

# German Philosophy, French Theory, Italian Thought\*

Roberto Esposito

Quizá no se ha reflexionado bastante sobre la circunstancia de que el relanzamiento de la filosofía europea, tras el aparente agotamiento experimentado en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, pasó por una especie de dislocación que la empujó «fuera de sí». Fuera en sentido geográfico, por la emigración forzada de algunos de sus máximos representantes a América. Y fuera en sentido conceptual, en la toma de distancia de un paradigma que la había caracterizado en las décadas anteriores. El paradigma que la filosofía se deja a la espalda tras la guerra es el que podemos atribuir a la categoría de «crisis». Como es sabido, este fue hecho propio por un vasto frente intelectual que va de Mann a Ortega, de Spengler a Croce. Pero encontró en los escritos de Valéry sobre la crisis del espíritu, de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas y de Heidegger sobre la crisis de la tradición metafísica, los textos más célebres. Pese a las diferencias internas, es común a ellos el presupuesto de que, para desvincularse del estrangulamiento mortal que lo atenaza, el pensamiento europeo tiene que reterritorializarse, reencontrando la propia raíz griega y volviendo a constituirse sobre ella. Esta argumentación, que liga en un periplo circular origen y fin, *arche* y *telos*, se repite, con pocas variaciones, en todos los escritos de la época: solo si vuelve a ganar una relación originaria con Grecia, más allá de las desviaciones que comprendieron su desarrollo, el pensamiento europeo reencontrará su primado sobre las otras culturas cumpliendo la obra de civilización a la que desde siempre estuvo destinado. Que la consigna en torno a la cual se concentran estos autores sea «espíritu», «ser» o «ego trascendental» no cambia los rasgos de fondo del dispositivo de la crisis que domina la gran reflexión filosófica europea hasta el inicio de los años cuarenta.

El resultado de la guerra no solo marca el fracaso de tal proyecto, sino que obliga al pensamiento europeo, exhausto por la búsqueda sin resultado de un origen inencontrable, a salir de sí para reinventarse a través de otras trayectorias. La migración de toda la inteligencia judeo-alemana a los Estados Unidos con el ascenso del nazismo constituye el momento dramático de este éxodo, abriendo una primera brecha hacia el exterior que parece volver a dar aliento a la filoso-

fía europea. Esta no solo la libera del dispositivo regresivo de la crisis, sino que construye la condición para un renacimiento que en algunos casos relanza su protagonismo a escala mundial. A pesar de que para los filósofos de la Escuela de Frankfurt se usa comúnmente la denominación de «teoría crítica», estos mantienen, sobre todo por parte de Adorno y Marcuse, un léxico estrictamente filosófico. Es verdad que, según el proyecto del Instituto, la filosofía debe fundirse con otros lenguajes –desde la sociología y el psicoanálisis a la estética. Pero antes que limitarse a imitar sus métodos, introduce en ellos una dimensión teórica que, impugnando su pretensión de autonomía, los pone en contradicción consigo mismos. Por esto –sin conferir a la expresión ningún acento nacional, también porque se trata sobre todo de intelectuales de matriz judía– es posible definir este primer desplazamiento del pensamiento europeo fuera de sus fronteras con el término de *German Philosophy*.

Si se piensa en la extraordinaria influencia ejercida, sobre todo por Marcuse, pero también por Adorno y Horkheimer, en la cultura política de la época (a pesar de la difícil relación de estos últimos con el movimiento estudiantil), se puede decir que el paso por América tuvo el efecto de devolver un nuevo alcance a la filosofía europea. No debe subestimarse la novedad contenida en este acontecimiento. Quizá por primera vez en la historia moderna la expansión de una filosofía dada fue directamente proporcional a su desterritorialización. No solo la separación de la propia tierra de origen no produjo las consecuencias de depotenciación diagnosticadas por Heidegger y por los filósofos de la crisis, sino que determinó su formidable expansión. Como sostendrán más tarde Deleuze y Guattari, inaugurando su discurso sobre la «geofilosofía», no se trata de un dato contingente, sino de un elemento estructural del lenguaje filosófico: su desviación hacia el exterior no es solo un dato histórico-geográfico, sino un rasgo estructural del discurso filosófico; solo saliendo de sí mismo, tomando distancia de su propia (pretendida) matriz, el pensamiento encuentra la energía necesaria para renovarse en profundidad.

El segundo paso por el «afuera» es el producido, a comienzos de los años setenta, por la llamada *French Theory*. En este caso se trató de un movimiento espontáneo, no determinado, como en el caso de la diáspora alemana, por acontecimientos traumáticos, y por ello carente de cualquier resonancia trágica. Esta afectó a una serie de intelectuales muy conocidos ya en su país y en general en Europa –es precisamente por esto por lo que los invitaron a enseñar en los campus americanos. Sin embargo, también en este caso, aún más que en el precedente, la mezcla que se derivó de ello produjo una difusión de su pensamiento que asumió el carácter de una auténtica hegemonía en toda una serie de disciplinas que van desde la literaria a los estudios de género y postcoloniales. Evidentemente, como se ha sostenido, la que fue percibida al otro lado del Atlántico no es la «verdadera» filosofía de Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault o Baudrillard, sino una amalgama en la que trozos de su pensamiento se fundieron en una nueva mezcla

que asumió el nombre polivalente de «*theory*». Esta respondía a las exigencias de renovación de las *Humanities* operadas en las universidades americanas. Hay que remontar este fenómeno de hibridación al extraordinario relanzamiento de la filosofía francesa en el resto del mundo: lo que sucedía tanto en Nueva York, como en Chicago y en Los Ángeles, se extendía como una mancha de aceite no solo por todos los *States*, sino también por Tokio y Toronto, por Buenos Aires y Sídney. Una vez más un paso por el afuera volvía a crear las condiciones para una inesperada expansión de la reflexión filosófica europea, reactivando un primado que esta temía haber perdido para siempre. Nunca como entonces un puñado de filósofos europeos, convertidos en verdaderas *stars* incluso en el sistema mediático del otro lado del océano, había influido de tal forma en un territorio tan vasto, precisamente, a través de una operación de desterritorialización respecto al propio país de origen.

¿Es posible reconocer –por llegar a la pregunta que se encuentra en el centro de nuestro encuentro– tras la *German Philosophy* y la *French Theory*, un *Italian Thought*? Es la pregunta de la que nace este congreso y que ahora circula con insistencia no solo en Italia. La respuesta no puede sino ser extremadamente prudente. En este caso no se puede hablar de hegemonía ni tampoco de una dislocación material –sino del hecho de que el éxito, en cierto modo clamoroso, de algunos filósofos italianos ha tenido lugar en América antes que en Italia y de ahí, una vez más, se ha extendido a otros países. Se trata de un proceso al estado naciente, y por ahora menos identificable que los que lo han precedido, también por la diversidad, a veces marcada, de las líneas de investigación abiertas por los filósofos italianos más conocidos en el extranjero. Sin embargo, es innegable que desde hace algunos años una «*differenza italiana*», aunque de forma latente, se va delineando, como prueba el número creciente de congresos, libros y ensayos dedicados a ella.

Mientras tanto una primera observación por lo que respecta al nombre –ese *thought* que toma el lugar de la *philosophy* alemana y de la *theory* francesa. En el libro que dediqué a la filosofía italiana, titulado *Pensiero vivente* (2010), di a este término un significado performativo. Performativo, tanto en el sentido de la relación entre teoría y praxis que caracteriza el pensamiento italiano desde sus orígenes –un pensamiento de la praxis y, a la vez, una práctica de pensamiento– como en el de que su identificación –incluida la aquí esbozada– es parte integrante de este. Más que prosiguiendo teorizaciones preliminares, es como si este se constituyese en su mismo hacerse. El pensamiento italiano no se genera, como la Escuela de Frankfurt, por el programa de un Instituto ni por teorías comprensivas que, antes de la época estructuralista, caracterizaron los primeros textos de los autores franceses. Nació en las dinámicas políticas de los primeros años sesenta en Italia –que solo posteriormente y no siempre confluyeron en el flujo más amplio del movimiento estudiantil internacional. De esta manera, la praxis precedió a la teoría, interactuando con ella según una connotación posterior del

«afuera» –no tanto referido a una dislocación geográfica o a la creación de nuevos compartimentos disciplinares, cuanto a la dimensión de lo «político». El «afuera» que moviliza el *Italian Thought* no es ni lo «social» de los alemanes ni el «texto» de los franceses, sino el espacio constitutivamente conflictivo de la praxis política.

Esta es una característica que bien puede definirse de larga duración, vinculada a la historia originaria de los intelectuales italianos desde los albores del mundo moderno. La ausencia de la mediación de un Estado unitario los situó desde el principio al resguardo del poder político local y del eclesiástico, en una condición ambivalente y a menudo enfrentada a él. Fuera de esta particularísima condición no se comprendería el destino político de autores exiliados como Dante y Maquiavelo, quemados como Bruno y Vanini, obligados a la abjuración o a la prisión como Galileo y Campanella, muertos en el lado opuesto de la misma línea como Gramsci y Gentile. Casi como demostración del hecho de que sí, como se ha dicho, el poder genera resistencia, en determinadas condiciones esto vale todavía más para la filosofía. La italiana ha sido seguramente más una filosofía de la resistencia que del poder. No es casualidad el hecho de que Gramsci haya vuelto al centro de los estudios en todo el mundo y que el núcleo germinal del *Italian Thought* sea el *operaismo* italiano de los años sesenta en sus varias almas.

Otro elemento típico del pensamiento italiano está constituido por su tendencia a mezclarse con otros paradigmas. Es otra forma de practicar la exterioridad como forma, y también como contenido, del pensamiento. También en este caso se trata de una característica de largo recorrido. Los autores italianos desde siempre están dispuestos a la reelaboración original de léxicos filosóficos procedentes de otros países. La desterritorialización de los filósofos y de las obras italianas no nace ni de una necesidad, como para los alemanes, ni de una petición de las universidades americanas, como para los franceses, sino de una actitud de hibridación que se puede hacer remontar al Renacimiento. Esto en ambos sentidos –desde Italia al extranjero y del extranjero a Italia– según una costumbre que ha implicado a toda la cultura europea entre los siglos XV y XVI. Algo de esta tendencia permanece todavía. La presencia de lemas alemanes y franceses en los exponentes del *Italian Thought* es tan intensa porque los ha desligado de toda identificación nacional, sin haber cancelado por ello una peculiar relación con la lengua filosófica de Dante y Bruno, de Vico y Leopardi.

Pero lo que caracteriza al pensamiento italiano no es solo el entrelazamiento con la praxis –su alma política– o el contagio con otras tradiciones. Es por un lado el eje categorial predominante, por el otro la modalidad peculiar con la que se asume. En cuanto al primero, basta con una simple comparación con las otras culturas filosóficas para identificarlo. Si el ámbito de intervención elegido por la Escuela de Frankfurt fue el cambio sociocultural, mientras que el de la deconstrucción francesa fue la escritura, el horizonte semántico del pensamiento italiano es la categoría de vida. No pienso solo en la biopolítica –que en Italia ha encontrado esa calidad interpretativa que las pioneras investigaciones de Fou-

cault en los años setenta no han producido en otros lugares. También aquí pienso en una presencia de más larga duración, que se puede remontar a las fuentes –desde Maquiavelo a Leonardo y Bruno. Este es el motivo por el que en Italia no ha sido necesaria una específica filosofía de la vida –como la difundida en Alemania y Francia en las primeras décadas del siglo XX. Se puede decir que todo el pensamiento italiano ha sido un pensamiento de la vida en su tensión con la política y la historia. La nuestra no ha sido una filosofía de la conciencia, como la clásica francesa, ni una elaboración metafísica como la alemana. Pero tampoco ha sido una filosofía de la lógica y del lenguaje, como en los países anglosajones. No ha sido una analítica de la interioridad, de la trascendencia, de las estructuras lógico-lingüísticas, sino un saber de la vida, del cuerpo y del mundo.

Por lo que respecta a la tonalidad del *Italian Thought*, aquí también se la puede extraer de la comparación con la *German Philosophy* y la *French Theory*. La modalidad típica de la Escuela de Frankfurt fue la de la negación. Desde este punto de vista la *Dialéctica negativa* de Adorno no constituye solo la punta de lanza de la *German Philosophy*, sino también su clave de lectura general. Respecto al dispositivo teleológico de la crisis, Adorno no solo elabora una posición radicalmente negativa, sino que también la contrapone a la dialéctica en la que Hegel encerraba la negación, condicionándola a un resultado resolutivo. Adorno, confrontando la negación solo consigo misma, hace de ella no solo la forma, sino también el contenido del concepto, impidiendo cualquier salida positiva. Aunque de forma diferente, Horkheimer llega a las mismas conclusiones: la potencia crítica de lo negativo es lo bastante aguda como para dirigirse contra la misma teoría que lo activa, negando cualquier resultado afirmativo. La abierta en Frankfurt es una lucha del concepto contra sí mismo tan inexorable como para conducirlo a la autocontradicción. Se trata, para Adorno, de una consecuencia no inmediata, sino en cierto sentido teorizada como la única opción posible para la filosofía después de Auschwitz. Lo que no cancela la impresión de un bloqueo teórico más allá del cual, dentro de esa modalidad de pensamiento, no es posible continuar.

Si la categoría modal de la *German Philosophy* es lo negativo, la de la *French Theory* es lo neutro. Como es sabido, lo neutro es una categoría usada por Blanchot y retomada, de forma diferente, por Derrida y por Foucault en un modo que explícitamente remite a un pensamiento del «afuera». Pero neutral –por no estar orientada ni a lo uno ni a lo otro, suspendida entre el sí y el no, y así colocada en el punto de su intersección– es toda la deconstrucción. De ahí su distancia tanto del paradigma de la crisis como del de la crítica. El mismo programa de deconstrucción de la metafísica, como lo elabora Derrida, más que negar su mecanismo excluyente, tiende a suspenderlo aplicándose también a sí misma en un movimiento autodisolutorio. Y esto no porque la *French Theory* –en ninguno de sus pensadores mayores– se adhiera a lo existente, del que toma siempre la más neta de las distancias, sino porque tal distanciamiento, distanciándose también de sí mismo, asume un perfil autoirónico que, en un cierto punto, inhibe cualquier

toma de posición, negativa o afirmativa existentes. Incluso el movimiento de la diferencia, en todas las modalidades con las que usaron el término Derrida, Deleuze y Lyotard, coincide con su aparente contrario –con la repetición, del mismo modo que lo múltiple de Deleuze puede ser leído, por ejemplo por parte de Badiou, totalmente en los términos de una metafísica de lo Uno.

Si el resultado de la *German Philosophy* es la negación y el de la *French Theory* la neutralización, se puede avanzar la hipótesis de que la tonalidad predominante del *Italian Thought* es la afirmación. Naturalmente por «pensamiento afirmativo» se pueden entender cosas demasiado diferentes. El significado al que aludo remite a una filosofía de la inmanencia que naturalmente va bastante más allá de la filosofía italiana, por implicar una línea de pensamiento que pone en relación a Spinoza con Nietzsche, Bergson y Deleuze. Sin subestimar sus diferencias, demasiado marcadas, se puede decir que, en conjunto, el esfuerzo predominante de los filósofos italianos ha sido el de pensar no de forma reactiva, sino activa, productiva, afirmativa. Incluso la biopolítica italiana ha sido elaborada en una forma que no excluye una tonalidad afirmativa. Es cierto que se pueden discutir el sentido y los resultados de esta afirmación, pero permanece fija la dirección de conjunto que esta indica. ¿Cuál? ¿Qué afirma, en su conjunto, la filosofía italiana? La tesis que me gustaría avanzar es que afirma la crítica de la teología política. Dicha crítica está en los entresijos del pensamiento italiano clásico –a través de una tradición laica que liga las ideas de Maquiavelo, Bruno, Genovesi y Leopardi. También la biopolítica es hoy pensada en Italia como reverso de la teología política.

Naturalmente esto presupone un interés extendido por esta categoría. Es un dato de hecho que gran parte de los exponentes del *Italian Thought* –desde Tronti a Cacciari y a Agamben– aunque con perspectivas diversas, han reflexionado sobre la relación entre teología y política. A ella remiten las teorías de la secularización elaboradas en los años ochenta y noventa por Marramao y Vattimo. Como, por otra parte, la oposición de la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx a la de Hobbes-Kant-Hegel, ya trazada por Negri en los años setenta. Es, para volver a lo que decía, el esfuerzo de sustraer lo político tanto a la semántica alemana de la negación como a la, francesa, de la neutralización. Obviamente para comprender bien el sentido de lo que sostengo, habría que indicar qué se entiende por teología política. Como es sabido, de ella se han dado, en el debate del siglo XX, definiciones diversas y también opuestas –desde la legitimación religiosa del poder al uso político de la teología; desde la procedencia de las categorías políticas de las teológicas a la derivación, inversa, de lo religioso de lo político. Personalmente, en *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (2013), he llevado la teología política a algo más que a un simple concepto, es decir, a un dispositivo de larguísima duración cuyos efectos perduran todavía hoy. Retomando a Heidegger y a Foucault, he identificado en la teología política una especie de máquina que funciona separando nuestra vida de sí misma, tanto en el sentido

de la negación como en el de la trascendencia. Esta, surgida en el cruce entre la teología cristiana y el derecho romano, se presenta en el curso del tiempo con formas diferentes, pero todas reducibles a un dispositivo de inclusión excluyente. Como indica el mismo lema «teología política» –se trata de la unificación en una misma categoría de dos elementos contrastantes, comprometidos en su recíproca exclusión o sometimiento. Si prestamos atención, todos los universales de Occidente –incluida la idea de Occidente, expresiva de una parte que se quiere todo– reproducen obsesivamente esta estructura antinómica. El hecho de que nunca deje de funcionar significa que no se trata ni de un acontecimiento ni de una ideología, sino del modo mismo en el que se piensa el orden del mundo occidental. Teología política se ha de entender como la forma recurrente a través de la cual un Dos tiende a hacerse Uno excluyendo, o marginando, su otra parte.

La larga lucha de la Iglesia, primero con el Imperio y después con los estados nacionales, constituye solo su expresión más patente, pero no la única. ¿Qué es, por lo demás, la globalización si no la unificación del mundo a través de líneas de separación en zonas incomparables por recursos y potencia militar? Al mismo mecanismo excluyente se puede atribuir la actual relación entre política y economía, a su vez dirigida de forma solo aparentemente objetiva por la técnica. Cada una de estas tiende a capturar a la otra dentro de sus propios dispositivos, depotenciándola. Pero lo que cuenta, en el plano estructural, es su conexión polémica, originada por su común matriz teológica. Giorgio Agamben ha sostenido que de la teología cristiana surgieron dos paradigmas distintos y complementarios en cuya confluencia se produce el gobierno de nuestras sociedades, esto es: la teología política del poder soberano y la teología económica del gobierno administrativo. Pero el predominio que el segundo parece haber alcanzado sobre el primero no debe engañar. Antes que marcar el final de la teología política, esta la lleva a su culmen, alimentando cada vez más la máquina de la inclusión excluyente.

Si esto es así, si la actual teología económica no es sino un pliegue de la teología política, a su vez interna al horizonte metafísico, yo creo que la tarea del pensamiento es la de buscar asomarse a su borde exterior –sabiendo que esto es todo menos fácil, desde el momento en el que nuestro lenguaje conceptual coincide en gran medida y desde hace demasiado tiempo con el teológico-político para poder liberarse tan rápidamente de él. Las mismas categorías de «secularización» y «profanación», que sin embargo parecen contrastarlo, nacen dentro de él, en su revés. Incluso el concepto de ateísmo, que parece expandirse a ojos vista por el mundo occidental, solo es enunciable a partir de la idea de Dios de la que sin embargo reniega. Dicho esto, el intento de salida de la teología política permanece en el corazón de la filosofía contemporánea. Yo creo que el pensamiento italiano ha tenido, y puede tener, un papel de relevancia en esta investigación, desde el momento en que, como se ha visto, es precisamente un pensamiento del afuera, desde siempre orientado al exterior, antitético con la interioridad, con la trascendencia, con la separación. Naturalmente cada autor puede interpretar

tal distanciamiento de forma diferente, pero se puede decir que las principales categorías italianas van en esta dirección.

En particular, me detendré brevemente sobre tres de estas categorías en su tensión con lo que las define por contraste –es decir, la categoría de «común» opuesta a la de «inmune», la categoría de «potencia» opuesta a la de «poder» y la categoría de «conflicto» opuesta a la de «neutralización». Comencemos con la primera. Ya en los años ochenta se abrió en Italia una investigación teórica sobre un paradigma de comunidad radicalmente deconstructivo de las modalidades metafísicas con las que dicho concepto había sido trabajado con anterioridad –antes por la sociología alemana de la *Gemeinschaft*, después por las diversas éticas de la comunicación y finalmente por el neocomunitarismo americano. Es verdad que esta perspectiva fue anticipada en Francia por pensadores como Blanchot y Nancy. Pero lo que distingue al pensamiento italiano sobre la comunidad, confiriéndole una tonalidad política, y más concretamente biopolítica, ausente en la deconstrucción francesa, es el contraste con la noción de inmunidad, derivada de ella en forma negativa del término latino *munus*, que tiene el significado de ley del don recíproco. Si *communitas* es lo que liga a sus miembros en una obligación donadora de uno frente a otro, la *immunitas* es el dispositivo que exonera de esta carga. Esto vale en el plano jurídico, según el cual está dotado de inmunidad quien no está sujeto a la justicia común pero también en la acepción médica o biológica, en base a la cual es inmune el organismo capaz de resistir una infección que viene desde el exterior.

Superponiendo las dos semánticas –jurídica y biológica– se entra naturalmente en el campo de la biopolítica en el que la noción, puramente deconstructiva, de comunidad «inoperante» o «inconfesable» no puede ingresar. En el momento en el que un dispositivo inmunitario cada vez más invasivo se convierte en el síndrome de nuestro tiempo, la idea, y la práctica, de comunidad se convierte en la forma política de resistencia a aquel. El problema se ha de afrontar a dos niveles: el de la desactivación de los aparatos de inmunización y el de la activación de nuevos espacios comunes. Desde este punto de vista la reflexión, abierta en Italia antes que en ningún otro sitio, sobre los bienes comunes y sobre lo común como bien de todos, ha desplazado en un sentido aún más político la cuestión de la comunidad. Con la globalización la tendencia moderna de reducción de lo común, por un lado, a lo público y, por el otro, a lo privado parece alcanzar su culmen. Esto asume aún más relevancia cuando, en el actual régimen biopolítico, cualquier bien, material o inmaterial, ha de remitir al cuerpo humano, incluyendo en este los recursos naturales del lenguaje y de la inteligencia. Ahora, la cuestión de la biopolítica afirmativa ha de plantearse precisamente sobre este terreno. Esta debe romper la tenaza entre lo público y lo privado que corre el riesgo de estrangular lo común. Y, de hecho, en la práctica del pensamiento italiano la lucha contra la privatización del agua, de la tierra y del aire se entrecruza con la teoría de un intelecto común, a través del recorrido que desde Averroes llega has-



ta el *general intellect* de Marx. La crítica de la categoría jurídica de persona, central en el dispositivo teológico-político, a favor de un pensamiento de lo impersonal conecta con la misma opción.

La segunda categoría que, a través de itinerarios diversos, unifica el pensamiento italiano es la de «potencia». Esta ha de ser pensada con independencia, si no en contraste, por un lado, con la de «acto» y, por el otro, con la de «poder». Se refiera al pensamiento o a una forma de subjetividad múltiple, en cualquier caso, es interna a la biopolítica afirmativa a la que ya hemos hecho más de una mención. Como ya sucedía con lo común frente a lo inmune y lo propio, también la categoría de potencia adquiere sentido a partir de sus polos de contraste. Es conocida la antítesis que, en la tradición aristotélica, vincula dialécticamente la potencia al acto: en potencia está lo que aún no está en acto –aunque es precisamente la necesidad del paso de la potencia al acto lo que es contestado por el pensamiento italiano a favor de una potencia inactuada, no destinada por necesidad a la activación y no resuelta en ella.

Pero la categoría de potencia tiene dos antónimos que son, por un lado, la necesidad y, por el otro, el poder. En cuanto posibilidad, la potencia se sitúa en el polo opuesto al de la necesidad. Lo posible es lo que puede ser de otra manera. Que puede también no ser. Y que, por tanto, no es necesario, como en cambio se tiende a menudo a creer según una amarga filosofía de la necesidad. Piénsese en cómo hoy, en las actuales políticas de gobierno, se nos escuda de vínculos inquebrantables y, por tanto, indiscutibles, como ya lo captó Benjamin hablando de «capitalismo como religión». Por tanto, la categoría de «posible» –entendida en su vertiente creativa, inventiva, innovadora– es, precisamente, lo que se opone a esta teología económica, impugnando sus presupuestos metafísicos. Desde este mismo lado, encontramos la otra polaridad contraria a la potencia, es decir, una noción cerrada y excluyente de poder. Potencia –tanto del pensamiento como de una multitud– es lo que fuerza desde el interno el poder de lo existente. Si se piensa en relación con la expansión de la vida, se trata también aquí de biopolítica afirmativa. La misma contraposición entre poder constituyente y poder constituido, teorizada precisamente por el pensamiento italiano y en particular por Negri, depende de la semántica de la potencia, como capacidad creativa de instituir algo que nunca puede condensarse de forma definitiva sin perder su energía vital. Antes aún que al debate contemporáneo, esta potencia energética remite al clásico del que nace el pensamiento político italiano. Aludo naturalmente a Maquiavelo. Cuando se dice que él no es, como Hobbes, un pensador del «Estado», se debe entender que piensa lo político en su devenir –por tanto, como lo que no es nunca solo «estado», que no «está» si a la vez no deviene.

Llegamos así a la última, y más política, figura del *Italian Thought*, es decir, al paradigma del conflicto. Para que la potencia pueda, si no socavar, al menos enfrentarse, al poder, debe presuponer la posibilidad del conflicto con quien lo detenta cada vez. Como es sabido, es precisamente esta la novedad disruptiva

que Maquiavelo sitúa en el origen del pensamiento político, pero también del pensamiento italiano. El carácter específico de su biopolítica constitutiva, que tiende a la creación de un poder constituyente, es precisamente la idea revolucionaria de que el orden no excluye por sí mismo, sino que incluye, el conflicto. Que sin conflicto –en el significado político, y no bélico, del término– el orden está destinado a agotarse y después a extinguirse. Que el verdadero enemigo de la potencia no es el conflicto, sino la neutralización. Sin querer alinear concepciones demasiado lejanas para ser parangonables, es un hecho que el obrerismo italiano de los años sesenta retoma esta tesis, traduciéndola a la praxis política. Que el punto de vista obrero sea diferente al del capital –del mismo modo que, en el pensamiento femenino, la mirada de la mujer es diferente a la del hombre– sitúa la semántica del conflicto en el momento genético del *Italian Thought*. También por este lado la referencia se encamina a la crítica de la teología política –a la que he llevado el sentido de conjunto del pensamiento italiano. Si la máquina teológico-política no hace sino reducir el Dos al Uno a través de la exclusión de una de las partes, la filosofía italiana reivindica la necesidad del Dos en el horizonte de la política. También por esto, sobre todo por esto, pasa la diferencia italiana.

## NOTAS

- \*. Versión española de Héctor Vizcaíno Rebertos gracias a una beca de carácter pre-doctoral del Subprograma «Atracció del talent» de la Universitat de València y en el marco del proyecto del investigación «Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

El presente artículo corresponde a la intervención presentada en el congreso internacional: *L'Italian Theory existe-t-elle? / Does Italian Theory exist?*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense / Université Paris-Sorbonne, 24-25 de enero de 2014. Será publicado en traducción francesa en S. Contarini y D. Luglio (eds.), *L'Italian Theory existe-t-elle?*, París, Mimesis, 2015. En italiano fue publicada originalmente en D. Gentili y E. Stimilli, *Differenze Italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Pavona (Rm), Derive Approdi, 2015, pp. 9-20.

.....  
**ROBERTO ESPOSITO** enseña Filosofía Teórica en la Scuola Normale Superiore di Pisa. Entre sus publicaciones más importantes cabe destacar *Categorie dell'impolitico* (1988), *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002), *Bíos. Biopolitica e filosofia* (2004), *Terza persona. Politca della vita e filosofia dell'impersonale* (2007), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italia* (2010), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (2013) y *Le persone e le cose* (2014), todas ellas traducidas a diferentes lenguas.