

TIEMPO Y REPRESENTACIÓN. LA CRÍTICA IMPOLÍTICA
ITALIANA AL PENSAMIENTO DE CARL SCHMITT
Time and representation. The impolitic Italian criticism on
Carl Schmitt's ideas.

Guillermo Bialakowsky
Universidad de Buenos Aires
guillebiala@gmail.com

RESUMEN: Este artículo se propone analizar la respuesta impolítica de la filosofía italiana contemporánea a la teoría de la representación de Carl Schmitt. En primer lugar, examinaremos su posición sobre esta temática, específicamente en sus escritos durante la República de Weimar. Nos centraremos, por tanto, en su distinción entre la normatividad técnico-económica de la *Vertretung* y el carácter verdaderamente político y existencial de la *Repräsentation*. Luego de este análisis, seguiremos las huellas de la filosofía impolítica respecto a esta cuestión en la obra de Massimo Cacciari, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Nuestra hipótesis es que este camino puede contribuir a la deconstrucción, no sólo de la supuesta oposición binaria entre neutralización liberal y teología política, sino también de su vínculo con la escatología como tiempo histórico. Hacia el final, discutiremos las implicancias de una crítica impolítica a esta *theo-teología de la representación*.

Palabras clave: tiempo / representación / teo-teleología

ABSTRACT: This paper aims to study the impolitic answer of contemporary Italian philosophy on Carl Schmitt's theory of representation. First, we will examine his stance on this topic, particularly on his writings during Weimar Republic. We will therefore focus on his distinction between the technical-economic normativity of the *Vertretung* and the truly political and existential *Repräsentation*. After this analysis, we will follow the traces of the impolitic philosophy on this subject in the work of Massimo Cacciari, Giorgio Agamben and Roberto Esposito. Our claim is that this path may contribute with the deconstruction, not only of the allegedly binary opposition between liberal neutralization and political theology, but also of its bond with eschatology as historical time. Finally, we will discuss the implications of an impolitic criticism on this *theo-teleology of representation*.

Keywords: time / representation / theo-teleology

Una breve introducción

En el comienzo de *Categorías de lo impolítico*, Esposito plantea la cuestión de la representación como el problema crucial para comprender su crítica a la filosofía política tradicional. En efecto, esta noción parece reunir las diversas tensiones filosóficas que la atraviesan:

...de lo impolítico siempre se puede hablar a partir de lo que *no* representa. O, todavía más intensamente, a partir de su oposición constitutiva a las modalidades de la “representación”, entendida esta última justamente como *la* categoría de lo político en la época de su crisis incipiente.¹

En este contexto, la filosofía italiana contemporánea ha ubicado como uno de los puntos centrales para su comprensión a la obra de Carl Schmitt². En los primeros dos apartados, este artículo se propone reconstruir el significativo aporte realizado por el jurista alemán en torno a esta cuestión. En los siguientes, desarrollaremos el devenir de esta categoría en la deconstrucción de su pensamiento realizada por la filosofía impolítica italiana, haciendo hincapié en Massimo Cacciari, Giorgio Agamben y el ya citado Roberto Esposito. Asimismo, nos encontraremos con Walter Benjamin como otro referente ineludible para este debate. Analizaremos el campo de tensiones donde estos autores se inscriben a través de dos hilos conductores: por un lado, la supuesta oposición entre teología política y neutralización liberal, y, por el otro, su vínculo con la escatología como concepción del tiempo. Hacia el final, nos preguntaremos por las implicancias de esta crítica impolítica hacia lo que denominaremos *teo-teleología*.

Identidad y representación en Carl Schmitt

En 1928, al calor de las discusiones sobre la reforma constitucional y la crisis del gobierno de Weimar, Schmitt publica *Teoría de la consti-*

tución. Allí, el autor despliega una de las elaboraciones más acabadas del concepto de representación en respuesta filosófica a su diagnóstico de neutralización y despolitización imperante en la Europa de esos años³. La representación es pensada como uno de los principios político-formales para toda existencia política de un pueblo y de un Estado —siendo el otro la identidad—:

En la realidad de la vida política no hay un Estado que pueda renunciar a todos los elementos estructurales del principio de la identidad, como no lo hay que pueda renunciar a todos los elementos estructurales de la representación [...] Ambas posibilidades, identidad y representación, no se excluyen entre sí; no son más que puntos de orientación contrapuestos para la conformación concreta de la unidad política. Uno u otro predomina en cada Estado, pero ambos se encuentran en la existencia política de un pueblo.⁴

Schmitt considera que el debilitamiento de la política en manos de la economía se evidencia en el modo deficiente de representación que poseen las democracias liberales parlamentarias. El filósofo alemán utiliza los términos *Vertretung* y *Stellvertretung* para tematizar esta representación de carácter privado-civil. La mera identidad horizontal resulta insuficiente para asegurar la unicidad:

La consecuencia es que un pueblo vuelve a caer, desde la situación de existencia política, en la situación infrapolítica, llevando una existencia simplemente cultural o económica, o vegetativa, y sirviendo a un pueblo ajeno políticamente activo.⁵

Por el otro lado, el máximo de representación es, para Schmitt, ausencia del contenido propio del Estado —el pueblo—, aun cuando éste pudiera retener una condición mínima de unidad política. Como aquella frase que condensa la idea de representación absoluta (*L'Etat c'est moi*), cualquier extremo es para Schmitt una ilusión imposible.

1. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 30.

2. Para un estudio de la cuestión, entre otros textos de una amplia bibliografía, cfr. I. Staff, *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Carl-Schmitt-Rezeption*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1991; C. Galli, “Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978)”, *Storicamente*, n° 6, 2010. Disponible en: http://www.storicamente.org/01_fonti/Galli_Carl_Schmitt.htm (Fecha de consulta: 12/04/2011); G. Malgieri, “La Recezione di Carl Schmitt in Italia”, *Revue européenne des sciences sociales* T. 16, n° 44, 1978, pp. 181-186; G. Duso (comp), *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenal, 1981.

3. Un año después, Schmitt pronunciará en Barcelona una conferencia que resume su posición —aunque a la vez la desplace—. Cfr. C. Schmitt, “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” en: *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Madrid, Alianza Universidad, 1999.

4. C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 206.

5. *Idem*.

Ahora bien, este contenido jamás puede ser elucidado a través de normas generales. Allí radica el principio de disolución de lo político que define a la *Vertretung* técnica: “La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo existencial. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública”⁶. Esta representación –en un sentido eminente– es capaz de sostener la unidad política pues está atravesada por la capacidad personal y existencial de una decisión (*Entscheidung*). En *Teología política I* es donde quizá pueda encontrarse la articulación más contundente entre este problema y la secularización moderna de la soberanía. Su desarrollo –como también el de los posteriores *El concepto de lo político* y *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*–⁷ permite comprender el carácter postnietzscheano de su pensamiento. Las lecturas de autores italianos como Giuseppe Duso, Carlo Galli y Giacomo Marramao han insistido sobre la imposibilidad de una interpretación sustancialista de Schmitt, mostrando el modo en que la decisión, en tanto existencial, debe constituirse sobre sí misma⁸. Aún el desplazamiento de *Teoría de la constitución* hacia una noción de “poder constituyente” no impide que la *Entscheidung* (aquella que dota de sentido a la unidad política, al tiempo que concreta la homogeneidad siempre inestable -y siempre imperceptible- del pueblo) dependa necesariamente del *representante*⁹.

Complexio oppositorum

6. *Ibid.*, p. 209.

7. Cfr. C. Schmitt, “Teología política”, en: H. Orestes Aguilar (ed), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. A. Scherp, México, FCE, 2001; *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, trad. A. Attili, México, UAM, 1997; y “El concepto de lo político”, en: *El concepto...*, trad. cit. Desgraciadamente, por cuestiones de espacio, estos trabajos no podrán ser analizados en profundidad pues nos centraremos en los textos sobre la representación escritos en la época de Weimar.

8. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 123-156 y 234-261; G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 174-195; G. Marramao, “La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato”, en: G. Duso (comp.), *La politica...*, op. cit., pp. 69-87.

9. Cfr. R. Cristi, “La lección de Schmitt: Poder constituyente, soberanía y principio monárquico”, *Revista de ciencia política*, vol. 28, n° 2, 2008, pp. 17-31. En los términos de *Teología política* diríamos: “Es soberano quien decide sobre el estado de excepción (*Ausnahmestand*)”. Cfr. C. Schmitt, “Teología...”, trad. cit., p. 23 y ss. Para un análisis de esta cuestión, y particularmente con respecto a la tensión entre identidad y representación, cfr. A. Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003, pp. 21-67.

En vistas de lo desarrollado, un concepto de representación de estas características requiere que nos detengamos en su elucidación. Con este fin, debemos acudir a dos escritos previos dedicados al modelo del cual Schmitt extrae sus conclusiones: el artículo de 1917 “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica” y el ensayo publicado en 1923 con el sugerente título de *Catolicismo romano y forma política*. El primero, regido por un fuerte antiindividualismo y antiprotestantismo, propone pensar a la Iglesia como medida para la convivencia humana en comunidad (*Gemeinschaft*). Schmitt admite que la Iglesia oficial puede separarse en determinados momentos históricos de la verdadera Iglesia visible. Sin embargo, sólo la jerarquía eclesiástica es capaz de institucionalizar la trascendencia, asumiendo el legado de la encarnación de Cristo en tanto unicidad concreta:

...nadie puede ignorar la mediación que conecta el acontecimiento histórico único de la encarnación humana de Cristo con el presente concreto, mediación que corresponde a la institución visible que sostiene el curso ininterrumpido de esa relación como tradición.¹⁰

Si bien *Catolicismo romano* mantiene una continuidad con esta propuesta, nos interesa particularmente su introducción explícita del léxico de la representación en las dos variantes que ya hemos indicado más arriba. El siglo de la racionalidad técnico-económica, el siglo XIX, pretendió olvidar la originariedad de la *Repräsentation*:

Se puede observar cómo desaparece la comprensión de cualquier tipo de representación a la par que se extiende el pensamiento económico [...]. En la medida en que con ello no se expresa sino una representación (*Vertretung*) de los individuos electores, este principio no tendría nada de particular.¹¹

Como oposición a este movimiento, el texto apunta a mostrar la fuerza política que posee la *complexio oppositorum* de la Iglesia. Su

10. C. Schmitt, “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, trad. R. García Pastor, *Daimon*, n° 13, 1996, p. 14.

11. C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Madrid, Tecnos, 2000, p. 31. La oposición entre la *Vertretung* económica y la *Repräsentation* política quizá permita abrir un nuevo eje de lectura para la genealogía agambeniana que divide entre teología política y teología económica –no podremos desarrollar esta cuestión nuevamente por cuestiones de espacio. Cfr. G. Agamben, *El Reino y la Gloria*, trad. F. Costa, E. Castro, M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

efectiva realización consiste en el modo eminente en que la Iglesia *está en el lugar de Cristo*. Por lo tanto, la analogía estructural entre la Iglesia y el Estado es la que permitiría rescatar un impulso que pueda heredar el verdadero legado del derecho romano y que, de hecho, ha sostenido a Europa por siglos. La fuerza política que emana de la institución eclesiástica se liga a su capacidad de representar aquello que la excede, es decir, el origen trascendente de Cristo. Pero esto implica, a su vez, una resignificación de ella misma, pues su posibilidad de representar requiere, en última instancia, de un particular *status* ontológico:

...la idea de representación (*Repräsentation*) se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal: no se trata, por tanto, de un concepto cosificado. En un sentido eminente, sólo una persona puede representar, y ciertamente (a diferencia de lo que ocurre con la simple representación privada –*Stellvertretung*–) sólo pueden hacerlo una persona que goce de autoridad o una idea que, en la medida en que sea representada, quede personificada.¹²

La crítica impolítica de Massimo Cacciari

En el artículo de 1981, “Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna”, Cacciari comienza a abrir un nuevo camino crítico desde –y frente a– este diagnóstico dicotómico schmittiano entre despolitización y *Repräsentation* soberana:

lo que el catolicismo romano parece advertir desde la disolución de la *respublica christiana* medieval es que el problema de la forma política no puede resolverse intentando deducirla del desarrollo técnico-productivo y de la configuración fáctica de los intereses que éste incluye.¹³

12. *Ibid.*, p. 26. Otra importante problemática, que no podemos más que sugerir en este artículo, constituye la noción de persona y su estrecho vínculo con la representación. Sólo la dignidad personal del soberano puede representar la autoridad que proviene de lo alto, la necesaria trascendencia. En escritos posteriores profundizaremos sobre este eje de análisis. Valga, por el momento, la referencia a la actualidad de la temática, tanto en Esposito (cfr. *Tercera persona*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009) como en Agamben (cfr. “Identidad sin persona”, en: *Desnudez*, trad. M. Ruvituso, M. T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011).

13. M. Cacciari, “Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del

Si en Schmitt esto nos conducía a una respuesta teo-lógica, el recorrido impolítico¹⁴ se basa en reconocer la mutua implicación que anida en la contradicción entre teología política y ascesis tecnocrática e intramundana. En su incapacidad para dar lugar a una forma política a través de una representación, el modelo de autoridad “bien fundamentada” deviene inevitablemente para la política moderna en una utopía insuperable. Cacciari reconoce en el derecho esta necesaria aspiración a una fundamentación que se encuentra en “Ningún-lugar” (*Nessun-luogo*). En otros términos:

El procedimiento jurídico, los sistemas judiciales a que da vida, están obligados a recuperar continuamente una dimensión de trascendencia [...] [pero] una trascendencia *cualquiera* mina las propias raíces de la estabilidad del sistema [...]. Sólo una trascendencia *teológicamente* fundamentada puede “engañar de manera duradera”, una trascendencia verdaderamente capaz de *fundamentar* la noción de violencia legítima *absolutamente*.¹⁵

El filósofo italiano postula aquí lo que da nombre a su artículo. La recuperación de una trascendencia de carácter místico permite desplegar una noción de justicia como alteridad que niega la jerarquía jurídica de la normalización. Mientras el derecho organiza el acontecimiento, la justicia, en cambio, lo expone como tal. Recuperando el legado de Simone Weil, Cacciari concluye:

lo que debe ser retenido ahora es su irreductibilidad al derecho, al fundamento mítico-teológico que éste está obligado a repetir. Analizar en procedimientos jurídicos la relación con lo divino significa *romanizar* el cristianismo, *normalizarlo* según la inmanencia del derecho.¹⁶

moderno político”, en: *Il Centauro*, n° 2, 1981. A pesar de algunos problemas en la traducción (no está indicado el autor), la versión en castellano utilizada es: “Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna”, en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 30, 1990, p. 61.

14. Con respecto a la noción de *impolítico* en el autor, cfr. M. Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, en: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragolini y A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-79.

15. *Ibid.*, 65.

16. *Ibid.*, 67.

Resuena aquí el precursor artículo escrito por Walter Benjamin en 1921: “Para una crítica de la violencia”¹⁷. Dejando de lado la cuestión biográfico-filológica de su vínculo con Schmitt¹⁸, resulta insoslayable que el problema de la representación articula la oposición entre violencia mítica (*mythische Gewalt*) y violencia divina (*göttliche Gewalt*). En su radical análisis, el filósofo berlinés piensa a toda mediación institucional atrapada en la oscilación entre la violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho. Esta identidad entre mito y violencia sólo puede ser interrumpida por un fenómeno heterogéneo que excede toda representación, una otredad irrepresentable. Esta justicia se ubica, entonces, más allá de la inmanencia propia del derecho:

Mientras el *Recht* debe sacralizar cualquier estado alcanzado y sacralizar su movimiento completo en cuanto progreso del género humano en la historia, la Justicia no ve en este tiempo más que idolatría cada vez más secularizada, cada vez más constreñida por los procedimientos a exhibir la propia inmanencia.¹⁹

En este punto es necesario realizar un paso más. Este derecho, tal y como lo ha analizado, se encuentra estructuralmente ligado a una concepción del devenir propia de la modernidad. La historia es entendida como una sucesión lineal de puntos vacíos ordenados según un sentido muy específico:

Es consustancial al derecho esta idolatría de la historia según la cual ésta viene interpretada, según versiones más o menos secularizadas, como pedagogía divina, *progreso de un destino*. El derecho no podría fundamentarse de otra manera.²⁰

Llegamos al giro central del texto de Cacciari. La política moderna posee una doble deuda, teología política de la representación y teleología escatológica se implican mutuamente. Villacañas y García lo expresan de este modo: “la relación entre el soberano y la historia se teje

17. Cfr. W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991, pp. 23-45.

18. Cfr. H. Bredekamp, “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, trad. M. Thorson Hause, J. Bond, en: *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 2, invierno de 1999, pp. 247-266.

19. M. Cacciari, “Derecho...”, trad. cit., p. 69.

20. *Ibid.*, p.67 (la itálica es mía).

en la forma de la representación. El soberano representa a la historia porque garantiza la continuidad del tiempo”²¹. Recordemos que en “La visibilidad de la Iglesia” Schmitt había afirmado: “No es posible creer que Dios se ha hecho hombre sin creer al mismo tiempo que, en tanto el mundo perdure, deberá existir una Iglesia visible”. Y unos párrafos adelante: “...a pesar de la más profunda oscuridad, unos pocos fieles quedarían como la auténtica Iglesia visible, sosteniendo la cadena ininterrumpida de la sucesión visible de las funciones sacerdotal, doctrinal y pastoral, es decir la continuidad jurídica”²².

Ahora bien, si consideramos que la temporalidad más propia del derecho está determinada por el *chrónos* y su linealidad, la justicia, en cambio, lleva el signo del *kairós* y la discontinuidad del tiempo mesiánico. En este sentido, los aportes de Giorgio Agamben resultan ineludibles para la propuesta de recuperar la potencia impolítica propia del mesianismo.

El tiempo que resta

Entre 1998 y 1999 Agamben dicta unos seminarios que plantean el estudio de las epístolas paulinas a la luz de los problemas filosóficos contemporáneos. La propuesta implica repensar la temporalidad histórico-mesiánica contenida en el sintagma *ho nyn kairós* (el tiempo ahora). El autor italiano reconoce la importancia fundamental de releer las cartas en tanto textos mesiánicos, y ello implica, en primera instancia, la tarea de escindirlas de la figura escatológica propia de la lectura eclesiástica:

...el apocalipsis, que contempla el final de los tiempos, es la peor y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico. El apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contempla cómo se cumple el fin y describe lo que ve. Por el contrario, el tiempo que vive el apóstol no es *éschaton*, el final de los tiempos [...] el tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final.²³

El tiempo *que resta* no es ni complemento ni suplemento del tiempo profano, es más bien un exceso que se inscribe en el *chrónos* y lo

21. J. L. Villacañas, R. García, “Walter Benjamin y Carl Schmitt: *Soberanía y estado de excepción*”, *Daimon*, n° 13, julio-diciembre de 1996, p. 48.

22. C. Schmitt, “La visibilidad...”, trad. cit., pp. 14-15.

23. G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, pp. 67-68.

lleva a su cuestionamiento. Esta relación es tematizada por Agamben con la noción paulina de *typos* (figura) pues ella establece un vínculo histórico entre los acontecimientos del pasado y el *ho nyn kairós*. No es necesario aguardar al último apartado del texto para vislumbrar la apuesta agambeniana. Las cartas de Pablo y las Tesis benjaminianas “Sobre el concepto de historia” *configuran* su propia constelación. La experiencia del tiempo mesiánico nos indica el camino para la comprensión de aquello que llamábamos anteriormente lo *irrepresentable*. No es casualidad que Benjamin cierre su “Para una crítica de la violencia” con una referencia a la filosofía de la historia. Su última respuesta a las modalidades de la *Gewalt* –violencia sí, pero también fuerza, poder, potencia, potestad, autoridad, determinación sobre el otro...– se encuentra en la noción de *Jetztzeit* (tiempo-ahora), decisiva en las Tesis: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no se configura en el tiempo homogéneo y vacío, sino en el realizado en el *Jetztzeit*”²⁴.

Pero este término no sólo se corresponde literalmente al *ho nyn kairós* de Pablo, sino también condensa del mismo modo el problema del tiempo con el de la representación. El uso de la *dialektisches Bild* (imagen dialéctica) permite comprender su apuesta filosófico-política:

Bild es pues para Benjamin todo aquello (objeto, obra de arte, texto recuerdo o documento) en lo que un instante del pasado y un instante del presente se unen en una constelación [...] Nosotros hemos encontrado ya en Pablo una constelación similar entre pasado y futuro en lo que hemos llamado relación tipológica. También aquí un momento del pasado [...] debe ser reconocido como *typos* del ahora mesiánico o, mejor, como hemos visto, el *kairós* mesiánico es precisamente esa relación.²⁵

De este modo, la “débil fuerza mesiánica” del *Jetztzeit* constituye la condición de posibilidad de la interrupción del *continuum teo-teleológico*. Agamben lee la filosofía política de la historia de Benjamin desde su propia ontología de la potencia²⁶. Esto le permite, a su vez, deconstruir la influyente interpretación schmittiana del *katéchon*: “El poder profano –el Imperio romano o cualquier otro– es la apariencia

24. W. Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en: *Gesammelte Schriften I/2*, Frankfurt a.M., Surhkamp, 1990, p.701 (la traducción es mía).

25. G. Agamben, *El tiempo...*, trad. cit., pp.138-139.

26. Cfr. G. Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en: G. Deleuze, G. Agamben, J. L. Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp.93-136.

que cubre la realidad de la anomia sustancial del tiempo mesiánico [...]. Decididamente, 2 Tes 2 no puede servir para fundar una ‘doctrina cristiana’ del poder”²⁷. En la última jornada, Agamben sugiere que el personaje oculto tras el autómatas de la Tesis I no es otro que Pablo²⁸. Quisiera, entonces, reparar sobre otra cuestión: si la partida histórica se debate sobre un tablero, ¿acaso no es el ajedrez el inconfundible juego de la soberanía?²⁹

Algunos apuntes finales: la crítica impolítica a la teo-teleología

Este trabajo ha comenzado interrogando el problema de la representación a través de la tematización schmittiana del concepto de *Repräsentation*. Esto nos ha llevado a ver el hilo que une la respuesta teológico-política con una concepción teleológica de la historia. Esta corriente, que hemos llamado *teo-teleología*, se definiría por su oposición a la neutralización liberal, entendida, por un lado, como *Vertretung* y, por el otro, como temporalidad equi-valente y vacía. Pero el fracaso constitutivo de esta inmanencia auto-interpretativa conduce finalmente a la re-introducción de una trascendencia como *complexio oppositorum*. Retomando el texto con el que comenzamos, Esposito afirma:

lo moderno, en su origen hobbesiano, es el que abre la historia (precisamente moderna) de la relación entre representado y representante, pero de una relación tal que se ha vuelto totalmente inmanente, es decir vacía de contenido sustancial, constituyendo la más radical negación de la representación de la “idea” [...]. Es contra ella que “reacciona” la *repraesentatio* católica como sutura del nexo interrumpido entre bien y poder, en el doble sentido de que el bien es *representable* por el poder y que el poder puede *producir* bien o también, dialécticamente, transformar el mal en bien.³⁰

27. G. Agamben, *El tiempo...*, trad. cit., pp.110-111. Schmitt propone este fragmento como constitutivo para una concepción del Estado como potencia histórica que impide el advenimiento del caos y como fuerza *qui tenet*. Cfr. C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Jus Publicum Europaeum»*, trad. D. Schilling, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005. Para una lectura en relación a Benjamin y Taubes, cfr. A. Galindo Hervás, “Mesianismo impolítico”, *Isegoría*, n° 39, 2008, pp. 239-250. Asimismo, en términos inmunitarios: cfr. R. Esposito, *Immunitas*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 75-114.

28. Cfr. G. Agamben, *El tiempo...*, trad. cit., pp. 135-142.

29. Cfr. A. De Boever, “Overhearing Bartleby: Agamben, Melville, and Inoperative Power”, en: *Parrhesia*, n°1, 2006, pp.142-162.

30. R. Esposito, *Categorías...*, trad. cit., p. 31.

Esta “reacción” a la que refiere Esposito resulta crucial para comprender el movimiento teórico de la filosofía impolítica italiana, ubicado en el espacio de sutura entre los polos de la dicotomía. La re-lectura de Benjamin –tanto en su crítica al derecho, como en su reformulación del tiempo– se inscribe en esta difícil tarea de deconstrucción de la soberanía y la teleología escatológica:

Lo impolítico se rebela justamente contra esta conjunción de despolitización y teología, de técnica y valor, de nihilismo y apología. Ya hemos dicho que es otra cosa que la representación. O mejor dicho: *lo otro*, lo que queda obstinadamente fuera de ella.³¹

Nos encontramos, hacia el final de este trabajo, con un doble desafío: la crítica a la noción de representación debe evitar una nueva y más poderosa *reductio ad unum*, una reconciliación entre Poder, Historia y Bien. Pero, al mismo tiempo, el asedio de una trascendencia irrepresentable tampoco puede devenir en teología negativa, en plenitud de un origen *informulable*. Es por ello que nuestro esfuerzo se orienta a pensar la posibilidad del sentido, o mejor, los sentidos, ya no como una conjunción por sobre su carencia sino desde la fisura que abre su exceso.

31. *Ibid.*, p. 35.