el que las ciudades, las civilizaciones y las leyes ya no tienen sentido.

Has señalado la poesía, las artes y la filosofía como aspectos comunes para el intelecto. Sin embargo, hasta cierto punto podemos decir que la universidad moderna es completamente lo opuesto. Nuestra universidad contemporánea yace sobre la autonomización de los saberes, las disciplinas, los campos (especialidad técnica), las escuelas de pensamiento, las filiaciones y los contratos epistemológicos. Al menos en Estados Unidos, la universidad se ha vuelto un espacio para la maquinación más que para el pensamiento. No obstante, quizá no es que haya devenido eso ahora, sino que esta forma particular de división sea constitutiva de la “crisis no-moderna” de la universidad como una forma de institución ya siempre deficiente. Así, el estudiante ha devenido en un marrano en su interior. También estoy pensando en la disputa y expulsión de los averroístas de la universidad medieval. ¿Dirías que todo pensamiento moderno es exuniversitario?

La división en disciplinas desafortunadamente está inscrita en el ADN de las universidades desde su nacimiento en el siglo XII, en un sentido doble. Primero, lo que llamamos universidad fue desde su comienzo un proyecto educativo contra el ideal antiguo de la *enkyklos paideia*, la cultura general. Es la expresión de la idea de que además de las artes liberales (consideradas insuficientes) se necesitan otros saberes y ciencias (teología, medicina y derecho), los cuales no están inscritos en un proyecto de conocimiento total de la totalidad del mundo; cada uno de ellos se encuentra estrictamente separado del otro y está *peleando contra* los otros. Y —lo que es más importante— la separación no es solo epistémica: es existencial y

social. Olvidamos que la universidad no produjo un nuevo orden del conocimiento, sino una nueva *organización de los sujetos cognoscentes*. El nacimiento de la universidad medieval, por primera vez en la historia del conocimiento, es el de una corporación: *universitas* es el término técnico para la corporación de estudiantes y profesores.

Las universidades son corporaciones epistemológicas en las cuales la gente que comparte un conocimiento en común es reunida en la misma “liga”. Conocer es pertenecer a un “club”, el acto cognitivo es duplicado por una afiliación social y legal. El ideal de una *bíos theoretikós* deviene social. En este sentido, la universidad fue también el nombre de una limitación normativa doble: la autorrepresión de un sujeto que tiene que motear su deseo de conocerlo todo y la castración de una sociabilidad que no se basa más en el parentesco, la amistad o en el simple placer de estar juntos, sino en compartir de forma controlada y verificada el conocimiento de un número muy limitado de colegas (los miembros del *collegium*). Aprender una ciencia ya no significa alcanzar un nivel superior de existencia o de felicidad, sino encajar en una corporación de colegas. A pesar de sus objetivos educacionales, las universidades son una clase de extraño *sindicalismo epistemológico*, el cual trata de transformar la relación con el conocimiento en una relación jurídica. Un profesor de universidad (al menos en Europa) no es un erudito, sino alguien con el permiso de enseñar y conocer *una* sola disciplina. El ideal de la autonomía epistemológica de las ciencias y las disciplinas es solo la proyección epistemológica o la sombra cognitiva de la estructura legal de la corporación de profesores. Sin las universidades, a nadie le interesarían la identidad y los límites entre las “disciplinas” (y, de hecho, antes de las universidades, a nadie le interesaban las separaciones formales entre las ciencias).

Además, la estructura formal y corporativa del conocimiento no debería y, de hecho, no influye nunca en el pensamiento, el cual es extraterritorial por definición, exactamente como los estudiantes universitarios en la Edad Media. Los historiadores tienden a fijar el nacimiento de las universidades con la bula *Parens Scientiarum*, a través de la cual los estudiantes fueron puestos bajo la jurisdicción del obispo de París y adquirieron así el

estatus de extraterritorialidad. Podría decirse que el pensamiento real es ontológicamente extraterritorial y, como un estudiante medieval, es algo que no está bajo la jurisdicción de una disciplina o de una institución, ni en sentido positivo ni negativo. Es por esta razón que el pensamiento no puede ser un puro ejercicio académico ni un discurso antiacadémico. El pensamiento es como la hierba, puede crecer en cualquier lugar justo porque no tiene nada que ver con el contexto en el que crece. Y a pesar de todo tipo de herbicidas, es imposible de erradicar; a pesar de todas las formas de medidas contra el pensamiento real, siempre habrá alguien pensando en cualquier lugar, en el mismo sentido en que siempre habrá hierba en el mundo, porque las plantas son capaces de mutaciones genéticas. El pensamiento no puede ser asesinado o condenado políticamente, porque es una fuerza cosmológica, no política.

En tu libro Il bene nelle cose: la pubblicità come discorso morale (2014) piensas la relación entre moralidad y publicidad, la cual parece estar presente en todos los niveles de nuestra experiencia cotidiana. En cierto modo, esta es una continuación de tu trabajo previo de pensar el estatus ontológico de la imagen que hoy parece agotar las formas de representación del mundo. Recuerdo que el cineasta franco-chileno Raúl Ruiz pensaba que el mundo se estaba convirtiendo en Hollywood a escala global (un conflicto unificado). Esta hipótesis presupone una función de la imagen como marco de la visualidad, de la economía de lo visible, etcétera. ¿Dirías que tu pensamiento sobre la imagen es un esfuerzo por liberarla hacia otra dimensión (inaprensible)?

En *La vida sensible* intenté mostrar cómo las imágenes representan el centro de nuestra existencia física y cultural. Es esta percepción la que me llevó a trabajar sobre la publicidad. La publicidad representa el laboratorio al aire libre más importante y poderoso para la producción de imágenes socialmente relevantes en las sociedades modernas; las imágenes de la publicidad no solo son el grupo de imágenes más difundido y copioso disponible para nosotros, sino también las más comúnmente contempladas y consumidas, vistas en mucha mayor medida que otras imágenes artísticas y culturales. Las

publicitarias son también las más “sociales” de las imágenes: deben ser reconocibles por todos y deben encarnar en forma icónica las categorías más comunes de una cultura dada. Deben transmitir los deseos, sueños, necesidades y ambiciones compartidas por la parte más grande de la sociedad civil; su objetivo es inventar y formular un nuevo lenguaje y una nueva gramática visual para la comunicación de masas. En este sentido, la publicidad no solo ha producido la porción más grande de la cultura icónica de la sociedad occidental, sino que también ha reconocido algo: que nuestra cultura solo puede ser —y debe ser— transmitida a través de imágenes.

Antes que cualquier otra esfera, la publicidad comprendió que en las sociedades modernas son las imágenes, antes que las palabras, las responsables de dar forma a las prácticas y costumbres sociales; el predominio de la comunicación icónica en las redes sociales, como Instagram o Snapchat, es solo una consecuencia de lo que la publicidad hizo en los últimos ochenta años. A la inversa, las imágenes, que en el pasado tenían principalmente una función estética, decorativa o —más raramente— cognitiva, se están convirtiendo ahora más y más en los órganos de una nueva forma de normatividad colectiva y psicagogía individual. Y lo que llamábamos publicidad después de la Segunda Guerra Mundial no es solo un subproducto secundario y ambiguo del capitalismo tardío. Por el contrario, es un hecho que las imágenes han perdido sus funciones meramente estéticas y cognitivas y existen primero que nada en un modo normativo y con una función normativa, independientemente del tipo de mensaje que deban transmitir.

Finalmente, me gustaría regresar a La vida sensible. El libro está dividido en dos secciones, la última se llama “Antropología”. Han existido críticas, sin embargo, que han tomado distancia del averroísmo y de la idea de la potencialidad del intelecto sobre la base de que aún hay un cierto rastro antropológico/humanista que reduce la necesidad de pensar más allá de la división humano y animal o incluso más allá de la praxis humana. ¿Por qué la noción de antropología ocupa ese lugar central en el libro? ¿Podrías desarrollar esto?

“Antropología” no es una noción, es solo el título de la parte del libro en la cual intento mostrar cómo las imágenes dan forma no únicamente a nuestro cuerpo o a nuestra vida física y cultural, sino también al mundo en el que vivimos. No hay nada humanístico en la afirmación de que lidiar con hombres y mujeres significa lidiar con la vida de las imágenes en todas sus formas, con su poder, y que la vida humana tiene lugar siempre a través de y en las imágenes. La diferencia específica de la humanidad consiste en esa capacidad de producir imágenes y vivir de ellas. Esa es la razón por la cual hacer antropología significa preguntarse qué son las imágenes y cómo es que cobran vida. En general, pienso que la filosofía definitivamente debería superar la dialéctica entre humanismo, antihumanismo y lo poshumano, que pertenece a las contradicciones del siglo XX. Lo que existe en realidad es el cielo en su inmensidad y todo en él es una porción de materia celestial. El futuro de la filosofía es una nueva cosmología panteísta.

¿Nos puedes decir algo acerca de tu libro sobre las plantas, La vie des plantes: Une métaphysique du mélange (2016)?

El libro es al mismo tiempo una reflexión sobre la relación entre vida y forma, y un tratado acerca de la fusión y la mixtura como la estructura íntima del mundo. El argumento central es que puede haber un mundo solo porque todo está en todo, como Anaxágoras decía. Decir que todo está en todo significa que la relación de inherencia topológica —*estar en algo*— siempre es convertible: que en cada caso el contenido es el continente y viceversa. Un sujeto y su entorno están siempre en una relación de intercambiabilidad. Entonces, yo estoy ahora en las palabras que pronuncio, pero estas palabras también están en mí. Se puede expresar esta estructura topológica formal del mundo diciendo que el mundo es la absolutización de la condición de inmersión, y la inmersión es la forma eterna y la condición de posibilidad del mundo. La impenetrabilidad, que a menudo fue imaginada como la forma paradigmática del espacio, es solo una ilusión. Todo entra en todo y todo puede salir de todo; el mundo es esta amplia apertura, la libertad absoluta de circulación, no junto a otros cuerpos, sino a través de

todos los cuerpos. Vivir, experimentar el ser en el mundo, también significa pasar a través de todo: salir de uno mismo siempre es entrar en algo más, en sus formas y en su atmósfera de influencia; volver a uno mismo siempre significa encontrar todo tipo de formas, objetos e imágenes, como aquellos por los que Agustín estaba sorprendido de encontrar en su memoria. Podemos definir la esencia de las cosas, sus formas, su agencia, por su mundanidad, es decir, que su naturaleza consiste en su habilidad para entrar en cualquier otra cosa y ser cruzado por cualquier cosa. En el libro, las plantas son descritas como el paradigma de la inmersión, en toda su forma.

Conversación con Giorgio Agamben 2018

Estimado Giorgio Agamben, antes de todo, déjame agradecerte por asentir a esta conversación en torno a algunas zonas de tu pensamiento. Para quienes hemos seguido de cerca tu proyecto Homo Sacer, nos queda muy claro que una de tus estrategias conceptuales centrales es haber pensado el nudo entre los fundamentos de la soberanía junto a los de la biopolítica, como las dos caras de una misma máquina del gobierno. Es algo que aparece elaborado con precisión desde Homo Sacer I hasta El Reino y la Gloria, donde te ocupas de llevar a cabo una arqueología de la oikonomía. No es menos cierto que su proyecto es también una arqueología del concepto de la potencia y de la inoperosidad. ¿Hasta qué punto podríamos decir que ambas estrategias preparan un nuevo comienzo para la exigencia del pensamiento político del presente?

Uno de los resultados de mis investigaciones es que la máquina de la política occidental tiene una estructura bipolar, en la cual ambos polos siempre están presentes. Es decir, cuando la biopolítica pareciera excederse y suspender a la soberanía, esta última nunca desaparece del todo, ya que, de hacerlo, la máquina política dejaría de funcionar. Lo mismo se puede decir del gobierno (*oikonomia*) y del Reino. El rey debe estar ahí aun cuando no gobierne. La arqueología tal y como yo la he pensado, no busca llevarnos a un punto anterior de esta dualidad; más bien intenta situarnos en la fractura que produce esta dicotomía. El *archê* no es el Uno antes de la fisura, sino el espacio del No-Dos que se abre una vez que hemos desactivado y vuelto inoperante este dualismo. Es por eso que, para

mí, la arqueología de la política occidental está ligada estratégicamente a una teoría de la inoperosidad.

Me gustaría retomar la cuestión de la inoperosidad que aparece desarrollada en L'uso dei corpi (2014) y antes en Il tempo che resta (2000) a partir de la figura paulina del katargein, que apunta a la desactivación y a la posibilidad de abrir otros usos de la ley. Quisiera preguntarte sobre el estatuto de la teología política a partir de la noción de katargein. ¿Es posible retirarse de la teología política?, ¿hasta qué punto la katargein de Pablo es una destitución de la teología política desde su interior, aunque sin llegar a producir del todo un afuera?

La teología política no es una sustancia o un cuerpo de doctrinas o conceptos, sino un modo de actuar en la historia del pensamiento de Occidente. Por lo tanto, es una máquina o una signatura que tiene efectos en las más diversas esferas de la praxis humana. El problema no es tanto estar fuera, como entrar en relación con ella de la manera correcta. En este sentido, como he tratado de mostrar en *Il Regno e la Gloria*, la inoperosidad ha sido capturada por la máquina política de Occidente en la forma de la gloria. De lo que se trata, por lo tanto, es de desactivar la máquina y devolver la inoperosidad a su uso político.

En Il tempo che resta (2000) vinculaste la katargein a la traducción que hace Lutero como aufheben —y que obviamente luego tendrá consecuencias decisivas en la elaboración de la filosofía de la historia de Hegel. Aquí me gustaría preguntarte sobre el protestantismo, que a su vez es un rasgo un poco fantasmal en tu proyecto, algo así como un lugar “impensado” en tu obra. Me gustaría que elaborases un poco más el papel del protestantismo moderno como contraste con la comunidad paulina del catolicismo latino.

El protestantismo recoge la idea agustiniana de la irrevocable corrupción de la naturaleza humana. El libro que acabo de terminar contiene una crítica arqueológica de la idea agustiniana del pecado original como algo que corrompe no solo al individuo, sino a la

naturaleza humana misma. Igualmente es extraña la distinción exacerbada entre la naturaleza y la gracia, tan característica del protestantismo. Lutero, que era un monje agustiniano, lleva estas cuestiones al límite. En términos del libro que acabo de terminar, yo diría que el protestantismo se basó en la eliminación del paraíso terrenal como morada originaria de la humanidad y como único paradigma político posible, tal y como lo fue para Dante. En cualquier caso, las ideas de Benjamin sobre el capitalismo como religión adquieren todo su significado si las ponemos en relación con esto. Una operación similar a la que Max Weber hizo con la esfera protestante.

Al final de L'uso dei corpi (2014) dices que las consecuencias del proyecto Homo Sacer se situarían más allá de la arqueología (Foucault), la desconstrucción y la destrucción (Derrida y Heidegger), o los principios hegemónicos epocales (Schürmann). Podríamos decir que, frente a la diferencia ontológica o frente a una ontología fundamental heideggeriana, ofreces una "forma de vida" que en el libro es puesta en relación con la ontología modal de Leibniz y Marius Victorinus, entre otros pensadores. ¿Pero no es la ontología modal, como substrato de la forma de vida, una vuelta a una ontología primaria?

Mi ontología es esencialmente panteísta. Es importante volver a repensar el problema filosófico del panteísmo de David de Dinant con su maravillosa triada "Mens Hyle Deus" en relación con los modos y la sustancia en Spinoza. El panteísmo no es una identidad inerte entre Dios y la naturaleza, entre el ser y sus modos, sino en el hacer y las modificaciones de Dios en las cosas y las cosas en Dios. Al crearse a sí mismo, Dios crea al mundo y al crear el mundo, se crea a sí mismo en un mismo movimiento indiferenciado entre *naturante* y *naturato*. Por lo tanto, si Dios son sus modos y si se pierden en ellos, y los modos están en Dios y se pierden en Dios, entonces lo verdaderamente divino es solo este recuerdo y olvido de los otros en el uno, y de lo uno en los otros.

Es sugerente que menciones a Spinoza, ya que mi próxima pregunta iba por esa línea. Me parece curioso que Heidegger, por ejemplo, nunca se haya tomado en serio a Spinoza. Y en un diálogo con Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, Derrida confiesa que él nunca ha entendido a Spinoza, y que todo su proyecto le causa extrañeza. ¿A qué responde esta denegación de Spinoza en la tradición heideggeriana?

Los filósofos se dividen en dos grandes familias: aquellos que sitúan su pensamiento bajo el signo de Spinoza y los demás. Yo, ciertamente, pertenezco a la primera familia.

Tu primera investigación académica (primer trabajo académico) fue sobre el pensamiento de Simone Weil y su relación con el derecho, pero a la vez es un nombre poco recurrente en tu obra. ¿Podrías elaborar un poco más qué papel juega Weil en tu pensamiento?

En mi libro más reciente, *L'auto ritratto nello studio* (2017), he intentado escribir lo que significó para mí el encuentro con Simone Weil. Mi tesis estuvo ligada a la crítica de la persona que Weil desarrolla en *La persona y lo sagrado*. Fue a partir de esta crítica que leí el ensayo de Mauss acerca de la noción de persona, y comencé a investigar sobre la conexión entre la persona jurídica y la máscara teatral y teológica del individuo moderno. Es posible que la crítica del derecho, que nunca he abandonado desde el primer volumen de *Homo Sacer*, tenga su raíz inicial en este trabajo sobre Weil.

Para establecer una relación con la inoperosidad del derecho, has mencionado una figura que es el "Consejo Nocturno" (nykterinos syllogos) de Las Leyes de Platón, aunque no llegas a desarrollar sus consecuencias. ¿Sería el Consejo Nocturno una nueva institución legal que liberaría el nudo inoperoso de lo humano?, ¿se trataría de un modo instituyente capaz de acoger al singular más allá de la eficacia de la persona y del sujeto?

"Instituir una potencia destituyente" es una contradicción en sus términos. Platón es cuidadoso al explicar que el Consejo Nocturno

no puede establecerse legalmente, que no es una figura del derecho, ya que ha sido creada a través de una extensa *synousia*, o un “permanecer estando juntos”. El problema que tenemos que pensar aquí es el de la relación comunitaria entre un elemento anómico o anárquico y un elemento nómico e institucional. La posibilidad de una política justa depende de esta dialéctica musical entre estos dos elementos.

Pasando ahora a un plano más práctico, ¿es posible hoy pensar algo así como un Consejo Nocturno a la luz de la crisis del espacio europeo? Recordaba como hace un par de años atrás, rescatabas el programa de Alexandre Kojève sobre el “Imperio latino” con el fin de contrarrestar la hegemonía del bloque económico del norte de Europa...

No tengo la costumbre de hacer predicciones ni en política ni en filosofía. Como dice un escritor italiano que amo: “yo solo hago predicciones para el pasado”. Muchas personas serias, y no solo en la filosofía, están siempre haciendo planes para el futuro. Es en este sentido que yo he evocado la idea kojeviana del imperio latino o del Consejo Nocturno de Platón. Yo pienso, sin embargo, que nuestras sociedades necesitan un polo destituyente y anómico para contrarrestar la carrera ciega de la burocracia-tecnológica hacia el futuro.

No quisiera concluir sin preguntarte por lo que se ha venido llamando “Italian Theory”, una etiqueta que busca agrupar el ascenso de una serie de pensadores italianos (pienso aquí en Roberto Esposito y Massimo Cacciari, Mario Tronti y Andrea Cavarero y Elettra Stimilli), cuyos proyectos indicarían el recomienzo de una apuesta fuerte de pensamiento vinculada a la biopolítica y a la verdad de las cosas (verità effettuale della cosa) propias de la tradición italiana. Tú mismo escribiste hace muchos años atrás Categoríe italiane: Studi di poetica e di letteratura (2010) que resulta de un primer proyecto inconcluso. Entonces, te quería preguntar ¿qué significa para ti “Italian Theory”? ¿piensas que podríamos hablar de una “diferencia italiana” en el estilo de tu pensamiento?

Es necesario entender el significado de la palabra “italiano” (o francés, alemán, etcétera). En realidad, no hay teoría italiana como algo dado o, si existe, es solo por razones tácticas de un grupo de filósofos que buscan atención, pero yo no tengo nada que ver con eso. El pensamiento no conoce nacionalidad. Sin embargo, si te refieres al lenguaje, entonces el problema se vuelve mucho más real y complejo. Maimónides no llegó a ser un filósofo árabe porque escribiera *La Guía de Perplejos* en árabe, ni Spinoza devino un filósofo latino porque escribiera la *Ética* en esa lengua.

Conversación con Carlo Galli 2019

La edición argentina de Genealogía de la política (UNIPE, 2018), un clásico del pensamiento contemporáneo, acaba de aparecer en castellano después de veinte años. Argentina siempre ha sido un territorio fértil para la recepción del pensamiento de Carl Schmitt. Mi primera pregunta es un lugar común: ¿cómo esperas que los lectores en lengua castellana se acerquen a su libro?

Como nos ha mostrado Jorge Dotti (1947-2018), la recepción de Schmitt en Argentina fue impresionante y muy penetrante. Como sabemos, esta estuvo entrelazada con la reflexión filosófica, legal y política en torno al destino del Estado argentino. Yo espero que mi libro, gracias a la traducción al castellano, sea de interés para los especialistas de Carl Schmitt —los más jóvenes y los ya maduros—, quienes son numerosos no solo en Argentina, sino también en Europa. Después de todo, la propia España ha tenido una relación dilatada y fructuosa con Schmitt, hasta tal punto que, como nos ha demostrado Miguel Saralegui, el jurista alemán pudiera ser definido como un “pensador español”.

La edición castellana de tu libro sobre Schmitt coincide con el centenario de la República de Weimar (1919-2019), un momento decisivo que Max Weber describió como la entrada a una noche polar para Europa. Es también el momento de la crítica más contundente de Schmitt contra el liberalismo parlamentario. ¿Seguimos siendo contemporáneos de la crisis de Weimar?

Schmitt fue el intérprete más importante de la Constitución de Weimar, y en ese momento había grandísimos constitucionalistas. Su *Doctrina de la Constitución* es un diagnóstico brillante de la situación histórica concreta desde donde operaban los conceptos políticos de la Modernidad. Schmitt también fue el intérprete más agudo (pensemos en *El guardián de la Constitución* o *Legalidad y legitimidad*) de la ruina de Weimar, a causa de un abismo irreparable entre el espíritu y las herramientas del compromiso democrático, por un lado; y una polarización radical del pueblo y del sistema político alemán agravada por la crisis económica, por el otro. Una democracia carente de un centro político y de la capacidad de analizar sus dinámicas y de poder responder a ellas, se encuentra a la merced de cada crisis y de cada amenaza. Esto fue así en Weimar entre 1930 y 1932, y sigue siendo cierto hoy en Europa, más allá de las formas específicas del autoritarismo que Schmitt había previsto (la dictadura comisarial del presidente del Reich bajo el artículo 48 de la Constitución). Ciertamente, la capacidad de los sistemas democráticos para gestionar las crisis ha mejorado muchísimo. Sabemos que el neoliberalismo tiene muchos medios a su disposición para defenderse, pero todavía hoy, un sistema político débil es incapaz de analizar las causas reales de sus problemas (en Europa, por ejemplo, piénsese en el atolladero neoliberal y el orden del euro) y, por lo tanto, es incapaz de responder a las crisis económicas y sociales.

La época de Weimar simbolizó las debilidades del parlamentarismo y el ascenso presidencialista en una nación tardía. Schmitt nunca cesó de reflexionar sobre el poder ejecutivo en el tejido político de las democracias. Ahora que cierto autoritarismo presidencial está de vuelta en Occidente, ¿podemos suponer que las intuiciones de Schmitt fueron correctas (sobre todo en lo relativo al decisionismo contra la neutralización de la economía)?

Hoy nos encontramos ante dos debilidades: por un lado, la del parlamentarismo que tiene cien años y, por el otro, la del mercado que tiene apenas diez (al menos en Europa). La solución de un presidencialismo autoritario y del endurecimiento del ejército a

través de su poder decisionista está avanzando, aunque yo tengo la impresión de que es solo una respuesta superficial a la crisis del sistema neoliberal de nuestras sociedades. En otras palabras, muchas veces se llevan a cabo cambios a nivel político con el propósito de que nada cambie a nivel de las relaciones de poder de la sociedad o en términos de las relaciones de derechos laborales. En suma, yo tengo la impresión de que el giro “antisistema” hacia la derecha es en realidad la última reserva del “sistema”. Hemos aprendido de Schmitt que la política no requiere solo orden sino también energía, y que en realidad no existe el orden sin la energía. Yo estoy convencido de que la energía para afirmar un nuevo orden no puede ser monopolizada por un líder autoritario que se autoposicione de manera mediática plebiscitaria ante las masas. Esa proyección verticalista de la energía debe también iniciarse desde abajo hasta llegar a arriba, ya sea a través de los partidos o de sujetos colectivos fuertes no “vacíos”. Sin sujetos políticos colectivos no hay democracia. Este esfuerzo por reconstruir un sujeto de masas es el comienzo de la solución al problema. Desde luego, las instituciones también deben ser renovadas, pero lo primero es el mayor reto.

Carl Schmitt fue un gran pensador de la soberanía como concepto político de la Modernidad; noción que él vinculó de manera fuerte a la teoría de la autoridad del Estado de Thomas Hobbes. De ahí que quizá hoy él hubiese estado interesado en las mutaciones nacionales como reacción a la globalización. ¿Nos encontramos hoy en un “momento Polanyi”, tal y como lo caracterizaste recientemente?

Como sostengo en mi último libro, *Sovranità* (Il Mulino, 2019), nos encontramos hoy en un “momento Polanyi”. Hemos conocido la intrusión del mercado y el fracaso de su autorregulación, que ha potenciado la destrucción de la riqueza pública y las desigualdades abismales a niveles personales; hasta tal punto que los nudos sociales se han roto, lo que ha comprometido a la propia democracia, arrojando a las personas a un estado de inseguridad económica y existencial. Y hemos visto una defensa de las sociedades que piden —más allá de cierta ideología neoliberal e individualista que sigue impregnada en sus discursos— más seguridad, más Estado, y más

regulación política para contener el inmenso poder de las fuerzas económicas que hoy carecen de toda dimensión socialmente constructiva y ordenada. La tragedia es que hoy, como en los años treinta, la demanda de seguridad como un freno sobre lo ilimitado ha sido interpretada por la derecha, mientras que la izquierda —que representa a minorías que viven bien en el sistema actual— la desestima o la tilda de fascista. Como ya hemos mencionado, la derecha solo propone soluciones inadecuadas y parciales. Y cuando propone una política “fuerte” lo hace contra los más débiles y contra los derechos democráticos, y no ciertamente contra los poderes económicos. La nueva derecha propone un orden —que es un concepto positivo, no debemos olvidarlo— pero un orden que es externo y superficial, ya que deja al desorden y a la injusticia social completamente intacta.

Sabemos que las interpretaciones del pensamiento jurídico de Schmitt han florecido tremendamente en los últimos años. Hay interpretaciones diversas de su legado: interpretaciones católicas, interpretaciones del excepcionalismo democrático, interpretaciones sobre un pensamiento jurídico de la contrarrevolución, e interpretaciones de un schmittianismo agonista para el conflicto político. Sin embargo, el proyecto de Genealogía apuesta por la idea de “origen” o génesis (arche) de lo político. En tu opinión, ¿esta sigue siendo la mejor entrada para acercarnos al Schmitt en su espíritu original?

La enorme popularidad de Schmitt a nivel mundial tiene dos ramas completamente distintas: el mundo angloamericano y el mundo latino. Ambas responden de diversos modos a un mismo problema: la crisis del liberalismo y de la democracia liberal. Debemos tener en cuenta distintos contextos políticos e institucionales, así como diversas tradiciones políticas y compromisos reflexivos. Sin embargo, la vuelta a Schmitt responde a cómo pensar una alternativa a las tradiciones políticas occidentales de los últimos dos siglos. Esta alternativa no es ideológica (sabemos que Schmitt es un pensador declaradamente reaccionario), sino metodológica: la grandeza de Schmitt yace en su genealogía, esto es, en su idea de que para

entender la política uno debe primero poder entender el origen concreto de una estructura de poder. Aquí *origen* no se debe entender como una fundación estable, sino como energía, como desequilibrio, y, por lo tanto, como conflicto al interior de cada orden. Para Schmitt la noción de orden siempre viaja junto con el nihilismo. El descubrimiento teórico del “origen de la política” tiene luego una contraparte práctica que puede ser muy revolucionaria (activar un nuevo origen de conflicto, como en las revoluciones). Una política del origen siempre supone una defensa extralegal y un poder de decisión sobre un orden político existente que da legitimidad como factor de estabilidad. El poder constituyente revolucionario y el sistema de protecciones están siempre presentes en Schmitt. Como jurista, Schmitt lleva a cabo la forma más radical de la desconstrucción genealógica de la forma Estado: en efecto, además de defender autoritariamente al Estado, también encontramos el intento por sobrepasarlo. Al mismo tiempo, Schmitt también fue un gran defensor del Estado; algo enormemente apreciado hoy en China. Por cierto, esta sería la “tercera rama” de su influencia global que hace posible que la comunidad científica estadounidense legitime algunos aspectos del régimen autoritario comunista.

Retomando la pregunta anterior sobre las apropiaciones de Schmitt. ¿Qué opinión tienes del llamado “schmittianismo de izquierdas”? Pienso aquí en ciertos esquematismos schmittianos en las teorías del populismo contemporáneo, en particular la estructura de la hegemonía...

No existen dudas de que Schmitt puede ser apropiado por diversos fines ideológicos: él mismo vinculó su pensamiento a una de las ideologías más nefastas. Pero su importancia yace en la genealogía. Desde un punto de vista práctico, es importante subrayar que la política es energía antes que institución, conflicto antes que orden. Esto también puede ser aceptado desde la izquierda. Pero debemos asumir con seriedad la naturaleza del conflicto y la intensidad de la energía. Yo no estoy a favor del “populismo”, si por ello se entiende una serie de significantes vacíos. Y tampoco me interesa el

populismo si es solo “protesta” y no un pueblo como clase concreta (trabajadora, subordinada, y oprimida). Y tampoco estoy a favor de una “democracia agonística”, si por esto entendemos una práctica de desobediencia civil o una serie de revueltas amorfas. Schmitt no se interesó por pensar la mayoría, sino la soberanía en un sentido estructural fuerte. Por eso, intentar domesticarlo o usarlo metafóricamente es inútil. Su fuerza radica en la manera en que afronta la política como *aut aut*. Y tarde o temprano, ese *aut aut* nos obliga a identificar el problema aquí y ahora. Schmitt no es un pensador de la norma, de la cotidianidad, ni tampoco del movimiento dialéctico. Por lo tanto, Schmitt no es un pensador biempensante, aunque tampoco puede encarnar una postura de oposición al capital global.

Genealogía de la política realiza una lectura importante sobre la espacialidad en los conceptos. En efecto, la noción de espacio fue clave para Schmitt, porque remitía a la Iglesia católica (Roma como Raum). ¿Cuál es la importancia de que asumamos las lecciones de Schmitt en torno a la espacialidad, ya sea en el sentido político o geoeconómico?

Schmitt es el gran enemigo del universalismo, sea técnico, moral, legal o económico. Para él, el universalismo es una forma interesada de negación de la política, puesto que actúa como una *potestas* indirecta. Por eso, un espacio liso, como el mar, no tiene cualidad política: el orden político requiere *nomos*, esto es, poner fronteras en el suelo, estar en condiciones de poner límites. El orden es monista en su interior y pluralista en su exterior. El orden requiere fronteras y soberanía, porque necesita enemigos concretos, y no enemigos criminalizados, como el pirata que es el enemigo de la humanidad. Por otra parte, la relación de Schmitt con la Iglesia católica es compleja: por un lado, hay un fuerte rechazo del universalismo como *potestas* indirecta; y por otro, encontramos la existencia de un orden que aspira realizar el *complexio oppositorum* de la Iglesia, pero que el Estado es incapaz de personificar. No olvidemos tampoco que Schmitt aprecia en el catolicismo “el lugar concreto”, a diferencia del protestantismo. Es cierto que Schmitt tiende a favorecer una noción

fuerte de “Roma”, cuyo valor es meramente metafórico. Ciertamente, para Schmitt la política solo se da en el espacio, ya sea como forma o como conflicto; ya sea en el espacio del Estado o del imperio o gran espacio.

La crisis de la dominación política y económica durante el siglo XX fue encarada por Schmitt desde una noción teológica (complexio oppositorum) de lo político. El Katechon (esa vieja figura de San Pablo que remitía a un poder de freno) aparecía como la figura que podía frenar el tiempo y la anarquía. Sin embargo, ¿no estamos hoy ante la ruina de la legitimidad política, ya siempre caída de antemano a la técnica? ¿Estamos en un escenario poskatechon?

Yo no identificaría lo “político” con el *complexio oppositorum*. La noción de *complexio* es un modo del orden político que prescinde de lo “político” (entendido como relación amigo-enemigo), ya que se basa en una *autoritas* en un sentido fuerte, que no estuvo disponible en el Estado moderno. Lo político es al mismo tiempo lo concreto y el conflicto; por lo tanto, es la forma de la existencia política, pero no es en sí misma un *katechon*, ya que el *katechon* es una fuerza que precisamente detiene el conflicto. Ciertamente, lo político es un conflicto que genera decisión, lo cual nunca llega a realizarse completamente. Por lo tanto, el *katechon* es lo que, frente al conflicto absoluto, mecanismo del mundo universal de la técnica, puede expresar un conflicto concreto. De esta manera, el conflicto intermedio es frenado por un conflicto bien definido. Aquí Schmitt se asemeja a Clausewitz, quien analiza guerra real, mas no la guerra absoluta. En cualquier caso, hoy estamos ciertamente en una época que, de distintas formas, es poskatejónica, ya que el conflicto está desconectado del territorio y de las fronteras (solo basta pensar en el terrorismo). Y, sin embargo, también es verdad que hoy un nuevo orden espacial está teniendo lugar en el planeta, organizado por grandes espacios semisoberanos —en una forma de competencia entre Estados medianos y compañías multinacionales— en una época que ya es posglobal, y, por lo tanto, política de nuevo.

Finalmente, en libros como Guerra globale (2000) has señalado cómo los conflictos se han intensificado desde el fin de la guerra fría, algo que Schmitt vislumbró en sus últimos ensayos, pero que solo ahora se ha vuelto una realidad efectiva y también una operación del gobierno. ¿Sigue siendo Schmitt el horizonte conceptual por el cual podemos seguir pensando la guerra civil en curso o debemos ir más allá de Schmitt?

Yo creo que debemos andar “con Schmitt para ir más allá de Schmitt”, como suele decirse. En otras palabras, debemos renunciar al peso reaccionario de su ideología que se circunscribe a un momento muy específico, como es la crisis alemana de los años veinte, la tragedia de los treinta, y la crisis europea de los cuarenta. Por lo tanto, yo no creo que debamos extraer “leyes” de Schmitt, como tampoco debamos extraer reglas eternas para la política. Desde un punto de vista intelectual, la genealogía de Schmitt nos permite llevar a cabo una permanente reflexión sobre la política. Schmitt nos ha enseñado a pensar concretamente, a interpretar la política de manera seria y dramática, en lugar de siempre estar buscando formas o principios de estabilidad para un orden. Debemos estar en condiciones de leer las señales de un posible orden al interior de un tiempo de desorden. Schmitt nos enseñó a no creer en soluciones fáciles, técnicas, o morales a la hora de enfrentar problemas políticos. En otras palabras, su lección radica en hacernos pensar la cuestión del orden como una necesidad y al mismo tiempo como una realidad contingente. Pensar la política como energía y como institución. Y yo no creo que podamos liberarnos de su enseñanza, aunque hoy vivimos en un contexto internacional distinto de aquel en que él vivió. En resumen, su pensamiento es una parte fundamental de cada pensamiento crítico que desee dejar atrás el normativismo, el funcionalismo, y el neoliberalismo.

Conversación con Mario Tronti 2019

En tu último libro, Il popolo perduto (2019), dices que el populismo condensó una “conexión pulsional” que explica la antipolítica de la derecha tanto en Europa como en Estados Unidos. Y, sin embargo, el populismo también ha tenido fuerza pulsional en la izquierda, si pensamos, por ejemplo, en Podemos, Syriza, así como en las diversas experiencias de la llamada “marca rosa” de ciclo progresista latinoamericano. ¿Podrías elaborar un poco más esta relación entre populismo y su dimensión pulsional en una época donde el pueblo vuelve a ser evocado?

El discurso en torno al populismo, que ha invadido el debate público en nuestro tiempo, ha generado muchas confusiones, aunque en realidad responde a una pregunta muy precisa: ¿qué es el pueblo hoy? Pero sabemos que las preguntas precisas requieren respuestas difíciles. Están aquellos que dicen que el pueblo ya ha dejado de existir y que, por lo tanto, solo hay populismo. Este no es un argumento trivial. El pueblo de los llamados populistas contemporáneos, y de la difusión de opinión pública a través de los medios de comunicación, está inscrito en el sentido común que, al ser manipulado, deviene en un actor autónomo que demanda ser soberano a través de los propios mecanismos democráticos. La soberanía de los populistas contemporáneos ha descubierto que, en la época de la globalización, la dimensión de pueblo-nación se vuelve *gente-nación*. Esto finalmente supone una multitud de individuos alienados.

Esta nueva forma —totalmente informe— es la que encontramos en las gradas de un estadio, cada uno en su sitio,

quienes instintivamente se ponen de pie cuando escuchan el himno del equipo nacional. Por eso hoy conviene releer los estudios clásicos sobre la psicología de masas del siglo XIX, la cual tendrá su gran escenificación en la década de los veinte y que reaparece en los totalitarismos con una fuerte capacidad de integración en nuestras democracias. Estas formas populistas son orgánicamente de derechas, aun cuando buscan generar un conflicto entre pueblo y élites. Pero la pulsión *qualunquista* es siempre una práctica antipolítica de la derecha, no debemos olvidarlo. Los populismos de izquierda deben prestar atención a la actual composición emocional de eso que llaman *pueblo*. La tarea es fundamentalmente política. Y esto supone una reorientación del desconcierto de las masas. En otras palabras, necesitamos saber interpretar las necesidades reales de la gente común, como me gusta llamarle, ante el malestar de la vida cotidiana, de los miedos existenciales, de la inseguridad y de la demanda de protección.

Solo cabe dar soluciones concretas a estos dilemas, y esto supone, por encima de todo, una nueva tarea ilustrada. Yo que he sido un enemigo existencial de la Ilustración, hoy, sin embargo, puedo decir que necesitamos una nueva *Aufklärung*. Solo así estamos en condiciones de poder denunciar el nuevo oscurantismo que se esconde detrás de las situaciones actuales, que recae no en los políticos, sino en los amos de la economía, en los magos del capital financiero y en los gurús informáticos. Estos son los verdaderos enemigos del pueblo. De ahí que necesitemos hacerle ver a la gente común que tienen que dar la batalla. En realidad, la posmodernidad es nuestro *ancien régime*. Y por ello debemos romper contra la ceguera y la falta de visión que marcan la distancia de nuestra época. ¿Quiénes serían hoy los *sanctus* para fomentar un asalto a la Bastilla? Sin duda alguna que no son los chalecos amarillos. Ellos solo pudieran devenir algo político si aparece una cabeza de mando en el interior de esa fuerza destituyente de la insurgencia. Deberían cambiar el color de los chalecos. Necesitamos unos chalecos rojos, portadores de una tradición de luchas del movimiento obrero, para quienes ya no harían falta *casseurs*. Esta tradición nos ha enseñado que quienes saben organizar la fuerza ya no necesitan de la violencia.

Retomando la pregunta anterior sobre populismo, me pregunto si ves en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau un marco limitado para la construcción de lo político, en la medida en que la estructura “equivalencial de las demandas” termina por reproducir la misma lógica del dinero. En este sentido, si bien tu libro no fue escrito contra Laclau, me gustaría saber qué impresión te suscita esta forma de pensar el populismo como construcción hegemónica.

Me he referido a Laclau en otros textos. Lo conocí personalmente en Roma cuando presentamos juntos la traducción italiana de *La razón populista*. Soy consciente de que, tanto en Italia como en Argentina, hay varias intervenciones que buscan elucidar nuestras diferencias y cercanías en torno a muchos problemas teóricos. Por ejemplo, yo rara vez he usado el concepto de hegemonía, mientras que Laclau le ha otorgado un lugar central en sus análisis políticos. Cuando Laclau habla de “lucha hegemónica”, creo que comparto su razonamiento, ya que en ese vórtice se produce un antagonismo político que une pensamiento y acción. En el prólogo a la segunda edición del libro *Hegemonía y estrategia socialista* (2001), escrito junto con Chantal Mouffe, nos dice que una relación hegemónica es una mediación por la cual “una fuerza social particular asume la representación de la totalidad”. Aquí yo encuentro una profunda afinidad con el descubrimiento operaísta de la forma partido: esto es, la parcialidad, la clase, como índices de un saber mucho más efectivo que la totalidad que posee el enemigo. Después, es cierto que nuestros lenguajes y gramáticas divergen. En mi caso, ya no hablo de una radicalización de la democracia, sino de la necesidad de una crítica radical de lo democrático.

No me parece suficiente la transformación radical de las relaciones existentes de poder; al contrario, creo que debemos alcanzar una reversibilidad de la relación entre fuerza y poder entre los distintos partidos en pugna. Y no creo que esto pueda lograrse mediante una “cadena equivalencial” entre diversas luchas democráticas. Incluso a nivel empírico, las luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, o la defensa del medio ambiente, nunca consiguen por sí mismas la fuerza para destituir las bases operativas del sistema, puesto que carecen de un poder subjetivo de

politización. Este es el problema. Por eso pienso que es necesario hacer confluír nuestras energías alrededor de un proyecto constituyente ligado a la fuerza de una parte, sin la cual ninguna acción destituyente de la totalidad tendría la posibilidad de realizar una práctica concreta.

Sin lugar a duda no eres un gramsciano, y podemos decir que en buena medida tu reflexión teórica a lo largo de décadas vinculada al operaísmo ha sido una manera de pensar otro comienzo ajeno al del culturalismo como contrahegemonía. Si, como hemos dicho antes, el límite de Laclau es pensar la hegemonía como cierre equivalencial, obviamente se corre el riesgo de una tecnificación de lo político. ¿No habría que pensar el conflicto justamente como lo que desborda a todo cierre, esto es, como un exceso capaz de transformar un espacio que ya no quede atrapado en el consenso?

Ciertamente yo saldé mis cuentas con Antonio Gramsci hace mucho tiempo, en torno a los años cincuenta, incluso antes de la experiencia operaísta de los sesenta. La figura de Gramsci, el intelectual y político, fue fundamental para mi formación intelectual. Sentíamos una profunda admiración por Gramsci, sin lugar a duda. Debo decir que los *Quaderni* fueron también mis pupitres de escuela. La distancia no es tanto con Gramsci como con el gramscianismo; esto es, con esa tradición que enfatiza lo nacional-popular y en la cual se reconoció el idealismo historicista del marxismo italiano. A mí me sigue encantando el periodismo revolucionario del primer Gramsci.

Solo más tarde ocurrió mi distanciamiento del marxismo, no tanto de Marx. Para los grandes pensadores es siempre una maldición la creación de una doctrina o de grandes sistemas. Desde luego, el reconocimiento internacional del trabajo teórico de Gramsci es más que merecido. En algunas partes del mundo, cuyas condiciones históricas se asemejan a las que dieron lugar a su reflexión, todavía podría constituir una herramienta importante de análisis. Sin embargo, hoy le veo límites desde nuestras realidades europeas. Y es aquí también donde situaría el problema de la hegemonía. Comparto la idea de que debemos superar el concepto, lo cual también implica superar el sentido hegeliano de la *Aufhebung*,

esto es, ir más allá de la mera preservación de lo existente. Diría que hoy más que nunca necesitamos una batalla de ideas que pueda competir en el terreno cultural. Hoy se han impuesto ideas dominantes que provienen de las clases dominantes. Pero es igualmente cierto que la opción culturalista se encuentra dentro del actual aparato ideológico totalizador. Esta opción no es de Laclau, sino el peligro que corre todo gramscianismo dogmático. Cuando Laclau elabora el proyecto de “construir un pueblo”, él reclama una interpretación de la hegemonía cultural. Y, sin embargo, para poder realizarlo de manera concreta, debemos pensar y actuar como una parte de un pueblo.

¿Qué significa esto? En primer lugar, traer la exterioridad política a una condición de separación objetiva, que ya no puede ser excluida de la administración del poder, de las decisiones del futuro; o, para decirlo en términos de Laclau, de la posibilidad de un sujeto antagónico. El populismo contemporáneo no es una forma de “construir la política”. Esta intención, como bien dice Laclau, pertenece a una vieja concepción del populismo. En este sentido, los populismos contemporáneos son antipolíticos. A mí me parece que lo que Laclau y yo compartimos no es solamente el plano de la autonomía de lo político o de las subjetividades antagónicas, sino, también, que ahora el político debe construir pueblo, para así darle la forma a quienes permanecen excluidos. Podemos nombrar esa parte con una palabra que evoca antiguos acontecimientos de liberación: la forma partisana.

En un momento de tu conversación con Andrea Bianchi, usas el término de revolucionario conservador (rivoluzionario conservatore) que recuerda la categoría que Armin Mohler usara en su Die Konservative Revolution in Deutschland (1950) para describir a esa inteligencia reaccionaria crítica de los principios del liberalismo. ¿Podríamos decir, entonces, que su postura es análoga, pero desde la izquierda? Para llevar a cabo una transformación hoy, ¿necesitamos de una fuerza de conservación a contrapelo de lo que representa la actual anarquía del poder?

En la definición del “revolucionario conservador”, debemos señalar una cosa: el sustantivo es revolucionario y el adjetivo es conservador. El primero define, mientras que el segundo califica. Me gusta la figura retórica del oxímoron porque combina en una misma frase palabras que expresan conceptos opuestos. Me parece que aquí se produce un pensamiento fuerte, o al menos algo opuesto al pensamiento que yo siempre he intentado poner en práctica. O sea, he intentado sostener la contradicción, manejarla, y poder gobernarla. La contradicción es un tipo de realidad que constituye la división de lo social, y que es también lo que entendemos por capitalismo. Por eso la tarea del revolucionario es poder entender que toda división debe ser organizada como oposición. Para poder llevar esto a cabo debemos conocer muy bien al enemigo. Nunca hay que olvidarse de aquella máxima de Schmitt: “Solo puede conquistar aquel que conoce a su presa mejor que a sí mismo”. Y otra: “lo importante es permanecer incomprendible ante los enemigos”. Solo de esta manera podemos encontrar en la contingencia las formas efectivas del conflicto. Esta es la razón por la que frecuento con regularidad a los grandes pensadores conservadores. La otra razón es que en este tipo de pensamiento siempre encontramos una reflexión sobre el estado concreto de las cosas.

Una de las razones por las cuales normalmente la derecha suele derrotar a la izquierda tiene que ver con la captura democrática en el consenso, donde siempre la derecha es realista, mientras que la izquierda es ideológica. También subrayaría algo importante: en las personalidades aristocráticas de los pensadores conservadores encontramos una crítica radical de la mentalidad burguesa, la cual sigue constituida como la mentalidad dominante. El individuo burgués, normalizado, y semicultural es la figura antropológica a la que todavía hoy nos enfrentamos. En las democracias contemporáneas y sus ritos electorales, el sistema político representa ese universalismo de la clase media burguesa. En estas condiciones, la política no es, y no debe aspirar a ser, ni revolucionaria ni una destitución anárquica del poder. Al contrario, es necesario intentar desconstruir el sentido al interior de ese universo, y esto se consigue acentuando sus contradicciones.

Por eso, no debemos esperar una crisis, sino que debemos provocarla. Y esto solo puede realizarse desde lo alto del mando del gobierno. Por lo tanto, asumir el funcionamiento democrático del gobierno se vuelve esencial a través de la conquista del consenso desde programas realistas. Yo he llegado a la conclusión que, en estas condiciones históricas, no hay otra manera que la forma reformista de la toma del poder. Solo desde ahí somos capaces de emprender una larga marcha revolucionaria. Primero ser reformistas, y únicamente después ser revolucionarios. Solo de esta manera ya no hay una confrontación directa, sino más bien una sucesión temporal entre el reformista democrático y el revolucionario conservador.

Algunos lectores se han sorprendido de como en Il Popolo Perduto sigues los pasos de la figura de Benedicto XVI. Escribes: "Me impresionó algo que una vez Ratzinger dijera sobre su Iglesia: no se debería actuar por proselitismo sino por atracción". Obviamente, es imposible no recordar el ensayo de Giorgio Agamben sobre la relación entre el mal y el fin de la legitimidad a partir del gran rechazo de Ratzinger ante los poderes de la Iglesia. Por lo tanto, me interesa preguntarte por la figura de Francisco, y si ves en el papado el arcano del liderazgo que pudiera movilizarse hoy contra la dominación técnico-económica de Occidente.

Cuando el 10 de febrero de 2013 Benedicto XVI se dirigió a una delegación para anunciarles que, a partir del 28 de febrero, la Santa Sede heredada de San Pedro quedaría vacía, realmente tuvo lugar uno de los eventos más significativos de nuestro tiempo, uno que marca un punto alto de nuestra historia. Un acontecimiento que una época como la nuestra, la cual carece de sentido histórico, ha sido incapaz de reconocer. Giorgio Agamben lo lee correctamente situándolo en su sentido político como momento mesiánico en el fin de los tiempos. Un libro que debemos releer hoy es *Mysterium iniquitatis* (1995) de Sergio Quinzio, un pensador que hubiese estado en condiciones de examinar este evento con la altura que se merece. Agamben repasa la decisión de Ratzinger como una tensión entre los principios de legalidad y legitimidad, y nos dice: "Los poderes e instituciones se encuentran carentes de legitimidad no porque hayan

caído en la ilegalidad, sino al revés, esto es, la ilegalidad hoy se ha generalizado de tal manera porque los poderes ya han perdido todo sentido de legitimidad”. Y esto es verdad. Desde hace mucho tiempo he insistido en que la actual crisis política en Occidente es menos una crítica de representación que una crisis de autoridad. No hay forma social sin que antes exista decisión política. En este sentido, la autoridad es lo que reconoce el poder y, por lo tanto, lo que lo legitima. Nada de esto tiene que ver con el autoritarismo. Entre autoridad y autoritarismo yace la misma diferencia que entre soberanía y soberanismo.

La Iglesia católica históricamente estuvo en condiciones de reconocer el poder, lo cual generó mucho proselitismo. Así, el plan del papa alemán de regresar a una Europa cristiana terminó fracasando. De ahí que podamos decir que la idea romántica de Novalis de una “Christenheit oder Europa” ya se encuentra extinta en una Europa que existe entre la globalización y la secularización. El papa argentino, quien viene del otro lado del mundo, es una nueva atracción para los más desventurados. En este sentido, hay que reconocer que la Iglesia es una gran escuela política, capaz de hacerle frente a la contingencia. Es decir, como institución ha sabido que es más útil tener al populismo político de Bergoglio que al programa de Ratzinger. Cuando el papa Francisco se dirige hoy a los pobres, a los oprimidos y a los humillados, notamos un contraste drástico con las víboras que se arrastran en el terreno de la economía, de la finanza y de la tecnología. El éxito de Francisco es hablar una lengua de liberación en un mundo en el que ya nadie puede hacerlo. En las homilias de los domingos, los de abajo ahora se dan cuenta de que finalmente hay alguien que les habla directamente a ellos. Quienes están arriba se sienten tranquilos: siempre y cuando solo hable, todo está bien.

Me gustaría insistir un poco más en la teología política. En los últimos años has escrito mucho sobre el tema, pero también sobre la relevancia del pensamiento de Carl Schmitt, la cuestión del mito y del mesianismo. Ahora mismo en Estados Unidos vemos un renacimiento de un catolicismo antiliberal que ejerce influencias en la esfera pública, así como en el nuevo nacionalismo con luces de

providencialismo. ¿Piensas que la teología política sigue siendo un horizonte para la transformación de nuestra época de absolutismo económico?

Se ha comprobado que la teología política puede servirnos. Antes que nada, me ha servido a mí para llevar a cabo la lectura teórica del siglo XX. El pasado siglo fue teológico-político. La oposición de dos grandes relatos ideológicos y su enfrentamiento encarnado solo puede entenderse a la luz de la secularización de sus diversos conceptos teológicos. No es casualidad que la gran reacción al siglo XX busque hacer borrón y cuenta nueva de los aparatos de su pensamiento. Por lo tanto, el siglo XX fue el siglo que hizo historia y que, al mismo tiempo, llevó a la historia a su consumación. Desde mediados de los setenta, cuando los gloriosos treinta años llegaron a su fin, pudimos presenciar la descomposición del cadáver del mundo que fue celebrado durante las décadas de los ochenta y noventa. Esto suponía que lo teológico había sido extirpado de lo político. De esta manera, cualquier horizonte fuera del presente era inexistente. De ahí que el presente haya sido declarado un régimen de la absolutización de lo immanente. Hay que decir que lo que fue suprimido no fue tanto el afuera como algo más allá. *There is no alternative!* se repetía. Eso se volvió el lema de un mundo nuevo. Esta situación es la fase de un enorme bloqueo. Respecto a cómo imaginar escapar de la forma social de dominación, ya no podemos decir que esté disponible un gramscianismo de guerra de movimiento o posiciones. El problema es mucho más complejo, puesto que simplemente no hay guerra. Por esta razón, tanto el movimiento como la posición se vuelven formas administradas de una fuerza siempre caída en la reacción. Sin lugar a duda, esta es la nueva derecha, en el estilo de Donald Trump, en la cual ya no se cultivan proyectos totalitarios a la manera del siglo pasado. Los mecanismos democráticos contemporáneos siempre aseguran el consenso de antemano. Es cierto que hoy los viejos nombres cambian: lo que antes era soberanismo ahora es nacionalismo; lo que antes era racismo ahora es llamado nativismo; o lo que antes conocíamos por fundamentalismo ahora pasa por comunitarismo.

No estoy seguro de cuánto durará esta ola reaccionaria, pero lo cierto es que no desaparecerá por sí misma. De nada vale denunciarla a gritos; se necesitan destrezas nuevas, inteligencia y medios concretos para confrontarla. Ante todo, será necesario reconstruir un frente de lucha que pueda explicitar contradicciones del sistema, para de esta manera distinguir entre contradicciones centrales y marginales. Solo así podemos dotar de mayor nitidez a subjetividades antagonistas capaces de crear horizontes alternativos. La constelación teológica-política que a mí me parece correcta es la que se inicia con las correcciones de Walter Benjamin a Carl Schmitt, pasando por las enmiendas de Jacob Taubes a Benjamin y terminando con el pensamiento de Alexandre Kojève. Un apocalipticismo desde arriba y desde abajo deben converger en un punto. En otras palabras, es necesario maniobrar entre el *escathon* y el *katechon*, aunque yo entiendo que la política no puede hacerse desde la teología política. Y, sin embargo, la teología política hoy merece, al mismo tiempo que otras figuras del pensamiento, tomarse muy en serio a la hora de pensar la naturaleza misma de la acción. Para poder establecer condiciones fértiles de lucha, para decirlo con Benjamin, es necesario que la puerta por donde pudiera entrar el Mesías siempre permanezca abierta.

Me gustaría pasar al tema de la geopolítica. En tu libro mencionas que debemos ser críticos de la “mediación atlántica” si queremos pensar otro orden geopolítico para Europa. Creo que varias figuras de la izquierda en España —específicamente en un debate reciente el “Decreto Dignidad” aprobado en la legislatura italiana— han propuesto establecer una nueva relación con la Rusia de Putin, capaz de devolvernos al espacio de las soberanías nacionales. Por eso algunos han hablado en los últimos tiempos de la necesidad de afirmar un “momento Polanyi” cuyo horizonte es la soberanía definida como proyecto de autodeterminación de los pueblos. ¿Qué piensas de esta estrategia nacionalista de la izquierda?

La geopolítica es otro de los planos fundamentales de esa articulación de la lógica de la equivalencia de la cual habla Laclau. En la forma actual de la globalización jamás se da un paso atrás, sino solo

pasos hacia adelante. Por eso no podemos regresar a la nación, sino ir hacia una forma supranacional. Una de las contradicciones más agudas del actual sistema tiene que ver con que estamos inmersos en una globalización económica que carece de una globalización con forma política. En otras palabras: existe un mundo con una forma económica financiera que carece de forma institucional. Recordemos que la sociedad capitalista es impensable sin el ascenso del Estado burgués, un elemento obvio para entender la génesis, el desarrollo y el momento de las crisis. Todo esto tuvo lugar desde la forma histórica del Estado nación. Pudiéramos decir que hoy los Estados continentales cumplen la misma función, ya que la forma mundial mantiene una presencia fuerte en el espacio nacional. La confrontación entre Estados Unidos y China, que se intensificará en las próximas décadas, será el nuevo compás de este siglo. En realidad, esta es la nueva globalización política que está emergiendo.

Y esto tendrá dos consecuencias fundamentales: un nuevo mundo bipolar (y esto implica una nueva Guerra Fría) que obligará a tomar partido. A mí me parece que los sueños cosmopolitas no son de este mundo. El poder endurecido de Trump es más realista que el *softpower* de Obama. Por lo tanto, en el actual contexto geopolítico, el gran tema de la soberanía debe repensarse desde Europa. Lo que quiero decir es que debemos pensar seriamente el proyecto de la construcción de una soberanía europea a escala supranacional. Y me parece que una guerra de independencia pacífica contra el Atlantismo es una de las premisas ineludibles. La soberanía federal europea, incluyendo a Rusia, podría llenar el vacío que jugaron los países no alineados durante el siglo XX. En cuanto a Polanyi, tengo mis dudas. Sin embargo, soy consciente de que, en la contingencia, un uso estratégico de las contradicciones mundiales podría ser necesario. En realidad, la causa detrás del desorden mundial tiene que ver con la estructura económica financiera, la cual debe ser desmantelada. La pregunta por una novedad en lo social debe pensarse justo en este punto. Ya no podemos aspirar a gobernar y administrar la economía a nivel nacional. En ese sentido, veo al populismo de izquierdas como un elemento necesario, pero que debe estar en condiciones de organizarse a escala supranacional en una segunda fase. Nada cambiará si después de una catástrofe

reapareciera el estado de excepción. Y, como sabemos, estas son las situaciones en las que emerge el liderazgo atizado por el decisionismo puro.

*Una de las intuiciones que ha desarrollado en los últimos años tiene que ver con su tesis acerca de la crisis antropológica de las élites en Occidente. En *Il Popolo Perduto* (2019), dices que ya no estamos en la estructura rotativa de la reproducción de élites, tal y como lo habían entendido Michels o Pareto, sino que en la actualidad opera una forma en la que el triunfador político ya no se preocupa por mantener el conflicto con su adversario. ¿No podemos decir justamente lo mismo para la izquierda respecto a su incapacidad de construir élites políticas solventes? Ahora que este año se celebra el centenario de *La política como vocación* de Max Weber, ¿piensas que la izquierda debe encarar la crisis de los liderazgos en el presente?*

El centenario de *La política como vocación* es una ocasión para reabrir la pregunta sobre qué es la política moderna. Ahora que hemos traspasado el umbral del siglo XX, conviene preguntarnos si es posible leer la historia del presente con las herramientas de la tradición moderna que heredamos del realismo político de Maquiavelo a Hobbes, y de Schmitt a Weber. Mi respuesta es ciertamente que aún podemos hacerlo. Sin duda que es una tarea difícil en el campo de las ideas, puesto que uno tiene que entrar también en relación con el ambiente intelectual posmoderno, dominado por todo tipo de sombras, ya sean las antipolíticas o las pospolíticas, las biopolíticas o las neosituacionistas, las neoanarquistas o esas otras aspiraciones salvíficas que dicen querer “cambiar el mundo sin tomar el poder”. Ante esto, la política moderna parece estar ya en otro plano. Y, sin embargo, lo cierto es que ninguna de estas posiciones parece estar en condiciones de ejercer una crítica a la forma democrática dentro de los sistemas políticos contemporáneos. Hoy todos desean ser democráticos y progresistas. Todo indica que somos incapaces de ver cómo la degeneración totalitaria de las democracias vuelve a nutrir formas de vocación claramente reaccionarias. Al sistema vigente se la ha

permitido ganar sin que apenas luchemos contra la continua crisis política entre el pueblo y sus élites.

Lo diría así: la crisis de la política es verdadera, la crisis de la representación es falsa. En realidad, hoy no hay pueblo ni élites; lo que hay es una opinión pública masificada, y grupos entregados al culto de la personalidad, cuya forma democrática abiertamente manipula e influencia la opinión pública. En realidad, estamos ante un círculo vicioso que gira alrededor de sí mismo y que ha sido capaz de estabilizar el sistema a partir de hábiles improvisaciones con nuevos protagonistas. Por eso hoy no solo existe la tarea de construir un pueblo, sino también la de reconstruir una élite. Si la crisis de la política es, ante todo, la crisis de la autoridad, entonces esto significa una crisis de las clases dominantes. La mediación del “mando” ha colapsado. Y cuando un derrumbe de este tipo tiene lugar, la tentación de construir uno nuevo, desde el verticalismo consensual, inevitablemente cobra mucho atractivo. Pero esta forma siempre será una torre de Babel, donde la confusión de las lenguas impedirá que puedan darse las bases para una comprensión diáfana. Por eso le doy tanta importancia al problema de las élites. Necesitamos volver a estudiar a Pareto, Mosca y Michels. En realidad, si hubiésemos prestado atención a sus lecciones, tal vez nosotros, los italianos, hubiésemos podido evitar el fascismo. Lo que quiero decir es lo siguiente: la única alternativa a un liderazgo carismático es una clase dominante carismática, portadora de autoridad política y solvencia institucional, y sujeta a los mecanismos de circulación y sustitución controlados por organismos básicos de representación. Esta vía política intentaría superar la vieja democracia hacia un nuevo socialismo. Y esto no es una utopía, más bien quiere afirmar una forma de la profecía.

Para terminar, una última pregunta que es de alguna manera ineludible, puesto que acaba de aparecer por primera vez en inglés ese libro que definió una época, que fue Operai e capitale (1966), para ti, el operaísmo consistió, primero que todo, en un estilo político sobre la realidad y las tramas de la dominación. ¿Qué nos queda de este estilo en nuestro presente?, ¿podemos seguir hablando hoy de un estilo operaísta?

La conquista teórico-práctica del operaísmo tiene que ver con su forma parcial, la cual permite construir saber y conflicto. En el actual momento epocal, es fundamental que trabajemos para desarrollar una nueva conciencia de la parte. Por eso tiene sentido hablar de un pueblo como parte, puesto que de lo que se trata es de entregarle una definición de clase a la categoría de pueblo: esto es, definir su composición social, identificar sus estratificaciones; percepciones que hemos podido ver en la última crisis económica. Pero esta tarea no concluye ahí, ese es solo su punto de partida. El propósito debe ser, en cada caso, el de reinscribir el conflicto de clases en el interior del pueblo. A esto me refiero cuando hablo de volver a dar un sentido de orientación en medio de una época de gran desorientación. Esto es lo que significa para mí la construcción de un pueblo hoy. También tenemos que trabajar desde arriba, entendiendo que la contingencia genera nuevas interrogantes. Solo una fuerza subjetiva organizada a partir de estas condiciones puede transformar la pulsión de protesta en una nueva voluntad política antagonista. Me gustaría que las nuevas generaciones de jóvenes lean la experiencia operaísta de manera creativa: esto es, con la capacidad de evaluar qué permanece vivo, y de este modo renovar las herramientas de investigación y las formas de intervención en la parte. Sin lugar a duda es un asunto muy difícil. Pero solo lo difícil es lo que merece ser intentado.

Conversación con Flavio Cuniberto 2020

En una de sus últimas intervenciones, Ernst Jünger habló de un futuro orden geopolítico organizado alrededor de nuevos grandes espacios que sustituirían a los frágiles Estados soberanos. En tu nuevo libro, Strategie imperiali: America, Germania, Europa (2019), propones que el futuro de Europa se encuentra íntimamente conectado con la cuestión alemana como tercera opción con respecto a la influencia atlántica, así como ante los vientos que provienen del Este. No hay destino sin pensar seriamente a Alemania como motor europeo. Una primera pregunta: ¿por qué poner el énfasis en Alemania y no, como han sugerido algunos pensadores recientemente, en un nuevo espacio latino-mediterráneo?

Debo admitir que la vuelta a la noción de “imperio” en el debate geopolítico me parece un síntoma positivo, y quiero explicar el porqué. Sin lugar a duda, los imperios no han desaparecido. Estados Unidos sigue ejerciendo como poder imperial, como en su momento lo fue también la Unión Soviética (ambos eran “imperios anómalos” que carecían una fundación heredera de lo sagrado). Ha sido solo recientemente que la idea de “imperio” ha derivado en la forma negativa de lo que entendemos por “imperialismo”. Por eso, el regreso del imperio, no imperialismo, aparece como una posibilidad. Deberíamos entender aquí una forma imperial (supranacional por definición) que permita la coexistencia pacífica de grupos étnicos más allá de la forma de una simple confederación, ya que la noción de imperio presupone un centro, un país conductor y una cultura dominante. En cuanto a la noción de *Imperio Latino* formulada por Alexandre Kojève, o el bloque mediterráneo que Giorgio Agamben y

Wolf Lepenies recientemente han propuesto, yo creo que pudiera ser un escenario posible, aunque no me parece que sea una alternativa opuesta a la formación de un gran espacio en el centro de Europa dominado por Alemania. En otras palabras, no creo que sea una cuestión de optar por uno de los dos modelos; se trata de asumir que la Unión Europea tal y como la conocemos está destinada a desaparecer y, por lo tanto, Europa tendrá que reconstituirse a partir de nuevas condiciones. Está claro que se trataría de un escenario simultáneo —un gran espacio mediterráneo-latino de un lado, y el central-germano del otro— cuyo papel central será el de Francia, que es la bisagra entre ambos espacios como ya lo estamos viendo en el contexto europeo. Francia busca forjar un eje francoalemán y al mismo tiempo convertirse en un poder de influencia en la franja mediterránea sobre el Mediterráneo. Al menos por ahora, su fuerza reside en poder jugar en ambos tableros.

Sin embargo, no hay dudas de que el escenario nórdico o para emplear el léxico de Carl Schmitt, el *gran espacio*, estará organizado alrededor de Alemania; espacio en el cual Francia quedará fatalmente subordinada. Y es improbable que Francia acepte esta posición subalterna ante Alemania. Las tensiones incrementarán hasta que finalmente emerja un duopolio francoalemán. Pero en la proyección alemana hacia el Este, tal vez aparezca la iniciativa francesa de consolidar su espacio en el Mediterráneo. Está de más decir que el mosaico es sumamente complejo. Entre los numerosos sujetos involucrados en esta transformación, Italia es quizá el país que más arriesgará. Esto es, si el gran espacio europeo fuese dividido entre dos partes —las que ya hemos nombrado— la alemana y la latina, Italia sucumbirá a una fractura irremediable entre el Norte próspero (con tracciones germanas) y otro territorio volcado en el Centro-Sur del Mediterráneo.

La cuestión catalana debe leerse en un sentido parecido, en mi opinión. Y debemos agregar algo importante: la construcción de un imperio latino no representará una alternativa a la hegemonía estadounidense, sino que dividirá un espacio vital al interior del espacio del imperio atlántico. En otras palabras, el imperio latino tendrá una vocación atlantista fuerte, mientras que la Europa central tendrá una vocación hacia el espacio de Eurasia. Esta es la razón por

lo que yo atribuyo al centro alemán un papel en la mediación entre dos grandes poderes que no creo que pueda ser asignado de la misma manera al bloque latino. En cualquier caso, repito, estos dos espacios o “imperios” pueden ser compatibles. Y creo que esto rediseñará un nuevo mapa de Europa.

Si me permites una mínima tipología de los hábitos nacionales, podríamos decir que Alemania es la nación que mejor encarna la “economía política”, mientras que Francia encarna el estado administrativo. En tu hermenéutica sobre la cultura alemana, ¿crees que hay otra tonalidad irreductible a la dominación económica que, al fin y al cabo, constituye la dominación hoy en el espacio europeo?

Yo creo que el rasgo dominante de la cultura alemana no es tanto la importancia de lo económico, que se le atribuye constantemente, sino más bien la idea de la *Volksgemeinschaft*, esto es, el predominio de cuerpos colectivos (no del Estado) por encima de aspiraciones individuales. En este sentido, veo una afinidad entre Alemania y, por ejemplo, Japón. Si uno asume que el individualismo es el rasgo dominante del “capitalismo liberal tardío” de Occidente, la vocación antiindividualista de la sociedad alemana es una salida idónea de los mitos liberales. La llamada “economía social de mercado”, en realidad no es un modelo económico, es un “estilo colectivo” al que Alemania difícilmente querrá renunciar.

Discutes la historia reciente de Alemania dentro de los intereses geopolíticos de la Guerra Fría y después de la caída del muro de Berlín. Es común, tanto en la derecha como en la izquierda soberanista, identificar las proyecciones de la Unión Europea como intereses hegemónicos alemanes. Sin embargo, argumentas que la transformación de Europa debe tomar en serio la postura de Alemania como hegemón continental. ¿Podrías explicar un poco mejor esta tesis sobre Alemania como el centro ineludible del futuro europeo?

Como decía anteriormente, creo en la posibilidad de una convergencia de dos grandes espacios europeos, así como en la

autoafirmación de una dimensión “comunitaria” de la sociedad alemana. Sin embargo, no veo posible reinventar la Unión Europea. En este punto, asumo una postura drástica: no creo que podamos girar hacia un “nuevo modelo europeo”, pues simplemente la idea de una unidad europea, y de una Europa como un espacio unitario, está agotada. Y este agotamiento ha llegado a tal punto porque, finalmente, solo era funcional a los intereses del imperio norteamericano, garante de un sentido estratégico durante las décadas de la Guerra Fría. Después de la caída del muro de Berlín, la Unión Europea ha perdido su función geoestratégica a pesar de los continuos esfuerzos de América por reactivarla, fomentando el viejo espectro del Oso Ruso. En efecto, el desplazamiento hacia el Pacífico en la nueva estrategia norteamericana abandona a Europa a su propia suerte. Aunque esto es también una gran oportunidad para que Europa se reconstituya, según las líneas maestras de su propia historia, en lugar de aceptar las directrices esbozadas por los intereses estadounidenses.

En Strategie imperiali (2019) desarrollas la tesis de que la catástrofe alemana se debió a una aspiración guiada por una pulsión titánica, sintomática de eso que padecen las “naciones tardías”. Las naciones tardías son efectos de una asimetría entre la forma estatal y las aspiraciones del pueblo concreto. ¿Cómo podemos entender a Alemania a la luz de esta condición histórica posimperial?

Es una pregunta compleja. Yo matizaría la noción de “nación tardía”. Es cierto que naciones tardías, como Alemania, Italia o España, gozan de otra relación con la forma estatal. Y, claro, una consecuencia de esta demora es un nacionalismo exacerbado que puede producir claras ambiciones imperiales. Aunque, para volver al caso alemán, estoy convencido de que —más allá de los acontecimientos históricos de los siglos XIX y XX— la nación alemana tiene una verdadera dificultad a la hora de autodefinirse en términos de Estado. En este sentido, Alemania no es tanto una “nación tardía”, sino más bien una *no-nación*, pero en el sentido moderno del Estado nación. Por decirlo de otra manera: estoy convencido de que la lengua y la cultura alemana tienen siglos de una marcada tendencia

supranacional o imperial. Cómo se configurará este “imperio” *sui generis* desde un punto de vista institucional es muy difícil de predecir. Pero esta no es una divisa exclusivamente mía: recuerdo que en las páginas de *Limes*, Dario Fabbri dice que “Berlín debe reinventar un pensamiento imperial”. Por lo tanto, esta hegemonía debe extenderse hacia el norte de Italia y hacia algunas regiones de la península ibérica, substrayendo territorio de eso que hemos llamado antes imperio latino. La transformación del espacio europeo será lenta y compleja. Y esperemos que no sea traumática.

En varios momentos del libro insistes en la necesidad de pensar con Martin Heidegger la cuestión del nihilismo y la maquinación (la llamada Gestell) para contrarrestar la dominación del valor capitalista. Y, sin embargo, la política misma se encuentra hoy a merced de esta forma de reproducción del valor. ¿Piensas que es posible buscar una salida también del mismo nomos geopolítico?

Esta es una pregunta fascinante. Cuando hablo de una “metamorfosis” de la idea imperial, también pienso en esa posibilidad: cómo redefinir la idea de Imperio en términos que ya no sean estrictamente geopolíticos, sino en un sentido cultural. El reciente libro de Horst Bredekamp sobre el antropólogo e historiador de arte Aby Warburg enfatiza la importancia del Foro Humboldt como centro simbólico de la capital (Berlín) sugiriendo una perspectiva en línea con esta dimensión cultural: una salida del espacio estrictamente geopolítico hacia una dirección posuniversal donde la cultura tenga un papel fundamental. La renuncia a la “fuerza” (en el sentido de una política ligada al dominio militar) me parece que pudiera ser el rasgo de una nueva proyección alemana. Afortunadamente, ya no habrá ningún *Reichswehr* presidencial sobre el espacio central europeo. Desde luego, también estaría en juego la primacía económica-tecnológica a la que, en la actualidad, Alemania no parece estar dispuesta a renunciar. Sin embargo, creo que, desde una perspectiva de largo plazo, la crítica de la *Gestell* (maquinación), desarrollada por Heidegger, podrá contribuir decisivamente a una redefinición de la identidad alemana, capaz de trascender el modelo tecnocrático-nihilista de la gobernabilidad

contemporánea. Un paso fundamental en este giro posttecnocrático es el que sugiere Heidegger en sus ensayos tardíos sobre Hölderlin acerca de la posibilidad de “habitar poéticamente”, donde la relación Tierra-Cielo (el paisaje) es definida por una variedad “medidas” y “modos” que son justamente formas de vivir o de ser en el mundo. Esta variedad de formas de vida en la lengua (las lenguas son modos de habitar, como sabemos) supone una pluralidad de formas de lo humano en el mundo. Desde una noción jurídica propietaria, el *nomos* puede devenir en una noción poética, que le debe más a Heidegger que a Carl Schmitt.

Al final de tu libro te refieres a la “Alemania secreta”, una idea que se remonta a la poética del grupo de Stefan George y la cuestión del genio artístico de una generación a la que también pertenecieron Ernst Kantorowicz y Norbert von Hellingrath. ¿Te parece que el regreso de una Alemania transfigurada pasa por afirmar algún tipo de mito poético? Y sin embargo ¿no hay un riesgo de quedar atrapado en la figura del poeta como líder (Dichter als Führer), otro de los tópicos del grupo de George?

Esto es importante. Yo termino mi ensayo con una referencia al medievalista Ernst Kantorowicz porque veo en su figura una síntesis singular entre lo judío y lo alemán. Estoy convencido de que el proyecto multicultural ya mencionado es una búsqueda por reconciliar el elemento germano con el judío. No hay que olvidar que el Foro Humboldt es un *umbilicus urbis*, al que Aby Warburg constituyó de manera decisiva. Alemania no puede aspirar a nada si no se reconcilia con el judaísmo. Y esto no se reduce a tener buenas relaciones con Israel, sino que también implica repensar la cultura judía como uno de los componentes fundamentales de su energía cultural. El giro poético de este modelo posimperial (en el sentido clásico de una “potencia imperial”) tiene como fuentes dos líneas principales: la de Heidegger y la de George. Norbert von Hellingrath, el gran editor de las obras completas de Hölderlin es tal vez la figura que demuestra que ambas líneas no son divergentes. Asimismo, me parece que la fórmula del “Dichter als Führer” es un tanto vacua y caduca, y que hay que desplazarla por la noción heideggeriana del

dichtendes Denken, esto es, la refundación poética de la filosofía y, tal vez, desde este punto de vista, también la refundación de la política.

Conversación con Jacques Camatte 2020

Pienso que un buen punto para comenzar nuestra conversación es la emergencia de la epidemia del coronavirus que ahora se está extendiendo por todo el mundo. Desde hace un tiempo hasta acá has reflexionado sobre la relación entre “extinción” y “enemistad” que ha colonizado a la especie humana. ¿Es esta pandemia la confirmación de tu tesis sobre la extinción de la especie tras la crisis total de la comunidad humana (Gemeinwesen), ahora completamente integrada al capital?

Sí, creo que la pandemia del COVID-19 debería estudiarse en relación con el riesgo de extinción de la especie. Me gustaría señalar que este riesgo tiene fundamentalmente dos causas. Por una parte, está la destrucción completa o en curso de la comunidad original del *Homo sapiens*. Esta destrucción está relacionada con una serie de separaciones, de las cuales el confinamiento actual representa la última etapa. Por otra parte, está la destrucción de la naturaleza que, en su etapa final —a la cual ya hemos arribado—, se relaciona con el fin del capital (desde la década de los noventa) o, en otras palabras, con el fin de la relación social que lo fundamentó y dio sustancia (un intercambio entre *quantum* de valor, al comienzo, y más tarde capital, por un lado, y fuerza de trabajo por el otro), relación social que ahora, con la creciente autonomía de su forma —que coincide con su despliegue virtual— ha reemplazado todo sentido de naturalidad por el de artificialización. Una vez que murió el capital, la comunidad humana ya se había integrado al capital. Podría decirse que desde un cierto momento el mismo capital material de la comunidad ha reemplazado a la comunidad humana. Pero todo eso

está desactualizado. Y si esto no queda suficientemente claro, puedo volver luego a este tema.

La pregunta que sigue es si la “especie humana” puede ser pensada fuera del “conflicto”; es decir, un pre-origen (an-archê) no marcado por la cesura de la enemistad. ¿Es una salida el movimiento de “inversión”?

En mi *Glosario* específico el término “enemistad” de la siguiente manera:

Es una dinámica por la cual 'el otro' es usado como soporte para identificar a un enemigo y, desde ahí, iniciar el despliegue de variadas formas de violencia. El enemigo puede ser transitorio —como en el juego o en los debates—, y se da en todas las formas de competencia. Este es el fundamento del comportamiento de las especies separadas de la naturaleza.

La enemistad deriva del hecho de que la especie se sintió extremadamente amenazada (en relación con su riesgo de extinción) y se colocó en una dinámica de protección que la forzó a ver a un enemigo en “el otro”. Es verdad que hay especies que son peligrosas para el humano, pero no son enemigos. Deberíamos evitarlos, pero no combatirlos. Sin embargo, el concepto de combate o guerra deriva de los choques entre los grupos humanos después de la fragmentación de las comunidades, el aumento de las poblaciones, el desarrollo del Estado, etcétera. Se trata de un concepto antropocéntrico utilizado para justificar una relación conflictiva con la naturaleza. La contribución de la idea de “inversión” es el hecho de que la especie solo puede sobrevivir si abandona por completo la dinámica de la enemistad (*cfr. Enemistad y extinción*).

En Apocalisse e rivoluzione (1973), tu viejo amigo Giorgio Cesarano proponía una “revolución biológica” como el único modo posible de salir de la “antropomorfización del capital”. En los tiempos en los que el capitalismo ha sido completamente conquistado, con total

virtualidad y equivalencia metafísica, ¿sigue siendo esto una posibilidad?

Permíteme aclarar: en mi perspectiva, el proceso revolucionario está cerrado, el capital está muerto y lo que domina es la autonomización de su forma, que es lo que permite la instalación de la virtualidad. Consecuentemente, me resulta difícil considerar la expresión “revolución biológica”. Me siento obligado a tener en cuenta a qué apuntaba Giorgio cuando lo formuló. Creo que es claramente insuficiente porque es toda la *psyche* humana la que debe sufrir una transformación para que la “inversión” pueda realizarse plenamente.

Sí, y hablar de sustracción es cuestionar lo que comprendemos como “realidad”. En la década de los setenta, el poeta bordiguista italiano, Domenico Ferla, cuestionó la propia constitución de la realidad como ya contaminada por el “mal”. Se asumía abiertamente una postura gnóstica. ¿Es la transfiguración de la “realidad” la forma en que se puede acceder a una relación otra con la naturaleza?

No estoy seguro de entender tu pregunta, ni ciertas palabras tales como “sustracción”. Pero por lo que entiendo, respondería que no. La realidad es la realidad de los hombres y las mujeres en la sociedad y la naturaleza (lo que queda de ella), lo que es ya la transfiguración de la realidad. El punto, sin embargo, es establecer un comportamiento diferente entre estos hombres y mujeres.

Hoy se habla mucho de “política”. Todos “demandan” más política, y todos son “políticos”. ¿Es la “inversión” una estrategia política o, por el contrario, está fuera de la política como tal?

La *inversión* no es una estrategia, está totalmente fuera de la política, en la medida en que esta es una dinámica para organizar a los pueblos y controlar a los hombres. Deberíamos abandonar todo aquello que se hace parte de este mundo.

Gerardo, todo lo mejor para ti en la actual tormenta.
Buen viaje, Jacques.

Conversación con Marco Filoni 2021

Me gustaría que conversáramos sobre la reedición de tu biografía intelectual de Alexandre Kojève, en la que se yuxtaponen las temáticas de la vida y de la filosofía. Lo que salta a primera vista en esta nueva edición es el énfasis que hace de la “acción política”, algo no menor para el gran intérprete de la obra de Hegel durante la primera mitad del siglo XX en Francia. De manera que hablar de la acción política es la entrada a la complejidad de una época. ¿Podieras decir qué está en juego para ti en la acción política de Kojève?

Creo que ya es hora de que podamos elucidar con claridad algunos de los rasgos fundamentales del pensamiento de Kojève. En este sentido, la acción política, y por extensión su elaboración teórica (que él desplegaría a lo largo de toda una vida) es una llave que permite reabrir una serie de cuestiones. Los estudios críticos e históricos de la filosofía han colocado a Kojève en una serie de clichés que el propio pensador fomentó dado su gesto por la paradoja —su *épater le bourgeois*, si se quiere— así como por la predisposición a asumir un tono muy particular. Sin embargo, creo que en las últimas décadas algunas investigaciones sobre su obra inédita han contribuido a mejorar nuestro entendimiento de los contornos oblicuos de esta. Tomemos un ejemplo: ¿cómo entendemos el supuesto marxismo de Kojève a la luz de sus afinidades con Carl Schmitt?, ¿quiere decir que debemos abandonar su interpretación de Hegel? No estoy seguro de que la clasificación del pensamiento de Kojève haya ayudado mucho a entender los matices de su obra. Como lo demuestra su propia actividad durante

la guerra, la postura de Kojève siempre estuvo cargada de matices y ambigüedades.

Sabemos que Kojève escribió panfletos en alemán cargados de jerga antisemita, pero, al mismo tiempo, debemos recordar que estos textos fueron escritos con Josep Bass (de hecho, el antisemitismo pareciera provenir de Bass), quien es uno de los líderes de la Resistencia Judía en el Sur de Francia. Algo similar podemos decir de su relación con Henri Moysset, ministro del gobierno de Pétain, quien estuvo involucrado en la protección de muchos judíos (la familia de Eric Weil, ciertamente), y otros en la Resistencia, a quienes Kojève dirigió su ensayo sobre la noción de autoridad. Las relaciones de Kojève no se limitaban al grupo de Bass, sino que también incluía al de Jean Cassou, alrededor de la publicación *Combat*. En efecto, entre 1940 y 1945 la postura política de Kojève ayuda a refinar nuestra percepción sobre su actividad.

Kojève deja inédito el manuscrito Sophia, Filo-sofía, Fenomenología, que es un intento por llevar a un límite la historia de la filosofía haciéndose cargo de la catástrofe del estalinismo como gran experiencia política del siglo XX. En el libro aludes a la carta perdida de Kojève a Josef Stalin, de la que ya hemos tenido noticias a través de otros comentaristas. ¿Cómo explicarías la fascinación de Kojève por Stalin como arquitecto de una cierta civilización burocrática del Estado socialista?, ¿piensas que es una continuación de su teoría hegeliana sobre la realización del Estado universal?

Personalmente, siempre he pensado que la famosa carta a Stalin, en realidad, es tan solo uno de los nombres secretos de este manuscrito al que aludes. Kojève entendió con claridad que su trabajo teórico iba acompañado de su actividad política: los textos escritos entre 1942-1943 fueron diseñados para Moysset, mientras que el manuscrito *Sofía* (una reelaboración de sus cursos y lecciones sobre Hegel, aunque no solamente eso) estaba dirigido a Stalin. Luego, el texto del imperio latino fue elaborado para Robert Marjolin, y así pudiéramos dar otros ejemplos. Es como si Kojève hubiese querido encarnar el papel del consejo del Príncipe. No quiero decir que le daría la bienvenida a cualquier tirano, al contrario, Kojève sabía que los

filósofos que asumen esa postura, al final, terminan muy mal. Esto lo había aprendido de Platón y Heidegger. Creo que Kojève realmente pensaba que él podía influir de manera decisiva en el tirano para hacerlo menos tiránico. Y por esto estaba convencido de que el estalinismo era una verdadera barbaridad filosófica. Lo sabía porque su propia madre lo había vivido en carne propia. Pero como en su polémica con Leo Strauss, a quien critica por elevar la moral a categoría política, Kojève creía que era necesario mojar los pies en las aguas de la historia: solo de esta forma se podía actuar en su desarrollo.

Después de la guerra, sabemos que el jurista y pensador político Carl Schmitt invita a Kojève a Dusseldorf, donde impartiría la charla "Colonialismo desde una perspectiva europea" (1957), en la que propone la tesis de un capitalismo donante como estrategia imperial de contención para Europa. Hay una clara fascinación por el fordismo de parte de Kojève, quien sabía que este había sido el modelo de desarrollo productivo de la historia. Después de la guerra, podemos ver con claridad un Kojève interesado en la gran política europea, así como en la geopolítica. ¿Dirías que Kojève, al igual que Schmitt, asume aquí una defensa imperial para un nuevo nomos de la Tierra?

Ciertamente Kojève, como Schmitt, fue un filósofo que elabora el problema de *nomos* de la Tierra y que no dejó de pensar en él. Desde este punto de vista, la conferencia en Dusseldorf es extremadamente interesante. Por un lado, vemos el desarrollo de la noción de "donación" tomada de la antropología de Marcel Mauss (Kojève había asistido a conferencias de Mauss en 1931), aunque conduce esta noción a una determinación propia. La idea de un "capitalismo donante" se dejaba ver como la aplicación del modelo fordista al mediterráneo europeo. Esto no tenía mucho que ver con el intervencionismo "humanitario" de nuestros días, más bien se entendía que mediante la "donación" África estaría en condiciones de ser un mejor cliente. Y, para Kojève, clientes pobres siempre son malos clientes. La lógica subyacente aquí es la *eficacia política*, en la

mejor tradición maquiaveliana. De esta manera, no hay duda de que Kojève también fue un pensador de la política global.

Retomo algo de lo último que decías de Kojève, como pensador de las transformaciones geopolíticas de su momento, tal como se comprueba en su memorándum “Imperio Latino” (1945), dirigido a Charles de Gaulle con la intención de situar a Francia en un gran espacio Mediterráneo capaz de responder a la organización de los poderes mundiales (Estados Unidos y la Unión Soviética, y el ascenso de Alemania en el corazón de Europa). Como lo explica Wolf Lepenies, en su libro Die Macht am Mittelmeer: Französische Träume von einem anderen Europa (2016), la imaginación sobre una tradición latina ha tenido un extenso recorrido en el pensamiento intelectual francés. De alguna manera, Kojève es uno de sus últimos exponentes. Aunque en tiempos recientes esto es algo que he podido conversar con Lepenies, también te hago la pregunta a ti en términos del documento de 1945: ¿hasta qué punto la idea de un imperio latino pudiera haber redirigido una transformación geopolítica del espacio europeo de entonces?

En efecto, como lo demuestra Lepenies en su libro, la idea de una unión latina ha tenido una historia extensa en Francia. De hecho, hay un texto sin firma en el archivo de Kojève —una suerte de borrador de lo que después sería el *Imperio latino*— en el que ya se elaboraban alguna de estas tesis. Luego de examinarlo con detenimiento, podría pensarse que ese texto de archivo pudiera haber sido escrito por Jean Cassou, quien quería justificar la idea del Imperio latino dentro del espacio de la Resistencia Francesa. Cuando Kojève toma esta idea en el ensayo que conocemos hoy, lo primero que hace es enviárselo a Robert Marjolin. Sin embargo, Marjolin no pensó gran cosa del texto y le envió a Kojève una carta en la que decía que el texto recogía ideas arcaicas que habían sido utilizadas en el contexto de los acuerdos Mussolini-Laval de 1935. Lo que encuentro curioso es la actualidad de esta idea en los debates contemporáneos. Pienso en específico en el acuerdo francoitaliano en el Tratado del Quirinal que generó en varios diarios referencias directas a la propuesta de Kojève.

Desde luego, también pienso que el Imperio latino sigue siendo un fantasma en los debates abiertos sobre la organización política y territorial de Europa. Kojève fue una figura activa en la creación de mercado común europeo e incluso desarrolló algunos ensayos de diseño institucional para estos propósitos —pienso en “Nécessité d'une révision systématique des principes fondamentaux du commerce actuel” o “L.O.E.C.E” (1949)—. ¿No era Kojève una especie de figura hamiltoniana para la modernización económica de Europa? ¿Qué lectura haces del interés del pensador ruso por los diseños económicos y los mercados? O, dicho de otro modo: ¿existe alguna conexión entre el “fin de la filosofía” y el triunfo de la economía como nuevo dominio total mundial?

Siempre he pensado que Kojève buscaba colocar un velo entre él y la imagen que quería proyectar. Esto es, asumía diferentes máscaras dependiendo de quién era su interlocutor. Cuando él anunció el fin de la filosofía y la llegada de la sabiduría, también ahí se ponía una máscara. Pero él tenía mucho orgullo como para admitirlo. En cierto sentido, Kojève asumía la filosofía en un sentido clásico que no tiene que ver con un sentido académico de hacer filosofía, sino con una práctica del filosofar. Por eso, nada le era ajeno y así podía discutir tarifas comerciales o tratados políticos como las cosas más interesantes del mundo. En algún momento explicó que él podía discutir la metafísica de Kant, pero esto sería de interés para pocas personas, mientras que los asuntos económicos y prácticos de la vida social eran algo que tenía un impacto en millones de personas. Esta es una forma de comprensión que la filosofía debería redescubrir.

Una última pregunta. Kojève también pudo ver que el futuro planetario se dirimiría entre lo que él llamó la animalidad americana o el esnobismo asiático. Es una oposición que debemos repensar hoy de cara al ascenso de China en el orden planetario, así como específicamente en la zona de influencia mediterránea. También sabemos que Kojève visitó Asia, algo que marcó profundamente su pensamiento sobre las mutaciones geopolíticas (hay una extensa documentación fotográfica de estas visitas que no hace mucho ha

rescatado Boris Groys). En breves palabras: ¿cuál sería la lección de Kojève en este escenario global, cuyo eje ahora se desplaza hacia el Este?

Me gustaría imaginar que, si le pudiéramos preguntar a Kojève qué tipo de lección debemos extraer de su pensamiento, él respondería a la manera de Allan Bloom, el discípulo norteamericano de Leo Strauss. Cuenta Bloom que durante su visita a París en los cincuenta se vio con Kojève, acompañado de Pierre Hassner. Bloom, entonces, le preguntó a Kojève cuál era la llave para entender el mundo, a lo que el filósofo le respondió: “si usted quiere entender la política solo necesita leer un libro, *El hombre que fue jueves* de G.K. Chesterton”. Esta anécdota es contada por Hassner con el fin de señalar uno de los misterios de Kojève: esto es, que él pudiera haber sido un agente de la KGB (un rumor que yo no creo que sea cierto, como intento argumentar en mi libro). Sin embargo, creo que lo que se deriva de esta anécdota es que para Kojève no hay receta ni grandes lecciones maestras en política. Como todos sabemos, la novela de Chesterton trata de un grupo de anarquistas que deciden quemar toda una ciudad bajo una condición: que cada miembro adopte el nombre de cada día de la semana. Sin embargo, en la historia resulta que todos eran agentes de Scotland Yard (también el personaje de Domingo, el líder) y, poco a poco, van sabiendo quiénes realmente son los otros.

Este me parece un buen emblema de la actitud kojéviana. Pero si realmente queremos extraer una lección de Kojève a partir de su vida y obra esa sería que la violencia y el conflicto no pueden ser redimidos (de ahí el “fin de la historia”); algo que solo podría suceder una vez que la heteronomía haya desaparecido de la experiencia del último hombre. Creo que aquí encontramos una idea de libertad absoluta: ninguna dominación —histórica o natural— es compatible con lo que llamamos humano. Hegel lo dijo en su día y Kojève lo repite. Es una voz que llama en el desierto.

Conversación con Giacomo Marramao 2022

Me gustaría comenzar preguntándote sobre tu opúsculo Por un nuevo Renacimiento (Gedisa, 2022), en el cual defiendes un nuevo “Renacimiento” para enfrentar el estancamiento del interregnum que marca nuestra época. Una de las figuras centrales para ti, y que lees como emblema en este ensayo, es la de Leonardo da Vinci, puesto que en él se condensan tres regiones prácticas: el arte-imaginación, la técnica y la filosofía. ¿En qué medida Leonardo aún puede ayudarnos a pensar los retos en un presente dominado por el dominio técnico?

Para mí, el Renacimiento no es solo un periodo histórico —en este punto estoy en sintonía con Carlo Ginzburg—, sino un movimiento. Y agregaría: un movimiento de pensamiento que es también un laboratorio de experimentación que anticipa los grandes retos de nuestro presente global. Te daré dos ejemplos. Primero, contamos con una definición antiesencialista del concepto de “humano”. Esto lo encontramos en la famosa *Oratio de omnis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola junto a una visión plural y heterogénea de la noción de “universal”. Este antiesencialismo no es una forma de antiuniversalismo, sino más bien el preludio de la idea de un universalismo de la diferencia, tal y como yo he tratado de delinearla (en disputa con las variantes posmodernas, posestructuralistas y biopolíticas) en libros como *Pasaje a Occidente* y *La pasión del presente*. Formulado en términos filosóficos, esta tesis implica lo siguiente: no es la identidad, sino la diferencia, la textura ontológica del universal.

En segundo término, el entretendido arte-técnica-filosofía, como mencionas, es algo que encontramos en la figura de Leonardo, quien a pesar de tener una visión cosmológica tradicional en muchos aspectos, estuvo en condiciones de proyectarse más allá del paradigma mecánico de la revolución científica de Galileo y Newton, dos formas que prefiguraron la ciencia moderna: la dinámica no-lineal y la espacialidad topológica, las transformaciones geopolíticas de la Tierra y la biodinámica de las plantas, la dimensión analógica de la anatomía del cuerpo y la arquitectónica del palacio renacentista. Esta perspectiva, cuyo horizonte trasciende Italia y Europa, concierne a problemas transculturales de todas las civilizaciones en un mundo global cada vez más interconectado.

El momento “renacentista” es una instancia de ius reformandi o de revolución intelectual decisiva. No es menor que esta sea la época del momento maquiavélico y de la consolidación de un republicanismo moderno. Sin embargo, nuestra época pareciera encontrarse en una crisis de legitimidad política en la que se agudiza la fuerza geopolítica. ¿Te parece que este nuevo Renacimiento tendría que ser comprendido en términos políticos o, más bien, ligado a una forma de vida que busca retirarse de los “grandes espacios” imperiales que hoy vuelven a acechar a Occidente?

Lo que llamas el momento “renacentista”, en mi perspectiva, recoge un significado que no es meramente genealógico; también es provocador en un presente como el nuestro, atravesado por la crisis pandémica y el regreso de la guerra en el corazón del continente europeo. Al mismo tiempo, la referencia al *motif* maquiavélico de la política como contingencia y forma comunitaria supone un “hacer” que es singular-universal: la libertad del acontecimiento expone la impotencia del poder de colosos con pies de barro, tal y como aparecen hoy los estados-continentes imperiales. Aunque aquí es importante precisar. Hablar de la impotencia de poder no significa asumir una posición de consolación: en el mundo inestable en el que vivimos, las catástrofes están siendo generadas por la propia impotencia de los poderes.

El Renacimiento también supuso una revolución óptica como secularización de las imágenes sensibles que provenían del cosmos pagano. Esta revolución estética potenció una nueva élite cultural, algo que fascinó tanto a Jacob Buckhardt. Creo que otro de los elementos definitivos del interregnum es la abdicación del ethos de élites. Esto explicaría, por ejemplo, la ansiedad por una nueva “colonización espacial” que se asume con tono apocalíptico con respecto a la Tierra. ¿Te parece que el Renacimiento también supone una forma de recuperar la Tierra y de hacerse cargo de la crisis de extinción del mundo de la vida?

Estoy absolutamente de acuerdo. A partir de la idea del “multiverso” el espíritu del Renacimiento anticipa la globalización, mostrando cómo el calentamiento global y las pandemias son en sí mismas sobrevenidas de una “violencia extractiva” del llamado Antropoceno, tanto a nivel de las fuentes energéticas como en las formas de vida animales y vegetales del planeta. ¿Qué condicionó la “zoonosis” que generó diferentes variantes de SARS sino un “spillover”, un virus proveniente de animales que habían sido expulsados a causa de la deforestación de su hábitat natural?

Ahora te quiero preguntar por la dimensión del mito en el horizonte del Renacimiento. Hace algunos años atrás, Massimo Cacciari defendía la figura de Dante como mito vivo para otra configuración de Europa: una Europa abierta, errante, portadora de fuerzas autopoéticas propias, así como de gran invención política. Pero sabemos que los mitos no pueden ser instrumentalizados, sino que irrumpen en diferentes estratos temporales de la historia. En tu concepción del Renacimiento hay un énfasis muy importante sobre la convergencia entre la dimensión poética y técnica. ¿Piensas que la dimensión técnica es hoy de mayor importancia que la inflexión del mito, o ambas deben pensarse en conjunto?

No hay duda —y aquí estoy de acuerdo con mi fraterno amigo Massimo Cacciari— que Dante prefiguró la Modernidad al introducir la idea de la *civitas humanas* en la *Comedia*, dotándola de una

dimensión filosófica que provenía de la obra de Averroes. Sin embargo, este es un giro que no concierne solo a Europa sino a la misma universalidad o, más bien, al “multiverso” entendido como el género humano articulado en diferentes historias y civilizaciones. Como Leonardo Da Vinci intuyó con claridad, la imaginación artística y poética no puede ser ajena a la invención científica. Este es un tema que intento desarrollar en el primer capítulo de *Por un nuevo Renacimiento* (2022).

Recientemente editaste el volumen Interregnum: Between Biopolitics and Posthegemony (2020) en el que aboras la crisis de la legitimidad y la autoridad política en el presente. Ciertamente, la teoría de la hegemonía es la última gran teoría de lo político, y, sin embargo, este marco aparece de manera compensatoria tras la crisis de la autoridad política, y mientras crecen las demandas y las lógicas de reconocimiento. ¿Podieras decir un poco más sobre la crisis de la hegemonía que es, desde luego, un sobrevenido de la crisis de la autoridad del Leviatán moderno?

La pregunta a la que apuntas es un problema fundamental en nuestro presente: el fenómeno de un poder sin autoridad. Es una cuestión central para quienes, como yo y buena parte de los colegas de mi generación, fuimos educados intelectual y políticamente bajo la bandera del antiautoritarismo. ¿Pero, de qué manera podemos separar el concepto de la *auctoritas* de la *potestas* soberana? ¿Es posible pensar una autoridad como dimensión simbólica que no sea verticalista-autoritaria, sino más bien horizontal-liberadora? Para poder imaginar esto es necesario recuperar la raíz indoeuropea *aug*, de la cual provienen términos como *augere*, *augmentum*, *augurium*, *actor*. Estas palabras remiten a la idea de un aumento simbólico, un “auspicio” que puede declinarse hacia una forma diametralmente opuesta al simbolismo vertical de la legitimación del poder soberano. Esta forma horizontal está en posesión de una energía simbólica producida “desde abajo”: por relaciones constitutivas del ser-en-común, de la comunidad entendida ya no como esencia constituida, sino como un “hacer dinámico”.

Creo que el lugar de la institución es uno de los puntos ciegos en la teoría populista, y uno de los problemas centrales de la autoridad moderna desde Hobbes (no es casual que la dominación neoliberal económica sea una lógica plenamente anti-institucional). Si en tu introducción a Interregnum hablas de la posibilidad de repensar la cuestión de la autoridad bajo una nueva luz, ¿qué lugar tendría la institución en tu pensamiento?

Durante años he argumentado que uno de los problemas de los movimientos sociales y políticos de Occidente (aunque tampoco es exclusivo de Occidente) desde los sesenta, es la compulsión inconsciente a la repetición, la cual lleva a persistir en las mismas formas y objetivos. Me parece que este problema continuó existiendo gracias a que las metas sociales solo encontraron respuestas parciales en la prefloración de leyes y semirreformas que los sistemas legales de Occidente, en una especie de laberinto indescifrable, instauraron desde la discreción de los poderes más fuertes. Este fenómeno de la repetición de lo idéntico responde al hecho de que la acumulación de leyes en nuestras democracias es un síntoma del déficit de las instituciones para garantizar las conquistas de los movimientos, más allá de términos normativos abstractos. En este sentido dinámico, las instituciones y el *coupling* movimiento-institucional deben ser repensados hoy.

Una última pregunta. En los últimos años se ha venido hablando del pensamiento italiano contemporáneo, o Italian Theory que ha confrontado la crisis arquitectónica de la política. Pienso que de algún modo los dos libros que hemos estado comentado aquí — Interregnum y Por un nuevo renacimiento — tienen una inscripción en la órbita italiana. ¿Qué consideración te merece la llamada Italian Theory contemporánea y su rendimiento para la transformación de las herencias de la política y de la imaginación?

Confieso que albergo una idiosincrasia particular hacia corrientes filosóficas, especialmente cuando estas toman una forma mediática de “marcas” (*cartellizzazione*). Por esta razón es que nunca me he reconocido en ninguna etiqueta, ya sea el posmodernismo, la

desconstrucción o la biopolítica. No subestimo algunos logros importantes de estos marcos, pero en mi trabajo yo prefiero proceder de manera autónoma. En cuanto a la llamada *Italian Theory*, creo que en realidad es una variante de la *French Theory*. Como sabes, mi formulación filosófica es parciamente italiana, puesto que le debe mucho a la filosofía alemana y al pensamiento en lengua española y portuguesa, que en muchos aspectos son tan complejos y originales como la tradición anglosajona. Y en cuanto a paradigmas, diría que los dignos de este nombre han sido siempre “transnacionales”.

Conversación con Stefano Franchi 2022

Stefano, tal vez podamos comenzar desde tus propios orígenes. Me refiero al “momento italiano” de los años setenta que en ocasiones se ha descrito como un laboratorio de transformación epocal y que terminó por anunciar el mundo que estaba por venir (el agotamiento y la reubicación del fordismo y la fábrica, la cuestión de la metrópoli, la nueva organización del trabajo, pero también formas de antagonismo político en el movimiento operaísta o la llamada hipótesis de la antropomorfización del capital teorizado por Camatte, Pasolini, entre otros). Entonces, la primera pregunta es algo rudimentaria, pero creo que es importante: ¿cómo evaluarías las lecciones de la década de los setenta en Italia, a la luz del presente?, ¿qué importancia tenía para tu pensamiento lo que ocurría en la Bolonia de aquellos años?

Comenzaré con una anécdota personal: el 11 de marzo de 1977 yo tenía 16 años y me encontraba ensayando *La Madre* de Bertolt Brecht con el grupo de teatro de mi secundaria cuando de repente un profesor entró en el salón alertando de que nos encontrábamos en cuarentena por una sublevación que estaba teniendo lugar en el centro de la ciudad. Luego supimos que Francesco Lorusso, un estudiante universitario que era el novio de una de las actrices del grupo había sido asesinado por la policía unas horas antes del mitin callejero. Hasta ese día mi interés en asuntos no científicos había sido muy escaso, puesto que lo que realmente me apasionaba era la matemática y la biología, sin lugar a duda más que Marx o Nietzsche (por decir dos de las grandes figuras comentadas por aquellos años).

Los próximos seis meses constituyeron una educación filosófica y política de primer orden: primero fue la ocupación de la universidad, seguida de tres días de motines bajo los gases y las cargas policiales, y luego llegaron los tanques del ejército italiano para tomar control del perímetro universitario y arrestar sin juicio a todo aquel que se encontrara en el camino de la policía. Luego vino la ocupación de nuestra propia secundaria, y seis meses de “consciencia iluminada”, como se le llamó entonces, y en los que, junto a mis compañeros, formamos parte de interminables discusiones sobre cómo cambiar nuestras vidas dentro de la escuela, cómo cambiar el contenido, la organización de la enseñanza y la función del trabajo, y cosas de ese estilo.

Ciertamente, para las personas involucradas en aquel ciclo, aquellos seis meses de entusiasmo ininterrumpido fueron algo maravilloso. También vimos un sinnúmero de murales que se erigieron en el centro de la ciudad, así como conciertos improvisados en las esquinas, por no hablar de las caras pintadas de los “Indios metropolitanos” que circulaban por toda la ciudad. Todo culminó en los tres días del encuentro “Contra la represión”, que tuvo lugar en Bolonia en septiembre de ese mismo año. Para los participantes, esto marcó el comienzo del fin de un tiempo rico en ideas y plataformas para llevar a cabo una transformación. Ahora sabemos que aquel acontecimiento supuso el fin del movimiento de 1977, y de alguna manera el punto final del largo ciclo de revueltas en Italia que había comenzado a mediados de los sesenta. Mi memoria más viva de aquellos tres días fue el mito que exhibió el candor de las tensiones internas que la animaban: por un lado, cien mil personas circulando en la ciudad y los “Indios metropolitanos” cantando y agitando sus bongós y, a su lado, los militantes de la Autonomía organizada marchando en perfecta formación, acompañados de tipos rudos empuñando palos de madera. En los próximos años seríamos testigos del secuestro y asesinato del primer ministro de Italia por mano de las Brigadas Rojas —esto fue en marzo de 1978— que llevó a la legislación excepcional de “encarcelamiento preventivo” para confrontar una amplia lluvia de crímenes y asaltos (incluyendo aquellos promovidos por la insurrección armada contra el poder del Estado, algo que fue usado para juzgar a varios intelectuales) con

penas máximas de once años de cárcel y arrestos masivos que tuvieron lugar en abril de 1979 y que terminaron por destruir a los movimientos izquierdistas italianos.

La experiencia de los siguientes meses me llevó a abandonar mis intereses científicos y girar hacia la filosofía, ya que me interesaba pensar qué había conducido a la catástrofe. Nunca pensé que la respuesta podría venir de la política o de la filosofía política. Seguramente se trataba de un prejuicio científico, pero en realidad pensé (al menos en aquel momento) que las razones subyacentes para explicar aquel fracaso eran más profundas que cuestiones meramente de estrategia política; más bien debían remitir a problemas filosóficos fundamentales. Todavía hoy me sigue pareciendo que este es el problema; esto es, no se trata de un dilema exclusivo del déficit en la organización política, ni tampoco de la fuerza del Estado para defender los privilegios de la clase dominante, al contrario, faltaba algo de imaginación filosófica en todo esto. Como pensador europeo, creo que debemos mirar hacia aquellos años, como los más emblemáticos del nuevo siglo. Y lo digo de manera literal: las raíces de algunos de los problemas que nos acechan desde el comienzo de los 2000 se encuentran, en mi opinión, en el arco de esas dos décadas, de las cuales aún no hemos podido responder de manera satisfactoria.

Este recorrido que has hecho sobre el 77 italiano me parece estupendo, e invita a abrir nuevos caminos sobre el impasse político en el que aún estamos alojados. Pero permíteme que avance un poco la discusión y te pregunte por tu interés filosófico por cuestiones relativas a la cibernética y la automatización, una temática que está al centro de tu próximo libro La Pasión de la Vida. Hablamos del 77 italiano, y también debemos recordar que fue en aquellos años cuando Heidegger comenzó a hablar de la cibernética como unificación de las ciencias y la administración de los “eventos del mundo” (algo ya presente en su conferencia “La proveniencia del arte y la determinación del pensar” en 1967 en Grecia). Décadas más tarde, Silicon Valley emerge como un despliegue cibernético sin precedentes —algo que es más que la computación, ya que se trata de un proceso de la domesticación del mundo de la vida que

transforma de manera radical la naturaleza efectiva del poder—, el cual ahora se delega a mecanismos y nexos flexibles que tienen como centro la regulación del ámbito autopoietico de la especie humana. ¿Podrías detallar un poco cómo entiendes tú este despliegue técnico-espacial que supone Silicon Valley (algún filósofo contemporáneo se ha referido a esta topología como el nuevo sitio del “espíritu mundial”)?

En efecto, a mí me ha interesado el problema de la cibernética por mucho tiempo y he escrito extensamente sobre varios elementos de su impronta: su historia, sus presupuestos teóricos, sus resultados técnicos, etcétera. También he elaborado un código que simula ser un *software* de uno de los artefactos más conocidos de la cibernética de los cincuenta y sesenta: la máquina Homeostato, desarrollada por William Ross Ashby. También he trabajado sobre inteligencia artificial, que de alguna manera es la responsable del desuso teórico de la cibernética. Al estar familiarizado con ambas disciplinas, me cuesta sentirme cómodo con ambos registros (cibernética o inteligencia artificial) en los debates filosóficos que parten de la obra de Martin Heidegger, en particular su conferencia “El fin de la filosofía y la tarea del pensar” en honor a Ludwig Binswanger. Y la razón es simple: Heidegger vio en la cibernética la disciplina que había llevado a su consumación la tarea de organización de los saberes específicos de las disciplinas regionales (las ciencias naturales y sociales) hacia un campo de unificación ilimitada. De manera que la cibernética habría reemplazado a la metafísica tradicional, sustituyendo al “Ser” por el control. Así, la *prima philosophia*, ya no sería la ciencia del ser como pensaba desde Aristóteles, sino que ascendía como una disciplina cuyos procedimientos (el sistema circular cerrado, el *loop*, el *feedback*, etcétera) la ciencia desplegará ahora en función del control de procesos de cada campo científico.

Yo veo al menos dos problemas fundamentales en este acercamiento, que termina por obstruir un aspecto central del pensamiento de Heidegger sobre la cibernética. En primer lugar, aunque ciertamente se trata de una interpretación interesante de algunos de los debates científicos que animaban las comunidades de

ingenieros en la década de los cincuenta, hoy ya es algo superado. La razón es simple: la disciplina que supuestamente ha liquidado a la filosofía ha terminado siendo un objeto de curiosidad para algunos historiadores de la ciencia (entre los que yo me encontraba en algún momento, ciertamente). Pero la cibernética dejó de ser un paradigma de investigación hace décadas, a tal punto que el mismo nombre casi ha desaparecido de los debates científicos vigentes. Y digo “casi” porque aún encontramos nichos de investigadores que trabajan en la ciencia cognitiva y la robótica que han intentado resucitar algunos aspectos del paradigma cibernético, aunque su trabajo es más bien periférico. Y esto me lleva al segundo problema. Y es que a pesar de su insistencia en la cibernética, Heidegger nunca encaró el actual contenido de esta disciplina. Consideremos, por ejemplo, cuán diferentes son sus discusiones sobre el fin de la filosofía en manos del campo de la ingeniería, de las discusiones teológicas en torno a la vida que él llevó a campo en la década del veinte, cuando discutía con la obra de Uexküll y Hans Driesch sobre la diferenciación entre lo animal y lo humano.

Al contrario, no hay una discusión de estos conceptos centrales en la última etapa de Heidegger; más bien, la disciplina termina siendo reducida a un nombre: “cibernética” (*kubernates*), que en sí misma era el significado técnico o traducción de “gobernador”, tal y como James Watt lo había desarrollado en el siglo XVIII para echar a andar las máquinas de vapor. En 1929, Heidegger había sugerido una relación epistemológica entre la filosofía y la ciencia al argumentar que la determinación del mundo animal no podía limitarse a los resultados de la zoología, aunque tampoco podía ser pensada independientemente de ella. En otras palabras, la filosofía y la ciencia se mueven en un círculo hermenéutico profundamente ambiguo. Si Heidegger hubiera seguido este camino en 1965, entonces habría visto que 1) el “control” es solo uno de los aspectos del paradigma cibernético, y ni siquiera el más importante desde el punto de vista teórico —ciertamente el “feedback” tiene prioridad—; y 2) hacer énfasis en la dimensión de “control” del artefacto cibernético es solo una versión específica del fenómeno (la de Norbert Wiener), que no siempre fue aceptada por la comunidad

científica de aquel entonces (por ejemplo W.R. Ashby y Heinz von Foerster tenían sus diferencias importantes).

De manera que la paradoja de esta interpretación es que termina por revitalizar tanto la cibernética como el propio pensamiento de Heidegger, en donde lo primero se vuelve una etiqueta que expresa el más alto grado de desarrollo tecnológico. Dado que la “cibernética”, como ya decía anteriormente, no juega un papel central en la ciencia computacional contemporánea, creo que usar el término fuera de su contexto puede llevar a equívocos y producir confusión. Sin embargo, sí creo que la disciplina histórica de la cibernética, digamos que de 1945 a 1975, trabajó una serie de conceptos que los filósofos deberían atender de manera precisa. No es menor que la cibernética intentó desarrollar una teoría de la *vida* (tanto orgánica como inorgánica, biológica y artificial), y de alguna manera la filosofía es una forma de intentar entender la vida en su totalidad. Ya mencioné la conferencia de 1929 de Heidegger como una instancia en donde la filosofía y la ciencia encontraron un punto de interacción. La aspiración biológica de la cibernética —como fue desarrollada por Francisco Varela en diálogo con la fenomenología y la ciencia informática, o el trabajo de Ezequiel di Paolo y su programa de investigación en la ciencia cognitiva— fue un importante esfuerzo por generar algo parecido tres décadas más tarde.

Entiendo lo que dices, y, sin embargo, el dominio de la técnica hoy es una fuerza en todo el despliegue de la racionalidad “metódica” que tiene efectos en la organización del mundo de la vida. Pareciera haber una liquidación de la filosofía como metafísica ontoteológica. Sin embargo, ¿dónde se encuentra para ti la fuerza del pensamiento en el umbral del cierre de la metafísica?, ¿estaría más cerca de una cierta textura musical o poética?

No creo que las respuestas sobre esto puedan ser sencillas. En cuanto al problema técnico, y dado que ya he dicho algo sobre la cibernética, podría decir ahora algo sobre la inteligencia artificial. La IA clásica puede ser construida como una teoría general de la mente y, por lo tanto, como antagonista de las filosofías clásicas del mismo tema. Ciertamente, así fue como algunos investigadores de los sesenta,

como Herbert Simon y Allen Newell, entendieron su disciplina: la IA estaría en condiciones de proveer una teoría general de la cognición que sería escrita en lenguaje de computación y empíricamente constatada por la data del mundo externo. El performance del algoritmo computacional proveería una teoría aplicada a computadores y humanos. Al afirmarse que la IA tenía el mismo contenido que la teoría filosófica (las teorías de Kant y Hume se volverían ejemplos concurridos en la literatura IA), la hipótesis se volvía verificable en la realidad a diferencia de la abstracción propia de los filósofos. Esta actitud antagonista se defendió con cierta frecuencia en la literatura especializada que más o menos siguió el lema contra la filosofía: “¡Si ellos tuvieron 2000 años y fracasaron, ahora es nuestro turno!”; mientras que los filósofos que se ocupaban de analizar el paradigma de la IA fueron abiertamente descartados (pienso aquí en la crítica de Hubert Dreyfus en *What Computers Can't Do*). Desafortunadamente, para la IA clásica, fueron los filósofos quienes tenían la última palabra, ya que una serie de intentos ambiciosos (por ejemplo, el programa de armas inteligentes financiado por DARPA) no pudo ofrecer resultados satisfactorios relativos a una “teoría general de la mente”, reemplazándolos por modelos específicos que serían muy difíciles de extender a dominios arbitrarios de la experiencia humana (un ejemplo de esto son las categorías del Deep Blue en su choque ajedrecístico con Gary Kasparov). La meta de estos esfuerzos continúa en lo que hoy se llama IAG o Inteligencia Artificial General, que ha terminado por constituirse como un programa periférico de investigación entre la ciencia computacional y la ciencia cognitiva. En realidad, lo que hoy entendemos como IA son algoritmos específicos que se basan en varios tipos de ANN, o *networks* neuronales artificiales cuyo performance, aunque estimable en términos de lo que producen, no pueden explicarse en términos de una teoría general cognitiva. Un mantra recurrente en la literatura especializada en IA es decir que la producción y la adecuación de los ANN es “más arte que ciencia”, lo cual es una forma elegante de decir que no hay ciencia posible, sino otra cosa. Y creo que podemos decir con toda seguridad que nadie sabe por qué los ANN solo pueden producir sus resultados mediante reconocimiento de imágenes y tareas construidas desde patrones.

Existe una buena cantidad de investigación que intenta explicar cómo funcionan estas redes, aunque nada que se le parezca a una teoría general filosófica como aquella que en algún momento defendió la IA clásica. En cierto modo, entonces, el antagonismo no tiene base alguna, al menos que tomemos la IA y los algoritmos como marcadores metafóricos de la “tecnología más avanzada” y argumentemos que la tecnología ha logrado reemplazar a la filosofía dado que ella ha sido la meta real de la metafísica desde su inyección.

Dicho de otra manera, no estoy seguro de si los diferentes campos de ingeniería, cuyas metas tienen una orientación a la construcción de artefactos (entendido en el sentido del intercambio de Marx), pudiera reemplazar la filosofía como fuerza capaz de proveer un sentido general de la vida; al menos que se haya decidido que la tarea filosófica está desprovista de sentido, o que simplemente ha llegado a su fin. Pero como todos sabemos, esta pregunta tiene poco que ver con la tecnología y mucho más con la pregunta misma sobre la filosofía. En otras palabras, creo que podríamos alterar los términos de la cuestión: si la filosofía ha llegado a su fin, entonces debemos determinar qué es lo que le sigue. Por ello creo que la mayor dificultad es qué entendemos por “fin”; esto es, por realización o liquidación o finalidad o como le queramos llamar, lo cual anima a pensar la relación de la filosofía con su propia historia.

En segundo lugar, creo que apelar a la poesía o a la música como alternativas a la filosofía son proyectos que solo consideran los filósofos. Esta literatura es algo así como el doble de la filosofía, o más bien, su fantasma: literatura (o arte en general) entendida como mera expresión de sentimientos, que nunca llega a trascender la inscripción del autor, y que no puede aspirar a las verdaderas interpelaciones del argumento filosófico. Al contrario, yo diría que la expresión artística —tal y como se construye en la sensibilidad del artista— siempre ha ofrecido un presupuesto de verdad por medios diferentes a cómo lo ha hecho la filosofía. Dicho esto, la filosofía y el arte, como la filosofía y la ciencia, siempre han tenido una relación antagónica en el cruce de sus respectivas historias. Si toda esta historia ha concluido, entonces creo que se trata de una pregunta estrictamente filosófica a la que he intentado dar respuesta en otra parte, la cual sería imposible condensar aquí. Lo que sí puedo decir

es que la respuesta debe comenzar aceptando que la filosofía occidental siempre ha consistido en la tarea de dar una respuesta conceptual a la pregunta sobre cómo vivimos y cómo debemos vivir. Y esto supone una articulación del ser como un todo, por usar la vieja formulación de Aristóteles en su *Metafísica*.

Aludes a Aristóteles, pero creo que de fondo, en todo lo que mencionas (y también en lo relativo al final de la filosofía o a la relación entre los fines de la filosofía) se encuentra el ineludible espectro de Hegel. De manera que quisiera preguntarte sobre una figura que has venido trabajando y que creo que nos ayuda a profundizar un poco más en el terreno de construcción de estos problemas: la figura del tonto. Si no me equivoco, la figura del tonto emerge de tu trabajo sobre Hegel, aunque se entrelaza con ciertas discusiones actuales relativas al vitalismo o la existencia en el mundo. Si te parece bien, entonces, comencemos por decir algo sobre el tonto como figura de pensamiento...

Tienes razón acerca de que parte de mis investigaciones recientes tienen que ver con la figura del tonto a partir del pensamiento de Hegel. Sin embargo, como te decía anteriormente, mi aproximación a Hegel ha sido una consecuencia de mis esfuerzos por desarrollar una descripción del “fin” de la filosofía (en algunas de las acepciones de ese “fin” que ya hemos rozado anteriormente). Y desde luego, la confrontación más elaborada de este problema la encontramos en Hegel. Digo esto porque me parece que la filosofía desde sus comienzos siempre se ha preocupado por la existencia, al menos desde sus orígenes griegos. De manera que no sorprendería a nadie si digo que la única pregunta filosófica siempre ha sido: “¿Cómo es que debo vivir?”. La filosofía occidental no disfruta de un monopolio sobre esta cuestión, a pesar de que su elaboración (con raras excepciones, como puede ser la de los Cínicos) parte del hecho de que una respuesta apropiada requiere de una teoría general de los mundos internos y externos en su localización. Otra vez, creo que esta es una premisa que aceptarían incluso los referentes de la filosofía antimetafísica como los neopositivistas y sus diversos herederos. La filosofía siempre ha sido una forma de vida,

parafraseando a Pierre Hadot, aunque no siempre en un sentido religioso; esto es, siempre ha sido un esfuerzo por generar una descripción satisfactoria de la vida, a pesar de que muchos de los filósofos profesionales contemporáneos se dedican a problemas de la mediación de la mecánica cuántica clásica. Pero inclusive en la reducción de la filosofía a “solución de problemas” (o rompecabezas), como le gustaba a decir a uno de mis maestros, la determinación lógica o epistemológica debe tener algo que decirle a la vida como problema.

En realidad, esta ha sido una forma de decir que mi interés en la figura del tonto tiene que ver más con formas del discurso de la filosofía occidental que con los recientes desarrollos técnicos que hemos venido explorando. El tonto intenta encarnar una forma adecuada de la forma de vida. Es una figura que me parece relevante para pensar el problema del fin de la filosofía. Mi impulso a pesar el tonto proviene de dos fuentes principales. Por lado, la articulación de Maestro Eckhart de un “pobre en espíritu” en su sermón (que está directamente ligado al tonto de San Pablo) y su noción de *Gelassenheit* (serenidad o separación). Por otro lado, está la figura del pícaro desobrado (*voyou désœuvrée*) que aparece en las novelas de Raymond Queneau. Estas dos figuras (el pobre de Eckhart y el pícaro de Queneau) iluminan la figura del tonto, cuya pasividad está siempre abierta al mundo a la vez que rechaza una temporalidad administrada por la identidad. El pobre de Eckhart carece de la capacidad de entendimiento, voluntad y propiedad; encarna, si quieres, una forma de vida cuya relación con el mundo es similar a la vida de Valentín Brû (el pícaro de la novela *Dimanche de la vie*), quien busca una santidad barriendo el suelo. Esto es lo que desarrollo en mi libro *La Pasión de la Vida*.

¿Cuál sería, entonces, la relación del tonto con la política? ¿Es el tonto una figura en retirada de la política, y que, en este retiro —lo digo por las “enseñanzas” de los setenta que denotabas al comienzo de esta conversación— puede estar en condiciones de abrir otro camino ante la crisis de legitimidad y los aparatos del gobierno que se amontonan en nuestro presente? ¿Es la figura del tonto una figura de

eso que durante ya hace algún tiempo hemos venido pensando como región infrapolítica?

Si la filosofía occidental es un esfuerzo por ofrecer una descripción de la vida en el mundo, y si los humanos necesariamente necesitan vivir en grupos, entonces esto significa que la formulación filosófica más básica debe atender a la vida común en la *polis*. Si entendemos la política en este sentido genérico, entonces creo que tanto en el registro teórico como en el existencial pertenecemos a una dimensión social de la vida humana. Aun cuando esta posibilidad siempre ha estado en nuestro imaginario colectivo, de alguna forma siempre ha pertenecido a un registro fantasmático, al servicio de experimentaciones de orden antropológico (en el sentido de Husserl) o teológico. La vasta galería de ermitaños históricos e imaginarios —desde San Antonio a Robinson Crusoe— siempre ha estado ahí. La imposibilidad existencial del ermitaño hoy proviene de versiones cinematográficas que lo representan como una suerte de tonto (pienso en el *Simón del Desierto* de Luis Buñuel, o el Padre Anatolio de *La Isla de Pavel Lungin*, por citar dos ejemplos). Estos tontos encarnan una forma de saber superior —tanto moral como conceptual— que consiguen desplegar contra una sociedad a la que ya no pertenecen. Pero solo así son capaces de transformar sus hábitos vitales.

Estos tontos ermitaños —en realidad, todos los ermitaños— son una especie de grado cero de la política que confirma la necesidad de una vida social aún en el desierto, o al menos como forma fantasmática. El intento de imaginar una figura existencial —como vemos en las figuras de Eckhart o Queneau, y que sin duda pertenecen a esta categoría— supone una dimensión política, en el sentido de lo político como dimensión social ineludible. Sin embargo, tengo la sensación de que tu pregunta también aludía a una noción schmittiana que invierte la relación entre política y comunidad; veo en la primera un fundamento de lo segundo para de este modo demarcar la diferenciación amigo/enemigo. Desde mi punto de vista, esta versión de la política es fantasmática, al igual que la versión del ermitaño que estaba describiendo. Quizá lo puedo explicar mediante una metáfora matemática. La conversión del grado

0 de la política hacia su reverso es el *grado* \aleph (grado aleph). Llegamos a él cuando el número y tipo de lazo se fortalece al punto de que el carácter singular desaparece por completo. Y con esto, también desaparece cualquier posibilidad de la política. El \aleph supone un tiempo infinito requerido para finalizar la incorporación asintótica de todos los individuos hacia un grupo bajo el parangón de lo “político”, ahora subsumido a la vida social. En otras palabras, si el grado 0 de la política se hace imposible es porque reduce todos los grupos sociales a conjuntos de individuos ermitaños (aunque solo pueden experimentarlo de manera fantasmática). El grado \aleph hace imposible la conversión, así como la reducción fantasmática de los individuos en elementos asimilados de un grupo social.

Algo similar opera en los *Cuadernos* de Antonio Gramsci. Me parece que la imagen del “Borg” —una entidad colectiva contra la cual toda resistencia es fútil e insuficiente— es bastante consistente con la finalidad misma de la filosofía de la praxis. Aristóteles (y algunos de los neoaristotélicos contemporáneos) ha logrado identificar la deliberación de la praxis (*prohairesis*) como la forma más alta de la actividad política: una forma de actuar cuyo propósito culmina en un espacio conflictivo entre presupuestos parciales. Pero la verdadera vida de la *polis* —su forma más alta— se alcanza cuando sus ciudadanos deliberan sobre la mejor forma de alcanzar su máximo potencial racional, que incluye, aunque tampoco se limita a la preservación de las necesidades materiales de la vida (incluyendo su producción, y la producción de los medios de producción, y por lo tanto la defensa ante la posibilidad de la guerra). La comprensión de Aristóteles estaba restringida a unos cuantos. Para Gramsci, al contrario, se trata de una visión “total” de la sociedad como forma universal de la vida de la praxis que Aristóteles había entendido como “deliberativa” entre aquellos capaces de actuar en la *polis*. Pero el resultado que produce nos hace ver la contradicción de este modelo político: la mejor sociedad política organizada es una forma para la cual ya no hay ninguna necesidad de la política. En otras palabras, la aplicación integral de la primacía de la política a la vida tal y como ofrece Gramsci termina por liquidar la propia necesidad de la política. Es realmente difícil pensar en una reducción más efectiva de la política fantasmática como la que

tenemos aquí. Pero la política real tiene lugar entre el grado 0 y 8 que siempre emerge de la vida en común. No al revés. Me gusta mucho un fragmento del Comité Invisible que condensa lúcidamente mi postura. Ellos dicen que necesitamos abandonar la idea de que hay política solo cuando hay visión, programa, proyecto y perspectiva; donde hay meta, decisiones, y problemas que resolver. Lo que realmente es político solo emerge de la vida haciéndolo algo definitivo, orientando a la realidad. Algo así. En otras palabras, la dimensión política del tonto intenta hacerse cargo de este problema.

Como sabemos, el último Kojève decía en 1968 que a él ya no le interesaban los filósofos sino los sabios. ¿Dirías que hoy, en cambio, solo nos debemos interesar por los tontos? Y en segundo lugar, ¿qué relación existe entre el tonto y la existencia feliz (y que ya no asume la autoconciencia de una figura caída como Sísifo)?, ya que es difícil imaginar que un sabio sea una figura íntegra de la felicidad...

Hay dos términos centrales en lo que dices: felicidad y sabiduría. Comienzo por el primero. Si entendemos “felicidad” como una noción de “buena vida” —la *eudaimonia* griega—, entonces esto quiere decir que la elaboración filosófica ya se ocupa de proponer una vida que merezca ser vivida, es decir, una vida feliz. Los tontos en este sentido no son una excepción, sin embargo, no aspiran a ser figuras filosóficas (la “infelicidad”, por otro lado, solo puede definirse como un rasgo del carácter filosófico transicional como ocurre con la conciencia desdichada de Hegel, pero solo para ser resuelto posteriormente). De manera que la felicidad es irrevocable para la actividad filosófica. En cuanto a la cuestión de la “sabiduría”, yo no creo que haya una contradicción entre esta y la felicidad, como tu insinúas aludiendo a Sísifo. Para Kojève, la sabiduría (*sophia*) es el estado alcanzado tras el fin de la filosofía misma. Es cierto que, en el seminario de la década del treinta, Kojève pareciera sugerir que el sabio (*sophos*) es la figura que está en condiciones de responder a todas las preguntas mediante el reconocimiento universal. Una *Selbstbewusstsein* (autoconciencia) integral que es también fuente del saber absoluto. Sin embargo, es curioso que en las versiones posteriores de ese texto, Kojève pareciera aceptar la posibilidad de

que la vida, tras el fin de la filosofía y la historia, tiene diferentes encarnaciones. Y por eso al final él discutió una serie de figuras posibles, como pueden ser el animal, el snob o la mujer. En sus diarios, Raymond Queneau cuenta una conversación que ambos tuvieron sobre el carácter de Jean-sans-Tête como posible sabio, aunque el personaje apenas hablaba; ya que se trataba de un vago alcohólico cuya forma de vida estaba más cerca del animal que de la forma superior del *hindous barbous* que ha sido emblemática en la transmisión popular de la sabiduría filosófica.

Hay dos lecciones que pudiéramos extraer de todo esto. En primer lugar, que no hay una correspondencia positiva o negativa entre autoconciencia y felicidad, como pensaba Camus (para él, Sísifo es una figura trágica porque es autoconsciente), ni tampoco es evidente que la sabiduría pueda ser equiparada sin más a la conciencia. Lo que debe ser valorado como sabiduría necesita ser argumentado. En segundo lugar, tanto Kojève como Queneau están de acuerdo que encontrar una solución en la sabiduría es una forma de encontrar una salida fácil al problema. En efecto, es un error pretender que podemos ignorar que la sabiduría es solo un resultado y nunca un punto de partida. En este sentido estaríamos regresando a un estado fantasmático de pureza y absorción trascendente que negaría la distancia necesaria entre el individuo y el mundo en el que vivimos. El mutismo de Jean-sans-Tête precisamente apunta a esta falta: la inhabilidad de separar del entorno y del carácter la desnuda existencia que, estrictamente, no es una forma de vida, puesto que la condición del viviente (sea una bacteria o un ser humano) es la separación entre el adentro y el afuera. La versión humana de esta idea es lo que nos ayuda a asumir esta relación de exterioridad de la lengua y de la conciencia. Y la sabiduría debe también asumirla al interior del mundo en el que se vive. Sin lugar a dudas, esta formulación no puede ignorar la forma hegeliana y poshegeliana de la conciencia, aunque tampoco se reduzca a ella. Como decía anteriormente, algunos modelos cibernéticos han propuesto formas cognitivas que por momentos pudieran ser útiles en este sentido. Y permíteme concluir con un comentario sobre la interpretación de Camus sobre el mito de Sísifo: a mí me parece que es importante enfatizar otro elemento. Esto es, la existencia de una vida carente de

trabajo. En este sentido, y contra lo que pensaba Camus, me parece que es el trabajo mismo lo que aparece como el elemento trágico fundamental. Por lo tanto, una vida feliz debe siempre comenzar como una crítica de la noción de trabajo. En efecto, debe comenzar con el “rechazo” que ya veíamos con los Indios Metropolitanos en 1977, que de alguna manera me abrieron un camino para pensar estas cosas.

Conversación con Monica Ferrando 2023

Monica, gracias por esta conversación alrededor de tu más reciente libro L'elezione e la sua ombra. Il cantico tradito (Neri Pozza, 2022). Aun siendo un libro breve, se trata de un texto que pone en escena una serie de problemas relativos a la máquina teológica-económica que hoy ha alcanzado dimensiones planetarias: la predestinación, la gracia divina y el esquema del dispensacionalismo reformista. Este último apenas ha recibido atención crítica. Me parece que parte de la originalidad de tu libro es que no busca volver a reabrir la disputa sobre la secularización y la Reforma, sino que más bien piensa la eficacia concreta de sus aparatos, como puede ser la impronta del cristianismo reformado que, en tu lectura, genera un proceso de sustitución de la relación entre judaísmo y cristianismo, instaurando una teología-económica providencial. ¿Podrías explicar un poco el entramado de esta tesis en su libro?

Gracias a ti, Gerardo, por estas preguntas que me ayudan a aclarar un error que se hizo en la promoción del libro: y es que en el subtítulo comenzó a aparecer la palabra “tradico” (que en italiano no tiene significado alguno), cuando se trata de la palabra “tradito”, que significa traicionado. Evidentemente esta traición se propaga de muchas maneras —incluso mediante ese lapsus— y precisamente por esta razón es que no puede ser ocultada. Pero vayamos al libro. En el contexto de la Modernidad tardía estamos asistiendo a una creciente homologación, cuyas causas pasan desapercibidas. Incluso ya no tenemos ni términos de comparación apropiados para pensarlo. Mi intención era atender al problema de la homologación de estas conductas generadas por la fuerza tecnológica partiendo de

Europa y de la región que ha configurado su dimensión histórica: el cristianismo. Obviamente este discurso es complejo y delicado, y solo hay que recordar obras como *El sentido de la historia* de Karl Löwith, *The Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill* de Eldon Eisenach, *The Theological Origins of Modernity* de Allen Gillespie y también, más recientemente, estudios como *The Hebrew Republic* (2010) de Eric Nelson o *The Politics of Immortality in Rosenzweig, Barth and Goldberg* (2022) de Márten Björk. Ya el mismo título del libro intenta explicitar algo que no ha recibido la atención necesaria; y mucho menos en un país como Italia, filosóficamente atado a Alemania, a pesar de todos los intentos por encubrirlo.

La bien fundada sospecha de Heidegger en torno a una “gran europeización del planeta” en el seminario de Zürcher en 1951 ahora se realiza como destino, lo que supone la autodestrucción programada e inducida de la naturaleza humana mediante modelos artificiales, pero que nos llevan a reabrir la pregunta por sus presupuestos teológicos. Y ya que se trata de una parte que se impone al todo, es legítimo ver en el paradigma teológico de la elección el nervio central de esta estructura dotada de enorme capacidad de subsunción. Pero ¿de dónde procede el paradigma de la elección que facilita el despliegue de todas las ambiciones? La ambición de un Occidente “emancipado”, ya durante la revolución industrial, requiere de un paradigma teológico. En efecto, esta ambición no se limita al poder de conquista territorial o cultural (que ya emerge en la Atenas de Pericles y que se consolida con el Imperio romano), sino que se trata de una conquista teológica dotada de una fuerza mesiánica universal. ¿De dónde proviene esta fuerza? Por un lado, el cristianismo tiene su fuente teológica en el judaísmo; esto es, en el presupuesto de un pueblo elegido por Dios, aunque esta elección no indicaba una opción de exclusión, sino que precisamente lo que se excluye es el sujeto de la elección de un pueblo elegido que, por no reconocer a Jesús como el Mesías, posteriormente sería excluido de la gran marcha triunfante del cristianismo en el corazón de Europa.

Pero sabemos que la interpretación de la Iglesia Romana de San Pablo sobre el pueblo elegido se terminó invirtiendo, puesto que

ahora la tarea radica en garantizar la elección de cada pueblo en la medida en que se niegue la legitimidad de la elección originaria. Este proceso teológico se llamará dispensacionalismo, cuya forma es la economía: una vez que la primera fase de Israel como pueblo elegido concluye, comienza otra en la que el paradigma de la elección no es abolido, sino que se realiza como plan universal. Esto será decisivo en la Reforma. Es aquí donde el paradigma de la elección se traduce en predestinación; así, la trascendencia absoluta de Dios deviene refractaria de un “ascetismo intramundano”. Aquí Weber verá las condiciones óptimas para sedimentar la formación de principios técnico-científicos de una explotación sin límites. Ahora, en nombre de la riqueza como nuevo signo irradiador de la elección de Dios, todos los recursos naturales y humanos del planeta estarán a disposición de su fuerza. Esta impronta, en la que ya no es posible esconder la evidente injusticia atizada en buena parte de la humanidad (una humanidad que ha perdido sus creencias y sus culturas), ha conducido inevitablemente a medidas claramente destructivas.

Sin embargo, creo que es necesario apuntar a lo que también ha podido escapar a este proceso y que indica una diferencia fundamental: entre el sentido original de la elección que se ha transmitido vía Orígenes en el cristianismo y la relectura de Lutero de *La epístola a Romanos* en la Reforma, en realidad se encuentra el *Cantar de los Cantares*. Esta es la fuente en la que la elección se refiere a una opción de amor, ya que Sulamita encarna una dimensión objetiva y subjetiva de una realidad erótica teológica que refleja la elección de Yahweh con su pueblo como devenir de sí mismo. Por un lado, tenemos el amor —y habría que recordar que es santo Tomás de Aquino quien le devuelve el origen erótico a la elección, esto es, la *electio* hacia la *dilectio*— y por otro, la economía. Así como también tenemos una teología poética y una teología económica, como en la dialéctica de Platón, siempre nos encontramos divididos entre lo falso (el pseudos) y lo verdadero o correcto. Y es aquí donde emerge el problema de la imagen al centro de la experiencia humana cuyo verdadero centro es la erótica.

Y no cabe duda de que en estas mutaciones que han intentado suprimir la fuerza imaginal del Eros, el paradigma económico se incorpora en la concepción jurídica y política de los grandes pensadores de la Modernidad liberal. Creo que muchos lectores de tu libro se sorprenderán al encontrar una minuciosa reconstrucción de pensadores como John Locke (quien en la última parte de su vida escribe glosas sobre los textos paulinos), que hace posible comprender la “sociedad civil” como el diseño caído a la lógica del dispensacionalismo que describías anteriormente. Hoy, el concepto de la sociedad ha perdido su nexo con las mediaciones políticas y pareciera funcionar de forma autónoma, como el espacio que garantiza la estructuración equivalente del valor de la vida humana. ¿Estarías de acuerdo que encarar el paradigma dispensacionalista, entonces, nos obliga a imaginar un nexo diferente a lo que entendemos por sociedad y lazo social?

Creo que debemos entender el paradigma de la elección (un pueblo elegido por Dios) como la condición que hace posible el Estado liberal y su imagen mesiánica. Hoy sabemos que su construcción dependía necesariamente de una teología política excepcionalista — capturada por el dispensacionalismo— que terminó reduciendo la fuerza del cristianismo, como en su momento entendieron Karl Löwith y Erik Peterson. Fue así como, gracias al camino abierto por Orosio-Bossuet y a las formas calvinistas y luteranas, se instauró la legitimidad de la usurpación de la elección. De hecho, la elección es la *raison d'être* del orden político global, cuya fundación mesiánica es una tónica constante en el liberalismo —siempre en continua repetición— que se nutre de su potencia antiestatal (una energía pseudomesiánica) y alimenta a la sociedad. En sus escritos sobre san Pablo, Locke captó esta posibilidad teológica-política mediante una adaptación racionalista acorde con las nuevas necesidades del mundo moderno, que coincidan plenamente con la estructura de los intereses económicos de la nación. Esta elección de Estado les otorga a las masas un lazo social que es, de alguna forma, una parodia de la gracia, de la misma forma que el electorado y los políticos electos de nuestras democracias constituyen una parodia de la “elección”. *Extra societatem nulla salus.*

Queda claro que, en este contexto en el que nos encontramos, el mayor enfado se genera ante posturas como la de Eric Unger, quien, contra y más allá de todo sionismo de Estado, se hace cargo de la elección en todo su espesor, al punto de proponer una “Academia del espíritu” para volver sobre los presupuestos teológicos y filosóficos. Pareciera que esta es la única forma de demostrar la usurpación. En términos platónicos, estamos hablando de un puro estado de *pseudos*. Y ¿no es nuestra sociedad occidental —con todo el aparato de sus imágenes— precisamente un “pseudos”, esto es, un mal que es funcional al estatuto de la apariencia que sistemáticamente abole la necesidad de la verdad?

Ciertamente hoy todo atenta contra lo que quiere “aparecer” contra el régimen de lo ficticio. Justo en este nudo aparece, entonces, el vórtice estético, algo que también trabajas en el libro a partir del proyecto “clasicista” de Johann Winckelmann y del Romanticismo alemán, cuya fuerza mimética de la tradición de la Grecia Antigua (tal vez con la importante excepción de Hölderlin) consolida lo que Gianni Carchia llamará la declinación del sentido posmítico de la modernidad y su autonomía compensatoria. En efecto, pareciera que el sentido del genialismus alemán (por decirlo con palabras de Carl Schmitt sobre Kommerell y el Grupo de Stefan George) se anida a la tonalidad trágica de una Modernidad sin redención. ¿Por qué te parece que confrontar la tradición estética alemana es una clave dentro de esta constelación en torno a la usurpación de la elección?

Creo que tienes razón al ver el Romanticismo alemán como el punto de encuentro entre el *genialismus* alemán que Schmitt detectaba en Kommerell, el Grupo de George y la disposición trágica sin redención. Esta es una dimensión que caracteriza a toda una cultura poética, cuya supuesta universalidad se encuentra en sus límites formales. De alguna manera, lo que se necesita es poder aceptar estas limitaciones, que son las del ser humano. Y que han sido la gloria de lo humano justamente porque son las únicas condiciones de las formas. Como vio Simone Weil, cada religión es la verdadera, algo que también pudiéramos aplicar a los productos culturales.

Yo creo que podemos hablar en un nivel estético de la usurpación de un modelo estético (el romántico) por la cultura del norte. Esta usurpación tiene lugar mediante la atribución de un valor absoluto —como lo demuestra el trabajo de Riegl y Panofsky—, mediante un autosacrificio que conduce a la irresistible fascinación mimética por el valor del otro, y que merece ser asediado a toda costa. ¿Cómo se hace? Pues cultivando un saber obsesivo capaz de operar mediante identificaciones miméticas que dan lugar a una supremacía que solo valora la homogeneización de una tradición. Este es el caso ante la Antigüedad clásica, cuyo prestigio (y fuerza retórica política) fue percibida como inalcanzable. Pero este camino naturalmente lleva a una decisión política (y por lo tanto de clase) que termina por transformarse en un criterio de discriminación tanto social como racial. Lo que está en juego aquí no es otra cosa que la exclusión de otros, incluso de aquellos que son los legítimos herederos. Otra vez vemos cómo funciona a nivel estético el paradigma de la elección como mecanismo de exclusión e inclusión. No hay nada poético ni erótico en este proceso.

En efecto, Hölderlin (quien en realidad era un órfico, como sugiere Gianni Carchia en *Orfismo e tragedia*) se mantiene ejemplarmente al margen de esto, porque la lógica sacrificial le era ajena. El pintor alemán Friedrich también era ajeno a esta deriva; no así los expresionistas (en particular el caso de Nolde), quienes llegaron a ver en el nazismo un regreso a sus verdaderas raíces antiguas y verdaderas. Al mismo tiempo, sabemos que el nazismo aspiraba a la construcción de una dimensión clásica, cuyas elaboraciones teóricas provenían de Winckelmann, algo que Aby Warburg detestaba. Una vez que la Antigüedad se reduce a un modelo clásico, entonces es fácil, como sucede hoy con la europeización capitalista de la cultura, terminar trivializando y superándolo (como también ha pasado con el paradigma poético-político de Arcadia) para imponerlo, tal y como lo ha argumentado Flavio Cuniberto en su *Il vortice estetico* (2015). Este “vórtice estético” desencadena las operaciones miméticas indistintas que son propias de todo imperialismo estético.

Ese imperialismo estético hoy se consagra en las superficies y la lógica icónica-comercial de las grandes metrópolis. Por eso me gustaría hacerte otra pregunta sobre la dimensión artística; en particular, el importante lugar que juega la pintura en este registro. Me parece maravilloso que en el libro no sigues tanto al Heidegger de El origen de la obra de arte, sino al Oscar Wilde de El retrato de Dorian Gray, que para ti expresa la relación entre pintura y verdad que hoy pareciera estar completamente ausente de los circuitos del “arte contemporáneo”, y solo flotar gracias a las inversiones y una inflación de una retórica de activismo político, como dices en el libro. Sin embargo, la pintura sigue insistiendo y preservando al interior de esta devastación de lo bello. Como también eres una pintora, ¿cómo explicas la supervivencia de la pintura en un momento histórico en el que el paradigma de la verdad del arte pareciera haber sido eclipsado de manera irreversible?

En la época que se abre después de la Segunda Guerra Mundial, hemos asistido a un intento sistemático por abolir el concepto de “obra” tal y como lo hemos entendido en la acepción griega de *ergon*, así como del *opus* latino. Esto implica una alteración radical de las artes que siempre se encontraban unidas a las destrezas del artesano. La separación del arte de su origen (de la sabiduría de la mano) se realizó gracias a la interceptación del Renacimiento, que puso toda su énfasis en la figura del “artista”. Sin embargo, como sabemos, la figura del intelectual renacentista, tanto en Italia como en los países norteamericanos, en modo alguno separaba el hacer del saber pensar; al contrario, en el Renacimiento tenemos una verdadera explosión de las técnicas artísticas y artesanales ajenas a estas separaciones. La división del Renacimiento basada en la *bildung* buscó reducir todo a una clase de artistas intelectuales que, en efecto, se autopercebían como elegidos y portadores de una misión sacerdotal: la redención estética del mundo.

Ahora bien, sabemos que este juego fue protagonizado por los supuestos herederos de la secularización protestante: filósofos y artistas cuya unidad sistemática estaba enmarcada por la muerte del arte anunciada por Hegel. Sobra decir que la abolición del concepto del arte como obra se teorizó por sus bisnietos en la posguerra.

Ciertamente, Oscar Wilde no fue uno de ellos, ya que él entendió en su presente la catástrofe mental y psicológica que suponía esta proyección intelectual que producía el mito del arte y la poesía sin realmente encarnarlo, como en la moraleja del zorro y las uvas. Y ciertamente Heidegger tampoco fue parte de ello, ya que en *El origen de la obra de arte* fue extraordinariamente claro sobre la inseparabilidad del arte y su práctica, así como de la necesidad de volver a las raíces manuales de la especie humana que habían sido depuradas por la estructura capitalista de la *Gestell*. La verdad del arte no es la inmediatez (esta es la concepción romántica y del mundo del arte de la posguerra), sino la adecuación con la vida. La verdad del arte habita en la no superación espontánea de aquello que solo puede ser separado mediante el *daimon*, esto es, como una ontología del símbolo. Este es el importante sentido del *nomos* sobre el que espero ocuparme próximamente. El pintor Avigdor Arikha, por ejemplo, fue un artista que desde la década de los sesenta jamás abandonó esta postura de la no separación del arte, entre mente y mano, idea y cosa. Y como señalaba Weil en *La persona y lo sagrado* (1943), la verdadera tragedia aconteció a partir de la separación del alma del trabajo. Y en el mundo intelectual —me estoy refiriendo aquí al mundo de los pseudofilósofos—, hablar del alma (*psyche*) en un sentido platónico es algo prohibido. La pintura es una de las artes que no separa mente y mano, alma y obra, que es el único criterio para el juicio que mantiene vivo el compromiso con la verdad.

Ante lo que dices se me hace imposible no pensar el timbre de la mano —que es también manera del estilo— en muchos de tus cuadros, donde uno siente algo así como un vórtice originario de lo pictórico. Pero vuelvo al libro para ir cerrando esta conversación. Hacia el final escribes lo siguiente: “Al menos que los más débiles, siendo besados por el amor del pensamiento, vuelvan a escuchar la voz en su interior —es hora de dejar a un lado el sueño de la libertad para finalmente conquistarla— se podrá despertar del encantamiento de Grimhilda”. Seguramente recordarás que el último Heidegger se encomendó a la aparición de un “nuevo dios”; sin embargo, me parece misterioso y seductor que tu apeles al amor del pensamiento, donde pudiera abrirse un camino —un camino en

retirada, como la anabasis griega— por fuera del colapso civilizacional que atravesamos. ¿Te parece que este amor del pensamiento es algo que ya acontece entre nosotros cuando compartimos la palabra; o, más bien, es algo que para poder existir debe permanecer un secreto?

Te agradezco esta pregunta porque creo que has dado con el nudo con el que comienzo este libro: debemos estar en condiciones de percibir la posibilidad innata que posee cada ser humano y que ha recibido tantos nombres en las culturas y lenguas de Occidente. Creo que el *theos* es uno de los nombres más originales, y que marca, como sugiere Heidegger, el origen mismo del lenguaje. Esta dimensión trascendente es la apertura del Dasein como “ser para la muerte”, pero también del “cuidado”. Y permanecer alerta ante esta dimensión es lo único que puede liberarnos de la servidumbre voluntaria de cada régimen dogmático, tanto en términos de su aparato retórico-estético, como de su aparato político-policial que somete a las poblaciones. Cada sistema dogmático se despliega de esta forma, porque es la manera en que puede aparecer como una necesidad “natural”; un concepto que engloba el mundo natural como un todo “material”. Pero sabemos que este concepto también se ha vuelto problemático en el campo de la física, a pesar de que siempre ha estado ligado a la política. Como indica Aristóteles en su segundo libro de la *Política* (1261a 25), los hombres en la ciudad no pueden ser reducidos a una cantidad (*eteron gar symmachía kai polis*), porque la masa (la cantidad) es algo relativo a cierto uso del ser humano que solo puede ser un instrumento dirigido a la guerra. De Hobbes en adelante, vemos con frecuencia este concepto pulsando la esfera de la política. En otras palabras, los seres humanos se piensan como si fuesen mero material que podemos administrar mediante la regulación de una circulación, etcétera. Entonces, debemos notar que este concepto de materia ya no remite a la naturaleza, sino que se usa para indicar una parte de la naturaleza que, como indicaba el poeta Hesíodo, incluye un *nomos* portador de la *dike* (la necesidad de la justicia), que la “teología-política” olvida para crear las condiciones de la redefinición tecnológica de ser humano. Es mediante este concepto que proviene de la teología

(panteísta) que se garantiza la legitimidad del uso de la materia en la política.

Pero, para desenredar este nudo teológico-político, su abuso —ies siempre tan difícil escapar del *larvatus prodeo* de Descartes!— supone superar el terreno que alienta a los totalitarismos. Este materialismo biológico ya se invoca en la posguerra en las teorías científicas de J.B.S Haldane, de quien, en palabras de Eugenio Montale: “[...] su hipótesis de una Sociedad de hormigas ya no causa horror alguno; ya que lo importante es que el hormiguero simule un orden perfecto. Esta es la religión de un panteísta” (cito del ensayo “Nella terra di Calvino”, de 1949). El rechazo del antropocentrismo a estas posturas evolutivas se vuelve de enorme atractivo para la nueva generación del capitalismo ecológico. Ahora, el *theos* ya no posee misterio —un desconocimiento del todo (pan) que conectaba poéticamente con el eros del pensamiento y que para Pascal era el ámbito del pensamiento profético (el antiguo dios Pan)—, sino que más bien ha sido reducido a una función lógica-ontológica portadora de una carga retórica cuya última consecuencia no puede ser otra que la proyección del *aeconomicus* como lo único válido a escala planetaria. Esta proyección, además, presupone que el sujeto tecnológico se sitúa desde el punto de vista de la divinidad con efectos de continua devastación: pues se trata nada más y nada menos que de una redefinición radical del ser humano según los criterios tecnocráticos que preservan de lo humano —y también de la naturaleza— solo aquello que sea servible como material en reserva para el incremento de la ganancia.

En un poema de su libro *Satura* (1971), titulado “A un jesuita moderno”, Eugenio Montale se dirige al “Paleontólogo y sacerdote, hombre de mundo *ad abundiam*... para alojarse luego en la noosfera”, viendo así con claridad la transformación de la cultura occidental arraigada en la creación de herramientas de comunicación (y que requieren verificación, como en la técnica de la escritura en el *Fedro* de Platón) hacia un paradigma teológico que se legitima por el Espíritu Santo.

El planeta entero ha tenido que aceptar esta transformación; a cambio se le garantiza la superioridad —siempre

mediante la elección teológica predestinada— que la cultura debe imitar ciegamente. Cuando Heidegger hablaba de “un dios” aludía al riesgo interno de la inmanencia sistemática en la matriz hegeliana, en la que un Dios abolido pasa a la posesión de sí mismo, como si se tratase de magia o de una lámpara con un genio que cada usuario puede prender cuando le conviene. Evidentemente, solo la filosofía, como enseña Platón y todos los verdaderos filósofos, pueden salvarnos de esta parodia; incluso de aquellos que hacen de la lengua un ídolo de la consolación. La operación política de un inmanentismo sistémico solo puede ser desentrañada por una teología poética. Y puede serlo porque la filosofía, esto es, el amor del pensamiento como le llamaba Gianni Carchia, atiende a la plegaria de una verdad trascendente. Es así como puede reconocer el elemento paródico que, como la serpiente de Eurídice *latet in umbra* o el Hollywood de Joseph Roth en *El Anticristo* (1934), nos relega las tenues sombras de Hades.

Posfacio.

Pensamiento insumiso

Gerardo Muñoz

Ancilla theoricæ

Todas las conversaciones que se incluyen en este volumen fueron publicadas en diversas revistas y portales a lo largo de los últimos siete años. Justificar su formato en un pequeño libro para la Editorial Diecisiete ha requerido de un hilo tenue, aunque no por esto menor. En realidad, dos son sus ejes: el horizonte del pensamiento italiano contemporáneo y la crisis epocal de la política. Ambas nociones requieren matices pormenorizados, lo cual justifica la extensión de este posfacio. Pero antes de decir un poco sobre el pensamiento italiano y la crisis epocal de la política, me gustaría comenzar diciendo, de manera autobiográfica, que el móvil que me llevó a realizar todos estos diálogos tal vez tuvo un origen en la desafección personal con la producción de pensamiento y de escritura al interior de la universidad contemporánea. Al sentarme a escribir estas palabras recuerdo que durante uno de mis viajes de *campus visit* para comenzar un programa doctoral en Estados Unidos, un eminente profesor universitario me recomendó que dejara a un lado las lecturas de la así llamada *Italian Theory*; una deriva de pensamiento crítico, según él, demasiada teológica y angular, poco “política” y excesivamente “impolítica” y “desencantada”; a saber, un horizonte teórico que le hacía un flaco favor a las demandas políticas del presente. La crisis del pensamiento hoy es proporcional al ejército de sacerdotes que custodian los saberes de los nuevos altares universitarios. Tal vez aquella recomendación aparentemente amistosa (aunque en realidad no era otra cosa que una variación del discurso del amo que gobierna los claustros de la universidad norteamericana) de proscripción, inconscientemente fomentó aún

más mi interés sostenido en el tiempo por la teoría italiana contemporánea. La interlocución con filósofos y colegas italianos a lo largo de estos últimos años es algo que ciertamente agradezco en un momento de miseria consumada en la vida intelectual de la universidad norteamericana.

De ahí, entonces, que el pensamiento italiano contemporáneo suponga una posibilidad de encuentro, de interlocución. Un hecho no menor, puesto que, como suele decir mi amigo Alberto Moreiras, no hay pensamiento sin interlocución. Y avanzamos poco sin la partición de la palabra. Este volumen, por lo tanto, intenta ser un retazo de esta interlocución ante el rumor académico contra el malestar, el paródico intelectual público, hoy ya metamorfoseado en activista de la *public opinion* del orden social. Desde luego, el pensamiento italiano no tiene nada que ver con una apuesta nacional y, menos, con un revulsivo localista, sino más bien con una dimensión insumisa de la propia posibilidad especulativa. O mejor: la filosofía italiana como amistad de pensamiento aparece como fuga de la reproducción académica, así como reino vacío de los nuevos medios. Se ha dicho que el pensamiento italiano es un pensamiento vital, muy próximo a la vida y a las cosas; aunque también constituye un ejercicio versátil sobre los contornos de la filosofía occidental en sus grandes improntas teóricas: la tradición del nihilismo y de la economía política alemana, la constelación fenomenológica y hermenéutica francesa, y las teorías políticas y sus articulaciones analíticas del mundo anglosajón.¹ No hay duda de que el pensamiento italiano posee una extranjería radical que recoge todas estas hebras de diversas tradiciones —la Modernidad política, el nihilismo, la biopolítica—, pero su incompatibilidad con respecto a la tradición es siempre mutante e insondable. Tal vez, por esta razón, Remo Bodei se ha referido a la historia de la filosofía italiana desde Vico como un tapiz fragmentario de fuerte corriente antifilosófica, ajena a la rigidez de los principios y a la translucidez de los conceptos.²

¹ Roberto Esposito, *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, 2010.

² Remo Bodei, *Il Noi Diviso. Ethos e Idee Dell'Italia Repubblicana*, Einaudi, 1998.

Esto explicaría el carácter intempestivo e insubordinado de la filosofía italiana ante cualquier tipo de sistematización, determinaciones históricas o primacía culturalista (muy a pesar de Antonio Gramsci, quien sería una excepción en esta cartografía y pertenece a la gigantomaquia del fordismo productivista de la Modernidad). En cualquier caso, Italia es un laboratorio de experimentación compuesto de empalmes de diversas esferas reflexivas: teología y filosofía, filología y formas de la imaginación, categorías políticas y lucha de clases, comedia y crisis civilizatoria. Al final, todo pensamiento sensible es siempre una modalidad que nos acerca a la textura de la vida, a sus errancias en una morada por fuera de las grandes lubricaciones de las factorías del tiempo presente.

La llamada “diferencia italiana” es, en este sentido, una teoría crítica, pero también algo más: la posibilidad de usos libres del pensamiento. Esto explicaría su brillo especulativo y su sonoridad enteramente poética. No por azar Flavio Cuniberto ha situado a Italia, siguiendo el teorema de Dante, como el jardín del imperio.³ En efecto, pudiéramos traducir esta máxima para decir que la filosofía italiana hoy remite a la preparación de un pensamiento venidero en virtud de su amor por fragmentos y astillas míticas sobre los cuales la Europa contemporánea pareciera indiferente.

Contra la adversidad normativa y disciplinaria de los saberes disciplinados, el pensamiento italiano ha podido retraerse de la reproducción de los discursos universitarios, así como de una recaída locacional a la hora de desplegar su horizonte reflexivo. Esta singularización está dada mediante un movimiento intempestivo que pone su mirada hacia las ruinas y principios que constituyen su pasado. Por decirlo con palabras de un atento observador: Italia ha sido el lugar desde el cual se ha podido asumir el reto de repasar las derrotas contra la mistificación de la marcha incesante de la historia.⁴ Solo una cultura tan bien dada a la teatralidad y a la *Commedia*

³ Flavio Cuniberto, *Viaggio in Italia*, Neri Pozza, 2020.

⁴ Alcuni agenti scismatici del Partito Immaginario. “Dalla sconfitta alla defezione: prolegomeni trontiani a una politica dello scisma”, en Andrea Cerutti y Giulia Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, 2021, pp. 228-229.

dell'arte puede abandonar el *pathos* trágico de la melancolía y de las latencias sublimadas de una conciencia aborrecida por las escenas traumáticas (la crisis histórica del marxismo, por ejemplo). La posibilidad de esta insumisión —de la insumisión a la historia del progreso de la homogenización del capital— abraza el pensamiento que rechaza intermediaciones compensatorias.

¿Plusvalía política?

Un teórico político italiano recientemente ha sonado las alarmas sobre los sospechosos teóricos del nuevo pensamiento italiano; incluso, ha llegado a escribir un cauteloso presagio:

Los historiadores del futuro amantes de la conspiración (una especie de no próxima extinción) quizá podrían verse tentados a pensar que de lo que aquí se trata es de una camarilla de refugiados políticos que, después de situarse a resguardo en las universidades y en los centros de investigación de las metrópolis del odiado capitalismo, se divierten cínicamente planificando un experimento, no solo teórico, sobre el cuerpo de la nación italiana que, después de haber sido vanguardia europea con el fascismo y volver a serlo con el berlusconismo, en el año 2018 sacudía el edificio tecnoburocrático europeo con la conjunción inédita (al menos en el viejo continente) de dos populismos de signo opuesto.⁵

Este diagnóstico no solo es indebido con respecto a la *Italian Theory*, sino que pierde de vista el vórtice más singular del pensamiento italiano contemporáneo: la absoluta experimentación entre vida e imaginación previa a las condiciones de la política. Y no es que los pensadores italianos nos ofrezcan un nuevo paradigma para formalizar las mediaciones entre vida y política, sino que resulta atendible justamente porque nos entrega herramientas con las cuales podemos pensar después el colapso de las categorías fundamentales de la Modernidad. La insumisión del pensamiento italiano late en este paso contra el cierre de una secuencia histórica y la crisis general de la legitimación. Es notable que este paso sea dado por fuera de una opción culturalista cuya traducción política inmediata

⁵ Pier Paolo Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la Italian Theory*, Guillermo Escolar, 2021, p. 29.

es la hegemonía como último avatar de la voluntad del poder. Y contra el nihilismo de la voluntad, la potencia del pensamiento abona una *ancilla amicitiae* retraída por la palabra. Esta cadencia italiana que muchos vemos con simpatía puede fomentar nuevas condiciones teóricas-críticas de reflexión. La pulsión de esta conversación *extramural* con respecto a la universidad contemporánea supone, en efecto, mantener a raya la reproducción de lo mismo. En lo que va de siglo, el pensamiento italiano contemporáneo dibuja una constelación fundamentalmente ética antes que política. Pero este desfase es obligatorio e irrenunciable si queremos estar en condiciones de avanzar en una transformación política de gran alcance.

Desde luego, pensar *tras* la política en la *Italian Theory* supone tomar distancia del “laboratorio” de la autonomía de los vaivenes de las décadas del sesenta y setenta; una constelación muy documentada en los últimos años y sometida a importantes balances.⁶ ¿Cómo tomar distancia del cierre de la época de la autonomía de la política y sus modalidades de guerra civil sin recaer en las legislaciones que alientan el espíritu de la abstracción? Aquí es necesario desplegar una serie de matices a propósito del libro *La apropiación de Maquiavelo: una crítica de la Italian Theory* (2021) de Pier Paolo Portinaro, el cual se autopresenta como panfleto político de cierto tipo; un panfleto liberal contra las sustituciones de una supuesta radicalidad aventurera e irresponsable de la *Italian Theory*. Desde luego, hablar de panfleto nos remonta a la tradición de los *pamphlets*—cuya incidencia en la revolución norteamericana sería decisiva, como lo ha estudiado el historiador estadounidense Bernard Bailyn—, aunque el libro de Portinaro tiene la particularidad de no abrirse camino al interior del estancamiento de la realidad, sino a partir de un ejercicio particular: desplegar una enmienda a la constelación de la *Italian Theory* desde el presupuesto de la legitimidad de la historia de las ideas.⁷ Esta diferencia, aunque menor,

⁶ Ver, Marcello Tarì, *Il ghiaccio era sottile: Per una storia dell'Autonomia*, DeriveApprodi, 2012, y Gigi Roggero, *L'operismo político italiano: genealogia, storia, metodo*, DeriveApprodi, 2019.

⁷ Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, 2017, pp. 18-19.

no debe pasarse por alto. Ya volveremos a ella. Para Portinaro, el radicalismo de la *Italian Theory* no está meramente circunscrito a su prolijo uso de conceptos y formas, sino que supone una fiesta atroz de disfraces que combina un plusvalor político propio de las viejas utopías revolucionarias, ahora revestidas de un realismo propio de la tradición de la Modernidad liberal. De cierta manera, para Portinaro, la *Italian Theory* es ya por sí misma el sobrevenido del colapso del radicalismo revolucionario de los sesenta, a la vez que aloja en su interior el encandilamiento de aquella espiritalización utópica.

Según Portinaro, la *Italian Theory* es un monstruo de dos cabezas cuya eficacia irrumpe como proyecto político en tiempos de crisis de legitimidad. Así nos dice: “La irrupción de un anómalo populismo con dos cabezas —esta sí, una peculiaridad italiana— no puede reducirse a un epifenómeno sin relación con la pretensión de combinar una sobreabundancia de utopía y una sobreabundancia de realismo, una plusvalía de representación y una plusvalía de conflicto”.⁸ ¿Qué esconde este movimiento pendular, según Portinaro? Un pensamiento localizado y localizable (“italiano”, una suerte de diferencia territorial para tiempos globales) que no es otra cosa que la “promoción de versiones extremas, y de las teorías de otros”.⁹ La *Italian Theory* mantiene viva la fascinación de la apuesta revolucionaria, a la vez que aparece como empalme del discurso universitario constituido y organizado por la formación de la “teoría crítica”. En otras palabras, para Portinaro la *Italian Theory* solo es posible tras la irrupción de la biopolítica, aunque es heredera de la crítica del cierre ontoteológico relativo a la pregunta por el nihilismo de la tradición heideggeriana. En realidad, Portinaro no les concede mucho más a los exponentes de la *Italian Theory*. Y, sin embargo, el panfleto de Portinaro se concibe como un libro justo y necesario. ¿Es suficiente decir esto o hay algo más en la *Italian Theory*?

Curiosamente, en ningún momento Portinaro se hace cargo de lo que supondría esa “plusvalía política” que, por otro lado, viene

⁸ Pier Paolo Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la Italian Theory*, Guillermo Escolar, 2021.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

acompañada de un esfuerzo sistemático, heterogéneo e imaginativo de poner en suspenso los presupuestos de la organización ontológica de lo político. Esta es su “diferencia” con respecto a su inscripción genealógica. Pero ni el pensamiento de Massimo Cacciari o de Carlo Galli, de Giorgio Agamben o de Emanuele Coccia, de Flavio Cuniberto o Monica Ferrando pueden ser absolutizado en una estructura genérica de politización revolucionaria, pues en cada caso sus elaboraciones llevan a cabo una exploración efectiva de las mismas condiciones de politicidad.¹⁰ La condición de la crítica política en la *Italian Theory* es siempre en cada caso reinención metapolítica. Desde luego, podríamos prever que el rechazo por parte de Portinaro de confrontar los momentos de mayor lucidez especulativa de la *Italian Theory* se justifica a partir de una matriz realista que recorre también el presupuesto categorial del autor.

Hablar de un realismo político al servicio de los proyectos de la anarquía de los fenómenos políticos mundiales es, efectivamente, desentender el hecho de que los propios proyectos políticos en Occidente se encuentran atravesados por una creciente fragmentación. El ascenso de procesos políticos iliberales que hoy florecen por doquier responden a la transformación gubernamental de los presupuestos al interior del proyecto ilustrado de la Modernidad liberal, cuyo recurso último fue la invención de una teología económica orientada hacia el ordenamiento total de lo social.¹¹ Pero esto apenas es síntoma del nihilismo de la política moderna, más que de su posibilidad de transformación. Portinaro no puede responder apropiadamente a los presupuestos de la propia tradición liberal, liquidados en la génesis de su desarrollo histórico (pensemos por un momento en la abdicación del positivismo jurídico y su transformación en la optimización de la ingobernabilidad como sutura a la crisis de la legitimidad).¹² En cualquier caso, la plusvalía

¹⁰ Alberto Moreiras, “Comentario a ‘Apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la *Italian Theory*’, de Pier Paolo Portinaro”, *17, Editorial*, 2021: <https://diecisiete.org/nuncios/comentario-a-apropiacion>.

¹¹ Sigo aquí a Eric Nelson sobre la transformación interna de los presupuestos teológicos del liberalismo en *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press, 2019.

¹² Pier Paolo Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la Italian Theory*, Guillermo Escolar, 2021, p. 102.

de la *Italian Theory* no reside en la política (como sí lo fue para Carl Schmitt),¹³ sino en la dimensión poética e imaginal en la estela de Vico, Averroes, o de la genealogía teológica que se propone reabrir el problema de la secularización a nuevos usos sensibles ante una modernidad caída en el subjetivismo romántico.¹⁴

Desde luego, la crítica al subjetivismo moderno es ya una preparación para trascender las condiciones del pensamiento revolucionario moderno, aún vinculado a las mediaciones entre economía, política y sociedad civil. Para Portinaro, el vórtice estratégico de la *Italian Theory* es volver a Marx un suplemento de Maquiavelo, y hacer de Maquiavelo un suplemento marxista “estratégicamente ineludible”.¹⁵ El agotamiento de la analítica de la economía política en Marx sería compensatorio de un realismo político maquiaveliano como motor del conflicto. En la lectura de Portinaro, el pensador florentino pasaría a encarnar un nuevo “visionario revolucionario” capaz que llevar adelante un horizonte histórico de liberación. Por esto, Maquiavelo condensa una plusvalía estratégica y manierista de orden “realista” para la praxis política. Sin embargo, ¿no sería Maquiavelo el pensador menos realista de la política, pues, como dijo en su momento Carl Schmitt, ningún consejero lo suficientemente “maquiavélico” escribiría los libros que escribió el florentino?¹⁶ Si nos detenemos en Maquiavelo es porque su inscripción es sintomática, ya que lo central es preguntarnos qué se entiende por “realismo” en una época en la que las categorías de la Modernidad (sociedad civil, Estado, instituciones, positivismo, mediaciones de la representación) han dejado de tener un rendimiento concreto ante la abdicación integral de la organización fáctica de los poderes públicos. La *Italian Theory* es un enorme mural que trabaja sobre estas ruinas. Y, al mismo tiempo, la posibilidad de

¹³ Schmitt podía escribir que “Carlos Marx habrá descubierto la plusvalía económica, pero yo descubrí la plusvalía política, calculable en términos de normalidad, pero incalculable en tiempos imprevisibles”, ver Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, 2012, p. 238.

¹⁴ Gianni Carchia, “Modernità anti-romantica”, en *Pharmakos: Il mito trasfigurato*, Ernani Stampatore, Torino, 1984, pp. 9-14.

¹⁵ Pier Paolo Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la Italian Theory*, Guillermo Escolar, 2021, p. 115.

¹⁶ Carl Schmitt, “Maquiavelo”, 22 de junio de 1927, traducción de Yuri Nottumi, *Revista Filosofía UIS*, vol. 20, 2021, p. 305.

morar en el abismo entre realidad y la limitación del concepto, abren nuevas rutas para un pensamiento transicional de una época entregada a la devastación de los acontecimientos.

La *Italian Theory*, en su mejor luz (pienso en lo impolítico en Esposito, la destitución y la forma de vida en Agamben, el pensamiento en torno al nihilismo de Cacciari o Vitiello o el *nomos* erótico de Ferrando), es invención desde el precipicio sin fundamento de la gramática conceptual de la política moderna. No hay una neutralización de lo real, sino dos bifurcaciones en la época: aquellos que en nombre de la realidad mantienen el mundo en el estado perenne de estancamiento; y los segundos que, sin certezas ni principios fijos, arriesgan una posibilidad de pensamiento sin abonar las adecuaciones que ya no pueden despejar el *ius reformandi* ante el régimen de la inmanencia económica y sus poderes indirectos.¹⁷

Portinaro cierra su embestida contra la *Italian Theory* citando una actitud hiperbólica en Rousseau: “El filósofo ginebrino menciona en clave antipolítica la práctica de aquellos ‘charlatanes japoneses’ que cortan en pedazos a un niño bajo la mirada de los espectadores; después, lanzando al aire sus miembros uno tras otros, hacen caer al niño vivo y recompuesto”.¹⁸ La *Italian Theory* le recuerda a Portinaro estas charlatanerías bárbaras e impúdicas propias de la teoría radical. Y, sin embargo, ese mismo cuerpo descompuesto, desarticulado y abandonado a su propia suerte es la imagen perfecta de la fragmentación tras el agotamiento de lo político. Pero un cuerpo en mil pedazos es el mundo sublime posromántico que el liberalismo ahora debe atribuirles a terceros para así limpiar, con un irrealismo asfixiante, su propia colaboración en la aparición de la catástrofe. Por eso es por lo que, mucho peor que imaginar el acto de magia negra de remendar al niño luego de desmembrarlo en pedazos es seguir pensando que el niño (la civilización de lo social) sigue inmune a la energía de los nuevos bárbaros. Sabemos que esto ya no es así, pretender que lo sigue

¹⁷ Sobre la noción de *ius reformandi* como concepto de cambio en la tradición de la Iglesia, véase Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform*, Harvard University Press, 1959.

¹⁸ Pier Paolo Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo: Una crítica de la Italian Theory*, Guillermo Escolar, 2021, pp. 201-202.

siendo solo puede asumirse desde el grado más alto de irrealismo: un idealismo categorial cuya finalidad es la administración policial de lo social. Al final, la crítica de Portinaro es insuficiente en la medida en que aterroriza la energía de todo pensamiento y de toda imaginación o lo que es lo mismo: expulsa, de una vez por todas, la exigencia de volver a preguntar por la revolución.

Insumisión: contra el atolladero trágico

El normativismo realista olvida interesadamente que cerca de 1972, Jacques Camatte, desde las páginas de *Invariance*, se despedía de la revolución como escenario del faccionalismo y del voluntarismo sacrificial de un paradigma ultrapolítico que orientaba las luchas de espaldas a la extensión de la antropomorfización del capital como crisis eterna.¹⁹ En un ensayo reciente titulado “Tragedia y comedia en la *Italian Theory*”, Federico Della Sala redirige la mirada hacia la ladera opuesta, a la función normativa de Portinaro: la imposibilidad de pensar una transformación de la política fuera de las ruinas de los principios de legislación entre razones para el actuar y la consolidación de la autoridad.²⁰ Para Della Sala, el problema es político, pero no porque este sea restituido por la *Italian Theory*, sino más bien porque es evocado sin dejar atrás del todo el humanismo moderno que heredaba.

También hacia la década de los setenta, Gianni Carchia había situado la reinención a partir de la crítica del humanismo caída a la totalidad revolucionaria y la dialéctica de la historia.²¹ En efecto, libros como *Mente Inquieta: saggio sull'Umanesimo* (2019) de Massimo Cacciari y *Pensiero istituyente* (2021) de Roberto Esposito han escenificado un cierto retorno de la antropología filosófica como dique a la experiencia de la “crisis” del pensamiento negativo. Para Della Sala la restitución de este neohumanismo depende de un exceso trágico constitutivo de la estructura sacrificial de la Modernidad que no nos lleva hacia ningún lado deseable. En efecto,

¹⁹ Jacques Camatte, “De la révolution”, *Invariance*, abril de 1972.

²⁰ Federico Della Sala, “Tragedia y Comedia de la teoría italiana: apuntes en la encrucijada de la literatura y la política”, junio de 2022, manuscrito inédito.

²¹ Gianni Carchia, “Glossa sull'umanesimo”, *L'erba voglio*, nos. 29-30, 1977, p. 9.

de ahí la pregunta inicial por la revolución que no tiene cabida, solo reiteración, ante el sujeto del nihilismo situado en la gigante estructura retórica de lo sociedad.

En cualquier caso, la aspiración fundamental de la pregunta por la revolución busca dejar atrás la mitificación de la crisis y lo trágico propio de los tiempos modernos de la política. Sin embargo, no se trata de dejar la catástrofe como problema, sino de encontrar la posibilidad de éxodo para afirmar la vida. Una vida más allá de la vida y muerte, contra la sumisión de la realidad. Aquí ya hemos dejado el concepto y la norma atrás y la posibilidad de un “*vivir desviviéndose*”—tal y como Giorgio Agamben ha definido el ejercicio de aventura contra toda sujeción de la política.²² Este es el umbral de la insumisión de la *vida apache* como decisión última de existencia. De algún modo ya somos seres póstumos, y solo de esta forma podemos comenzar a vivir. En *Misericordia* (2017), el historiador Antonio García de León corrobora esta idea en la vida de los indios apaches:

Trasponer el umbral de la vida con un acto último de rebeldía —que mermaría con su pérdida la heredad de quienes se pretendían como sus amos— podría incluso conducirlo al estado de gracia de su propio más allá: una condición que no estaba regida, como entre los cristianos, por el castigo eterno. La muerte sería una forma de abandonar una realidad cargada de injusticia. Para ellos, una vez sometidos a cautiverio, el infierno estaría ubicado antes, ¿qué más daba entonces trasponer el umbral y acceder a una condición de libertad eterna?, ¿qué más daba entrar a un tiempo detenido, a un tiempo sin medida, distinto del tiempo común que huye como el agua del río, como el viento que pasa?²³

Desde luego, la existencia apache no es reductible a la libertad política, sino que es condición de libertad contra el régimen de la vida y de la muerte. Más allá de la felicidad del sobreviviente como reducto de la especie, la felicidad del apache se reconoce en el

²² Giorgio Agamben, *Pinocchio: Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*, Einaudi, 2021, p. 153.

²³ Antonio García de León, *Misericordia: el destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 26.

tránsito de la vida a la muerte, en el vasto desierto del mundo. Un mundo moderno, hoy en ruinas, cuyas transformaciones se han erigido desde las distintas formas de castigo sobre los cuerpos y las almas.²⁴ Asimismo, para la sensibilidad etrusca —una civilización derrotada y ajena al dominio imperial de la *romanitas*— lo fundamental era preservar el humor natural de la vida contra las latencias del sacrificio ante el mundo.²⁵ De ahí que la cuestión de la comedia no remita a una función antropológica de las compensaciones, sino a una experiencia insumisa de la catástrofe civilizatoria y de sus máquinas en un tiempo trágico del dominio del conflicto, que hoy reaparece como un enorme redil para la domesticación de las almas libres. Las mejores voces del pensamiento italiano nos ayudan a poner todo esto en perspectiva.

Si le hemos querido llamar *Tras la política* a esta decena de conversaciones es justamente porque en ellos recogemos la crisis epocal de la política, pero también porque detrás de ella encontramos una dimensión ética que eclipsa las gramáticas orientadas a la normatividad de lo social. Solo asumiendo esta tarea es que otra política pudiera reaparecer en un mundo entregado a los nuevos tormentos imperiales, cuyo tejido geopolítico se paga con la miseria del propio pensamiento político de la actualidad. Así, el jardín italiano nos ofrece un *topoi* en el que encontramos refugio del *echo chamber* del precario estado de nuestras democracias. En efecto, tras la política se abren nuevas posibilidades de transformación, pues ya contamos con la insumisión del pensamiento como vía de escape para encontrar morada en el desierto. Escuchar las voces, de eso se trata. Ya sea la música del etrusco, el paisaje verbal de la poesía o la ruda corporeidad de una revuelta, la noche del presente, el silencio no tiene la última palabra. Y para este tiempo inclemente, los pensadores italianos han sido amigos de una comunicación

²⁴ Esta es la moral de la ilustración triunfante según Franco Venturi: “It was better to accept the indestructible necessity of the right to punish when man was not able to re-establish communism”, en *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, 1971, p. 116.

²⁵ D.H. Lawrence escribe en *Etruscans Places* (1932): “There seems to have been in the Etruscan instinct a real desire to preserve the natural humor of life. And that is a task surely more worthy, and even much more difficult in the long run, than conquering the world or sacrificing the self or saving the immortal soul”, p. 43.

ininterrumpida e inagotable que abre paso a un horizonte insumiso, cuya tonalidad no es otra que la de un *amor del pensamiento*, por hacer eco a las palabras de Monica Ferrando. Se trata de una tonalidad que es infinita; y porque es infinita es también eterna, gracias a la persistencia de la palabra vital que compartimos.

Agradecimientos

Este libro no se podría haber realizado sin la generosidad de los pensadores que figuran en él, ni el apoyo de los colegas de Editorial Diecisiete, Benjamín Mayer Foulkes y Salomé Esper. Durante estos años he sostenido conversaciones sobre la *Italian Theory* con mis amigos Alberto Moreiras, Jaime Rodríguez Matos, Maddalena Cerrato, José Miguel Burgos Mazas, Ángel Octavio Álvarez Solís, Gonzalo Díaz Letelier, Sergio Villalobos-Ruminott, Jorge Álvarez Yagüez, Lucía Dell'Aia, Márten Björk, Francesco Guercio, Idris Robinson, Cooper Francis y Daniel García. Y, finalmente, un agradecimiento especial a Rodrigo Karmy, cuya pasión por el pensamiento es siempre la carcajada de una comedia.

Fichas de autores

Rodrigo Karmy es profesor en el Centro de Estudios Árabes en la Universidad de Chile, Santiago de Chile. Sus libros más recientes son *The Future is Inherited: Fragments of a Chile in Revolt* (2022), y *El fantasma portaliano: arte de gobierno y república de los cuerpos* (2022).

Emanuele Coccia es profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París. Sus títulos más recientes son *Metamorfosis: la fascinante continuidad de la vida* (2021) y *Filosofía della casa: lo spazio domestico e la felicità* (2021). Esta conversación tuvo lugar durante la primavera de 2016.

Giorgio Agamben es uno de los filósofos más prolíficos en la actualidad. Sus libros han sido traducidos a más de una docena de idiomas. Sus títulos más recientes son *L'irrealizzabile: Per una politica dell'ontologia* (2022), y *Filosofía prima filosofía última: Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze* (2023). Escribe regularmente en su rúbrica "Una voce", de la editorial Quodlibet. Esta conversación tuvo lugar a lo largo del año 2018.

Carlo Galli es profesor de teoría política en la Universidad de Bolonia, y autor de numerosos libros acerca del pensamiento político moderno. Sus más recientes libros son *Forme della critica. Saggi di filosofia politica* (2020) e *Ideologia* (2022). Escribe regularmente sobre política europea en *La Repubblica*. Esta conversación tuvo lugar durante la primavera de 2019.

Mario Tronti (1931-2023) fue uno de los pensadores políticos italianos más importantes del siglo XX y figura central del operaísmo italiano. Sus más recientes libros son *Il popolo perduto. Per una critica della sinistra* (2019), y *La saggezza della lotta* (2021). Esta conversación tuvo lugar durante el otoño de 2019.

Flavio Cuniberto es profesor de teoría estética e historia del arte en la Universidad de Perugia. Sus más recientes libros son *Viaggio in Italia* (2020), y *L'onda anomala. Cronaca filosofica della pandemia* (2021). Esta conversación tuvo lugar durante el invierno de 2020.

Jacques Camatte fue una de las figuras centrales de la teoría radical durante los sesenta y setenta en Italia. Es autor de libros como *Il capitale totale. Il capitolo VI inedito de "Il capitale" e la critica dell'economia politica* (1976), *Capital et Gemeinwesen* (1978), y *Verso la comunità umana* (1983). También fundó la revista *Invariance*. Escribe regularmente en la página electrónica *Revue Invariance: étude du devenir humain*. Esta conversación tuvo lugar durante la primera fase del confinamiento de 2020.

Marco Filoni es profesor asociado de filosofía política en la Universidad Link, Roma. Sus libros más recientes son *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève* (Bollati Boringhieri 2021) y *Il calcolo della paura* (2021). Esta conversación tuvo lugar durante el invierno de 2021.

Giacomo Marramao es profesor emérito de filosofía política en la Universidad Roma III. Ha escrito numerosos estudios sobre el pensamiento político moderno. Sus más recientes libros son *Por un nuevo Renacimiento* (2022), y *The Bewitched World of Capital: Methods, Theory, Politics* (2023). Esta conversación tuvo lugar durante la primavera de 2022.

Stefano Franchi realizó estudios doctorales en la Universidad de Stanford, California. Ha enseñado en la Universidad de Texas A&M, y ahora realiza investigaciones independientes. Su próximo libro es

La Pasión de la vida (2023). Esta conversación tuvo lugar durante la primavera de 2022.

Monica Ferrando es pintora y escritora. Ha escrito *La Ragazza Indicibile: Mito e mistero di Kore* (2010) junto a Giorgio Agamben, *Il Regno Errante: L'Arcadia come paradigma político* (2018), y más recientemente *L'elezione e la sua ombra: Il cantico tradito* (2022). Coordina la reedición de la obra completa de Gianni Carchia en la editorial Quodlibet. Esta conversación tuvo lugar durante el invierno de 2023.

Gerardo Muñoz enseña en Lehigh University, Pennsylvania. Sus más recientes publicaciones son *Giorgio Agamben: arqueología de la política* (2022), la reedición en Quodlibet de *Dall'apparenza al mistero* (2023) de Gianni Carchia, y la participación en el volumen colectivo *Institution: Critical Histories of Law* (2023). Escribe en www.infrapoliticalreflections.org