

Apartar la mirada del origen: la crítica a la fenomenología política de Hannah Arendt desde el pensamiento impolítico de Roberto Esposito

Looking Away from the Origin: the Criticism of Hannah Arendt's Political Phenomenology from Roberto Esposito's Impolitical Thought

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO*

Universidad de Granada

RESUMEN. Este artículo estudia el lugar que la fenomenología tiene en el pensamiento de lo impolítico de Esposito. Para ello, en primer lugar, expone la tarea del deconstruccionismo en el marco general del pensamiento de Esposito acerca de la comunidad. En segundo lugar, expone la relevancia y el sentido que las categorías de sujeto y sustancia tienen para la tradición metafísica de la filosofía política. Y, a partir de aquí, el artículo se adentra en la lectura que Esposito hace de la fenomenología de Arendt en torno al problema del origen. El objetivo de este artículo es mostrar cómo lo impolítico se constituye como un pensamiento de la comunidad que lleva en sí la negación de lo político como el esfuerzo de un sujeto metafísico para hacer visible el origen como fenómeno.

Palabras clave: Esposito; impolítica; origen; deconstrucción; fenómeno.

ABSTRACT. This article examines the place of phenomenology within Esposito's thought on the impolitical. In order to do this, this piece firstly expounds the task of Deconstructionism within the framework of Esposito's general thoughts about the community. Secondly, it shows the meaning and the relevance that the categories of subject and substance have for the metaphysical tradition of political philosophy. Finally, the article delves into the author's reading of Arendt's phenomenology when it comes to the concept of origin. The main purpose of this article is to show the ways in which the impolitical becomes a thought of the community which bears within itself the denial of the political as the effort of a metaphysical subject to make the origin visible as a phenomenon.

Key words: Esposito; Impolitical; Origin; Deconstruction; Phenomena.

* agupalomar@yahoo.es. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4333-7418>. Una primera versión de este trabajo se presentó en el Congreso "La reflexión política en la actualidad: encuentro con Roberto Esposito" celebrado del 16 al 19 de Septiembre de 2013 en la Universidad de Granada.

En una entrevista realizada en agosto de 2005, sostiene Esposito que hasta 1998, año de la publicación de *Communitas*, su trayectoria filosófica tanto en su intención como en el tono de su discurso, aun con características específicas, podía asociarse al movimiento del deconstruccionismo (cf. Esposito, 2006a: 51-52). Así, en esta primera etapa de su pensamiento, Esposito habría llevado a cabo un trabajo de deconstrucción de la filosofía y de la teología en el modo en el que ellas aparecían en el lenguaje político de la modernidad. Y el texto principal donde se operaría este trabajo de deconstrucción sería *Categorías de lo impolítico* cuya primera edición es de 1988.

Más recientemente, en el Prefacio de 2011 a *Diez pensamientos acerca de la política*, nos ha indicado que la *Destruktion* de la metafísica heideggeriana puede tomarse como el modelo más cercano para comprender lo que estaba en juego en la obra de 1988 (cf. Esposito, 2012: 20). Pero Esposito pondría en el centro de su reflexión aquello que, siendo incluso decisivo para el propio pensamiento de Heidegger, quiso ser dejado y ocultado en su margen: lo político mismo. Y también, a diferencia de Heidegger pero sobre todo del deconstruccionismo francés, en esta etapa estaría ya incoada una nueva dirección más “constructivista” centrada en torno al tema de la comunidad que señalaría la tarea de exponer la lógica de la constitución de lo político mismo¹. Ahora bien, a la luz del trabajo de deconstrucción de la primera etapa, vinculada a lo que Esposito ha denominado una “analítica de la sustracción” (Esposito, 2012: 11), en esta segunda etapa, la exposición de la consti-

tución de la comunidad ya no podría sino afrontarse desde una lógica que dejara en franquía la nada constitutiva de lo que se tomó políticamente como lo sustantivo de la comunidad. El pensamiento de la comunidad, en el marco del deconstruccionismo, se abre a partir de aquí a una lógica de la relación que impide pensar el *ser* de la comunidad al modo como fue pensado por la tradición metafísica: bien como sujeto, bien como sustancia, o bien, al modo de Hegel, como sustancia con-vertida en sujeto y viceversa. Bajo el signo del pensamiento impolítico, más que pensar la comunidad a partir del ser se piensa el ser en tanto que relación a partir de la comunidad. En este sentido, en Saidel (2013: 442) se afirma lo siguiente: “la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”.

Pues bien, aunque en la metafísica se piensa la relación que funda políticamente la comunidad como una identidad que permanece sustancialmente en el tiempo definiendo de suyo una pertenencia originaria, tras el paso por el momento de la *Destruktion*, el ser de lo común ya no puede definirse como la propiedad desde la que se funda la identidad de una pluralidad, sino como su irreductible relación a la nada. La tesis que subyace a esta concepción de la comunidad queda cabalmente recogida en Esposito (2017: 60): “lo que llamamos ‘ontología’ ha estado fuertemente vinculado con el nihilismo, en la medida en que la semántica del ‘ser’ [*ente*, en italiano], se halla inextricablemente conectada con la de la ‘nada’ [*niente*, en italiano]”.

Para Esposito, la ley que hace surgir la comunidad no ha de entenderse, por tanto,

a partir de la semántica de la propiedad, sino a partir de la que otorga su significado en el don pero también en la exigencia u obligación. Efectivamente, la comunidad siempre da a quien en ella está un don, pero quien lo recibe adquiere también con respecto a la comunidad ya siempre una carencia, una falta o una deuda (cf. Esposito, 2003: 29-34; Esposito, 2009: 25-27). Esta relación originaria no remite, de este modo, en la constitución de lo común, a un sujeto o sustancia ni a algo propio, sino a la nada como al lugar de nuestro origen comunitario, pues tanto en el don que otorga la comunidad como en la carencia que reclama rompe el proceso constituyente que identifica el ser de la comunidad con algo sustantivo o propio.

Pero, esta relación originaria puede ser, a su vez, neutralizada, controlada y, en última instancia, negada dentro de la propia comunidad por los procesos de inmunización, de tal modo que quienes están ex-puestos al don y al deber de la comunidad pueden re-trotraerse al interior de la comunidad rompiendo en esta clausura aquella relación. El miedo y la inseguridad, por ejemplo, son elementos inmunitarios que actúan dentro del juego de la democracia negando la exigencia de exterioridad del don y del deber que funda la comunidad. “Si la comunidad es nuestro ‘afuera’, el fuera-de-nosotros, –dice Esposito– la inmunización es aquello que nos retrotrae al interior de nosotros mismos, rompiendo todo contacto con el exterior” (Esposito, 2009: 85).

Sin embargo, la relación irreductible entre comunidad e inmunidad es más compleja que la afirmación que las pone en relación como siendo una la negación

de otra². Efectivamente, en la descripción de esta relación, Esposito expone cómo la inmunidad al negar el don y la deuda puede limitar la exigencia de la comunidad preservando la vida y evitando exponerla a la negatividad de la pertenencia originaria de la comunidad. Pero, también, a su vez, los propios procesos de inmunización, si se cierran completamente a la exigencia de exterioridad de la comunidad, pueden acabar negando la vida misma. Para Esposito, los fundamentalismos políticos, los integristos religiosos y el cierre de Occidente sobre sí mismo en su cultura del consumismo y del bienestar son claros ejemplos del carácter inmunitario que termina negando y destruyendo la vida³. “Lo que ha explotado, al mismo tiempo que las Torres Gemelas, –afirma gráficamente Esposito– ha sido el doble sistema inmunitario que hasta ahora había tenido el mundo” (Esposito, 2009: 117).

Pues bien, en el trasfondo de esta relación irreductible entre comunidad e inmunidad, en la que ya sobrevuela la cuestión de la biopolítica, en este trabajo se analiza el lugar que la fenomenología de lo político de Arendt tiene en la lógica de la deconstrucción de Esposito. Tomar la fenomenología política como objeto del deconstruccionismo es importante, no sólo porque, en este sentido, Esposito sigue el camino que ya emprendiera Derrida desde el impulso tomado por la *Destruktion* heideggeriana respecto a la fenomenología husserliana, ni sólo porque, como se ha indicado, Esposito tuviera que utilizar, a pesar de las diferencias de su propuesta con la fenomenología trascendental, conceptos próximos a los fundamentales de la propia fenomenología como el de constitución o

el de la esfera de propiedad, sino porque, sobre todo, la fenomenología planteó la cuestión ineludible del origen como un fenómeno a través del cual todo deconstruccionismo ha de pasar⁴. El pensamiento de lo impolítico, como un pensamiento que se sustrae de lo político sin dejar de ser, por otro lado, a su modo, político, ha de enfrentarse a la cuestión del origen como un momento en el cual se hace emerger lo político mismo. Este cruce, necesario pero al tiempo problemático, en el que se cuestiona si la aparición de lo político está ligada o no en su origen a la mirada de un sujeto que lo hace emerger como fenómeno, es el que este trabajo quiere atravesar. Pero, si esto es así, entonces la deconstrucción de la fenomenología pasa por mostrar de qué modo lo político, entendido en su origen como un fenómeno, tiene su verdad en lo *no*-político, del mismo modo que el ser tiene su verdad en la nada. La fenomenología de Arendt nos ayudará a comprender qué se entiende en el pensamiento de Esposito por lo político y, siempre relación a él y como su verdad qué se entiende, por lo impolítico.

1. *Tras-metafísica, representación e impolítica*

Podría pensarse que lo impolítico es cuestión de mirar de manera diferente a lo político. Si, como sostiene Esposito, el carácter metafísico de la filosofía política se cifra en una manera de mirar frontalmente las categorías políticas, el proyecto de deconstrucción de la impolítica puede comprenderse como el de mirar de soslayo a estas categorías. La impolítica, de este

modo, declinaría las formas en las que se dice lo político cuando la mirada se desvía, ligeramente, del centro de lo político a sus márgenes. Para llevar a cabo tal tarea, el investigador tendría que aprender a mirar *in oblicuo* los fenómenos en el margen en el que la tradición metafísica de la filosofía política los dejó.

Según nos indica el autor en el Prefacio a la segunda edición de *Categorías de lo impolítico*, esta tradición, que vendría marcada por un arco que desde los orígenes se extendería hasta la *Begriffsgeschichte* alemana, intentó llevar a cabo “un abordaje frontal y directo, de las categorías políticas” (Esposito, 2006b: 7). La propuesta teórica de Esposito vendría dada por esa mirada que, retirándose de lo afrontado, se aproxima a lo que queda en los márgenes, los confines o los límites de los conceptos políticos. Pero, leído con atención, los términos en los que se expresa Esposito salen fuera del juego de lenguaje de las miradas y la visión: la perspectiva impolítica quiere cruzar oblicuamente las categorías políticas, interrogándolas transversalmente, esto es, esquivando su afrontamiento directo al modo como las pensó la tradición metafísica para “remontarse a la zona trasera de su impensado”⁵, o bien para “sorprenderlas por la espalda” (Esposito, 2009: 11). Según las imágenes de estas metáforas, la tarea de la deconstrucción es la de pasar a la vuelta o al otro lado de lo que las categorías políticas son. La tarea de la deconstrucción del léxico político, no está sólo en poner en el centro de la reflexión las connotaciones marginales de los términos políticos, sino en pasar a través del grueso de su significado para llegar a lo no dicho de

ellos en las categorías metafísicas. Por esto, más que de un pensamiento *post*-metafísico o *trans*-metafísico, podemos hablar, cabalmente, en Esposito, de un pensamiento *tras*-metafísico: lo impolítico no es lo que viene después, ni lo que hay más allá de, sino lo que hay tras o a la vuelta de lo pensado por la tradición metafísica de la filosofía política.

Por esta razón, cuando Esposito nombra lo impolítico, lo hace como aquello que no ha sido visto a la luz de la metafísica por la filosofía política, permaneciendo, por ello, en la oscuridad. “Todo concepto político –dice Esposito– posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz” (Esposito, 2009: 11). Lo impolítico, en su diferencia con lo político y sin embargo necesariamente ligado a él, se proyecta, en otra imagen, como “un cono de sombra”⁶. “Puede decirse –afirma también– que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que recortaba los conceptos políticos y que no coincide con el significado manifiesto de estos” (Esposito, 2009: 11). En definitiva, la perspectiva de lo impolítico se orienta hacia la búsqueda de la sombra que cobija y resguarda a los conceptos políticos de la luz en la que se vuelven diáfanos⁷.

Ahora bien, penetrar en lo que no ha podido ser llevado a claridad en el concepto o lo que no puede ser reducido a la visibilidad de la idea es llevar la reflexión hacia otro lugar en el que tradicionalmente se pensó lo político. El movimiento de lo impolítico va hasta aquel confin invisible que rodea o merodea la política misma. La

relación entre lo político y lo impolítico puede tomarse, según esto, al modo como Heidegger pensó la relación de la diferencia del ser y de la nada: como un lugar de reunión y no como una línea. En Heidegger (1976: 386), se afirma: *Der Ort versammelt*. Efectivamente, el lugar es lo que reúne. Así, partiendo de Heidegger, podemos decir que lo otro de lo político no se piensa como algo que está más allá –*μετά*– de la política sino como algo alrededor de lo cual –*περί*– está la propia política⁸. No se trata, por tanto, del ejercicio dialéctico para hacer visible lo que está entre las sombras, al modo platónico, ni se trata del trabajo del concepto para superar lo negativo de la experiencia histórica, al modo hegeliano, ni se trata de poner en práctica reducciones fenomenológicas para determinar los principios de todos los conocimientos de las ciencias remontándonos a cuanto en ellos se nos torna inmediatamente visible en la intuición, al modo husserliano, sino del esfuerzo de ir a lo invisible como aquello que cerca o circunda lo visible mismo, al modo heideggeriano. Se sitúa, por ello, en la diferencia con respecto a las categorías políticas y, sin embargo, como hemos resaltado, en relación a ellas. Tanto Platón, como Hegel, como Husserl, pertenecientes a la tradición metafísica, habían entendido que el ejercicio de la reflexión estaba en este trabajo de elevar la experiencia inmediata a la idea donde se torna visible y clara al pensamiento. Esposito mantiene que el esfuerzo del pensamiento por acercarse a esa complejidad, amplitud y ambivalencia, que quedó en las espaldas de la tradición metafísica y que no puede en manera alguna reducirse sin perderse, abre *otro* sig-

nificado para las categorías políticas, un significado en el que al menos puede soportarse el vacío de sentido en el que estas han caído. Se trata del vacío que, en la metáfora que Esposito cita de Weil, se encuentra al abrir los términos y expresiones de nuestro léxico político (cf. Esposito, 2012:12).

Sin embargo, la tarea de pensar la política impolíticamente y operar dicha apertura semántica es difícil, como apuntábamos más arriba, porque la filosofía política tiene su fundamento en conceptos metafísicos como los de sujeto o sustancia, de los cuales parece que no podemos zafarnos en nuestro lenguaje político. ¿Podemos pensar los conceptos prácticos sin referencia a una sustancia o a un sujeto? ¿Puede pensarse la política misma sin presuponer un sujeto político? ¿Acaso puede pensarse más allá de los términos en los que lo hace el individualismo o el comunitarismo?⁹ ¿No se ha pensado el concepto de soberanía desde el concepto sustancial de un sujeto político?¹⁰ Pero, también más allá de estas cuestiones, ¿puede orientarse el pensamiento en torno a la política si no se presupone un sujeto que haga posible el ejercicio de la dialéctica que nos lleva de las sombras a la luz, o bien que lleve sobre sí, como espíritu, el trabajo de elevar a concepto lo negativo de la experiencia, o bien, que ponga en práctica la reducción para elucidar los fundamentos de la ciencia? ¿Por qué el sujeto como sujeto metafísico es tan indispensable para pensar la política?

Pues bien, en un aspecto, la categoría de sujeto se torna central para pensar la política en tanto que el sujeto es aquello que hace posible y sustenta la re-presen-

tación. En la tradición metafísica, el sujeto es comprendido como sujeto de re-presentación, en el sentido subjetivo y objetivo del término, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. La re-presentación es el modo de traer a presencia del sujeto, lo otro de él apropiándose de ello. Por esta razón, la re-representación es la mediación que hace del sujeto, en definitiva, una sustancia a partir de lo propio, pues en el hecho de traer a sí lo que el sujeto no es y de tomar-*se* como *la* referencia para la re-presentación relega fuera del lugar de lo político lo que no puede ser traído a su presencia. Y, de este modo, esto, que no es representable, queda fuera del sentido de la referencia del sujeto.

Para el pensamiento metafísico de Hegel, dicho de forma general, esto es verdad en tanto que en la idea, la lógica asume, integra y reconcilia todo lo otro de sí en el saber absoluto. Pero también lo es para el pensamiento post-hegeliano en el que siempre queda como infinita la tarea de traer de nuevo al sujeto lo que el sujeto no es. Esta infinitud de la tarea bien puede estar ejemplificada en el ejercicio de la reducción fenomenológica como una reducción trascendental. Efectivamente, en la reducción muestra la fenomenología que nunca puede completarse la tarea de llevar la re-presentación de lo otro de sí a la conciencia de un sujeto y que ha permanecer, por tanto, abierta una irreductible oposición entre el sujeto y aquello a lo que este intencionalmente apunta. Es en esta oposición donde más claramente se muestra la raíz finita de nuestro pensamiento, la cual hace imposible suspender la mediación de la re-presentación como un traer a presencia de sí lo otro de sí.

En conclusión, lo impolítico sale del terreno, no ya del absoluto e infinito, sino del finito y relativo, poniendo su atención, tras atravesar las categorías metafísica, en eso *otro* de sí o “alteridad irreductible” (Esposito, 2006b: 8). Lo impolítico se presenta así al pensamiento como lo irreductible, como aquello que, marcado por lo finito, no puede ser traído a presencia, esto es, presentado y, por tanto, *re*-presentado al sujeto como sujeto político. Lo impolítico viene a coincidir, por ello, con lo no-representable. “Lo impolítico –sentencia Esposito– no es otra cosa que la enunciación de esta irre-presentabilidad” (Esposito, 2006b: 23). Más que en lo traído a presencia, se detiene en lo que se retira de ella, en lo que no entra en su juego y en lo que no puede ser convertido en lo representable y disponible para el sujeto. Lo impolítico viene marcado por ser una negación de la política que no puede transmutarse en una afirmación de la misma. Por esto, viene ligado al nihilismo como el pensamiento que expone la nada de la política, que no la niega dentro de sí como su inmediata relación. Es una nada que no puede medirse, medirse y resolverse como algo que es. Esto último sería la perspectiva de la relación entre la nada y el ser que apunta especulativamente a lo absoluto metafísico. Esposito dirá, por ello, que esta nada, que va de suyo con lo político desde su negatividad, está “más orientada en dirección a la finitud” (Esposito, 2012:16).

Sin embargo, queda pendiente una cuestión que nos lleva al umbral mismo donde lo impolítico toca, merodea, se acerca, acecha a lo político: cómo ha de pensarse lo impolítico mismo. Tomemos

como referencia el siguiente texto de Esposito: “Lo impolítico ocupa –o, expresémoslo mejor, atraviesa– el espacio, sin extensión, *constituido* por ese ‘no’” (Esposito, 2012: 16. La cursiva es mía). A partir de textos como este, surgen cuestiones como las siguientes: ¿Cómo hemos de entender aquí el término “constitución”? ¿Cómo tenemos acceso a esa constitución que no puede decirse positivamente? ¿Puede articularse un discurso categorial para decir, aun negativamente, este espacio sin delimitación que es lo impolítico o, más bien, como parece indicarse en Esposito (2012: 17), lo impolítico queda fuera de cualquier categoría *so pena* de ser engullido por la lógica de lo político? ¿Es el nihilismo, en el sentido señalado, el abandono de cualquier horizonte categorial incluso para pensar lo impolítico? ¿Implica esto que ha de abandonarse la posibilidad de poder llegar a los confines para *ver* cómo se constituye lo político mismo? Estas cuestiones señalan, en su fondo, al problema del origen de lo político. Nosotros ahora vamos a adentrarnos en ellas a través de la contralectura que Esposito hace de Arendt apoyándose en Weil. Digamos, de entrada, en principio, que el problema del origen en Arendt es presentado desde la perspectiva de la fenomenología.

2. Fenomenología, comunidad y espacio político

En el trabajo titulado *¿Polis o comunidades?*, al plantear la cuestión de si Arendt es sólo una pensadora de la intersubjetividad o bien una pensadora de la comunidad, Esposito ubica el pensamiento de

Arendt dentro de la tradición fenomenológica. Y no sólo, en principio, porque el tema del paso de la intersubjetividad a la comunidad es ya un tema propio de la fenomenología, ni porque Arendt lleva el planteamiento de esta cuestión al contexto mismo de la *pólis* como el espacio donde los fenómenos políticos se muestran, sino porque para ella el problema mismo de la relación y oposición de lo privado/público, anterior lógicamente a la cuestión de la relación entre subjetividad/intersubjetividad e individuo/comunidad, se circunscribe al terreno mismo de la fenomenología. Así escribe:

Arendt no se limita a admitir esta definición habitual, sino que la somete a una acepción particular, *por decirlo así*, fenomenológica, que pone de relieve el lado `visible': común –o público– no es tanto lo que pertenece a todos (o a muchos) sino lo que está expuesto a su mirada. Lo visible, lo percibido, lo reconocido (Esposito, 2000: 118. La cursiva es mía).

Aunque Arendt no aparece expresamente vinculada al movimiento fenomenológico, sabido es que ella, ocasionalmente, se calificó de fenomenóloga y que, como se dice en Moran (2011: 271), la suya puede ser entendida como una fenomenología del espacio público (*der öffentliche Raum*), donde “todo lo que se manifiesta a los humanos pertenece al mundo de las apariencias, a la `fenomenalidad'”. Concretando más esta tesis de Moran, hay quienes sostienen que la fenomenología de Arendt tiene su centro en la pluralidad y en la interacción entre los hombres y que,

de este modo, supera el solipsismo de la tradición filosófica moderna (cf. Betz, 2002: 43). Y hay quienes han insistido en que el valor de la fenomenología de Arendt está en que muestra el carácter irreductible de la intersubjetividad de esa pluralidad (cf. Parekh, 1981: 84-90). Y, por último, hay quienes incluso ven en la evocación de Arendt a la fenomenología y la *epokhé* fenomenológica el camino que ella tomó para liberarse no ya del psicologismo, del sociologismo o del historicismo como Husserl, sino de la filosofía misma (cf. Abensour, 2007: 99). Según estas perspectivas, Arendt volvería a una suerte de fenomenología sin sujeto trascendental para acercarse a la política poniendo entre paréntesis la propia filosofía política¹¹. En este sentido, pareciera que la lectura impolítica de lo político vendría a coincidir, esencialmente, en este punto con la fenomenología política de Arendt.

Efectivamente, en el texto anteriormente citado, Esposito expone que la hermenéutica fenomenológica de Arendt se cifra en la potencia que la visibilidad da para constituir el espacio público. En esta forma específica de entender la fenomenología de lo político, se cumple, a su modo, un principio de correlación: lo público tiene a su término lo visible y lo visible tiene a su término lo público. Es en la acción y en el discurso, en los cuales ya está implicada fenomenológicamente la perspectiva del otro –no puede darse la acción ni el discurso en lo privado de la vida–, donde nos situamos en el espacio público intersubjetivo de aparición. Y esto es, lo que en tanto que siempre ya compartido y presupuesto, lo común. A diferencia de Husserl, donde lo intersubjetivo

se gana a través de lo propio –el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental se alcanza desde el ego trascendental, la figura del otro se constituye a partir de la esfera de propiedad–, en Arendt, siguiendo aquí la crítica de Heidegger al presupuesto solipsista de la fenomenología de la intersubjetividad, lo intersubjetivo, por estar ligado a la acción y al lenguaje, no se gana desde la esfera de propiedad, sino que es ya la esfera de lo común, desde la cual se constituye en el inter-cambio de apareceres el dominio de lo público. “La acción –dice Arendt– no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye” (Arendt, 1993: 221). Lo político, la esfera política, vendría a coincidir así con la esfera del espacio público como el lugar de la manifestación de las acciones y discursos. En la esfera política, lo que hacemos y decimos se hace visible en el momento en el que no podemos sustraernos al ser visto por las miradas de los otros. La fenomenológica de Arendt se torna en una suerte de fenomenología política en tanto que el ser de lo público se hace presente sólo si se torna, como dice Esposito en el texto anteriormente citado, visible, percibido y reconocido. El reconocimiento exige previamente la percepción, y la percepción, la visibilidad; pero la visibilidad, a su vez, la percepción y la percepción, el reconocimiento. Este es el círculo fenomenológico que se cierra en el principio arendtiano de que el fenómeno y el ser coinciden, es decir de que el ser solamente puede mostrarse como fenómeno. Bajo este principio, el sujeto mismo en el espacio común

no puede sino mostrarse a sí mismo como un sujeto que se hace presente en tanto que fenómeno. En este sentido, el planteamiento de Arendt, aun utilizando términos impregnados de la tradición metafísica, como expresamente dice Esposito, “excluye una formulación sustancialista” (Esposito, 2000: 118).

La perspectiva fenomenológica señala de esta manera su distancia con respecto a la metafísica: si ser y aparecer coinciden en el espacio público, entonces no hay más ser que el propio aparecer o, por decirlo, en el lenguaje de la fenomenología, el ser queda reducido a su aparecer. Nada hay más vulnerable y frágil que un ser que es sólo su aparecer y que está necesitado para ser, precisamente, de la mirada del otro. En la lectura que Arendt hace de la *pólis* griega urge del concurso de la memoria y de la inmortalidad para salvar la permanencia de las acciones, pero no de todas, sino de las mejores y más heroicas. El espacio público no sólo deja a un lado aquellas experiencias que, siendo demasiado comunes, no tienen trascendencia, sino que rechaza aquellas que afectan y desconciertan al sujeto porque cuanto suponen una privación de algo del sujeto que no puede ser reflejado en el espacio político. Hay experiencias que son refractadas del espacio público, pues su verdadera manifestación recela de la luz que define el espacio público.

El amor, el dolor y la muerte son citadas por Esposito (2000: 118) como experiencias de esta privación del sujeto que no pueden tornasolarse en palabras y acciones a la luz de las miradas de los otros.

Pero aquí, en la tesis arendtiana de que ser y aparecer coinciden, de que el apare-

cer (*Erscheinung*) no se identifica con lo aparente (*Schein*), Esposito ve que Arendt extiende el horizonte fenomenológico a una dimensión ontológica. “Esto quiere decir –afirma– que Arendt no reduce el aparecer a un horizonte puramente fenomenológico, sino que lo extiende a una dimensión propiamente ontológica” (Esposito, 2000: 119). Y, junto a esta dimensión, aun queda otra ligada a la metáfora del teatro, según la cual los sujetos de la política aparecen en el espacio público como actores en un escenario (cf. Esposito, 2000: 119). Pues bien, si la perspectiva fenomenológica apunta al mero aparecer y la ontológica al ser, la teatral apunta al existir. “La política –dice Esposito– acentúa y exalta la actitud teatral de la existencia” (Esposito, 1999a: 51), de tal modo que la dimensión escénica “constituye, por así decirlo, la vertiente exterior de esa ontología de la presencia” (Esposito, 1999a: 50). De este modo, “fenómeno”, “ser” y “existencia” vendrían a ser, finalmente, la tríada de términos en los que, de menor a mayor rango de dignidad ontológica, se constituiría, en un horizonte post-metafísico, el espacio político sin referencia a sujeto de la política. Por esto, aunque el planteamiento de Arendt no sea trascendental por sustraerse, justamente, a un sujeto, sí describiría fenomenológicamente el modo como se constituye y se mantiene ese espacio como el lugar público de aparición: sin visibilidad, sin manifestación, sin exposición de unos a otros en el concurso de la acción y en los requerimientos mutuos de la palabra, ese espacio se vendría abajo, pues nada garantiza su permanencia –ningún sujeto o sustancia– más que el poder mismo de quien puede

mantener su existencia como aparición en el espacio público.

3. Origen, historia y de(con)strucción

Sin embargo, creo que puede afirmarse, a pesar de esa triple perspectiva en la que Esposito traza la lectura de Arendt, que su modelo es, finalmente, fenomenológico: fenomenológico es, como hemos indicado, su recurso a la manifestación como condición primera de constitución del espacio político, fenomenológico es que el ser quede reducido en la esfera política a su aparecer, pero fenomenológico es también el intento de Arendt de volver la mirada a la *pólis* griega para encontrar ahí la descripción del modelo originario de la experiencia política: si el totalitarismo había sido posible por la conjunción de la ideología y la técnica del terror, creando un mundo artificial donde los hombres pudieron ser desarraigados, conducidos y aniquilados desde sus “naturales” espacios políticos hasta los campos de la muerte, se hacía necesario, en el terreno de la política, reconducir y reconstituir ese espacio político, yermo en el siglo XX, bajo el principio fenomenológico de ir a las cosas mismas y restaurar el sentido primero que tuvieron. Tras la fabricación de la realidad bajo los regímenes totalitarios, era necesario volver la mirada hacia la experiencia originaria de la realidad política humana. Es como si, tras ver los orígenes del totalitarismo, Arendt hubiera tenido que llevar a cabo el esfuerzo para ver ese otro origen irreductible del que surge el sentido que ha de orientar toda experiencia. Para volver a este origen, Arendt no encontró mejor camino, aprendido en sus

años de formación filosófica principalmente junto a Heidegger, que el señalado por la fenomenología¹². Fue la absoluta excepcionalidad del fenómeno político totalitario la que le hizo buscar la absoluta excepcionalidad del fenómeno político originario o, para decirlo en el lenguaje moderno de la filosofía trascendental, del fenómeno político puro, es decir, del fenómeno político libre de la contaminación de la experiencia de la labor y del trabajo y reducido a la esfera de la palabra y de la acción. Pero esta búsqueda presenta, como muestra Esposito, una aporía.

Quien salta, en el movimiento de deconstrucción, por encima de la historia, por ser tenida por metafísica y se abisma en la búsqueda de los fenómenos originarios tiene que enfrentarse a la cuestión de cómo puede pasarse de lo originario en el tiempo a la historia, a no ser que presuponga que ya el fenómeno originario marca el destino de esa historia. Aunque haya que matizar esta aseveración, en principio, podemos decir que Arendt no podía, quizás bajo la constante presencia del pensamiento de Heidegger y de sus consecuencias políticas, convertir sin más en destino lo alcanzado en el origen. Por ello, su hermenéutica del origen pasa por querer asegurar lo ganado en el origen y lo que este origina pero evitando, al mismo tiempo, que en el origen esté ya destinada la historia como historia de la metafísica, la cual podía albergar dentro de sí en su origen los orígenes del totalitarismo. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no se pierde en lo originado el origen mismo? ¿Acaso puede guardarse y mantenerse lo originario como lo que está presente en el desarrollo de lo que origina? ¿No nos lleva

esto a entender el origen mismo entonces bajo cierta categoría de sustancia o sujeto? ¿No volvemos con ello a reintroducir lo que se había querido deconstruir? Estas preguntas, que presentan la aporía de un pensamiento que va en *post* de lo originario mismo, pueden resumirse, en palabras de Esposito, de la siguiente manera: “¿Puede el origen tener una historia o la historia es la negación del origen?” (Esposito, 1999a: 33).

Este problema, uno también de los más importantes en la trayectoria del pensamiento de Esposito, se convierte en el central de todo deconstruccionismo. A él le dedicó el ensayo titulado *El origen de la política. Hannah Arendt o Simone Weil*, en el que el pensamiento de lo impolítico y su relación con un pensamiento de los orígenes, se afronta en el cruce o “superposición por contraste” –*sovrapposizione per contrasto*– de Arendt y Weil (cf. Esposito, 1996: 10). Nuestra exposición tendría que pararse en este cruce, mirar a un lado y a otro, para otear cómo, desde la lejanía, ambas perspectivas se cruzan y, al mismo tiempo, cómo a partir de este cruce en la intersección que forman, nuevamente se pierden en sus respectivos puntos de fuga. Pero, aunque este camino aquí no puede ser recorrido, sí vamos a exponer cómo Esposito afronta la aporía señalada del pensamiento fenomenológico de Arendt.

En primer lugar, Esposito reconoce que hay en Arendt dos lecturas contrapuestas acerca del origen: por un lado, una de tipo deconstructivo y otra de tipo constitutivo. La primera, tiene su inspiración en Nietzsche, la segunda en Benjamín. La lectura deconstructiva ataca la te-

sis de que el origen es algo sagrado, algo puro, algo incontaminado. Mantener una hermenéutica del origen como algo sagrado conlleva tomar una posición metafísica que, como dice Esposito citando a Foucault, “hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento” (Foucault, 1992: 33-34; Esposito, 1999a: 39). Destruir esta concepción del origen requiere entenderlo más bien como una emergencia. Es de la lectura de Foucault acerca de la genealogía nietzscheana de la que se vale Esposito para hacer ver, más allá de esa concepción pura y metafísica del origen, que este es una fuerza que al emerger se disemina en un conjunto de fuerzas. El origen no se despliega, no se desarrolla, sino que irrumpe de tal manera que “se dota de un potencial deconstructivo que, quebrándolo en una miríada de fragmentos, lo sustrae a toda deriva mítica” (Esposito, 1999a: 39). Es como si el origen llevara en sí mismo al irrumpir una fuerza que lo quebrara o que lo hiciera estallar en múltiples fragmentos haciendo imposible suspender el origen mismo en una sola mirada que pudiera verlo. En esta interpretación, de cuño nietzscheana, es como si el origen, en aquello que origina, se destruyera como absoluto y, fragmentándose infinitamente, impediría, él mismo, en el momento de su explosión, una nueva reunión de sí absoluta. Y serían estos fragmentos, en la conocida lectura que hace Arendt de Benjamín, los que cabría rescatar y llevar a la superficie del fondo mismo desde donde se han originado llevando en sí la originariedad del fenómeno¹³. El origen, en esta acepción constitutiva, se comprendería, dice Espo-

sito, como “un movimiento de continua generación muy cercano al *Anfang* arendtiano en su diferencia con el simple *Beginn*” (Esposito, 1999a: 40). El origen es aquí lo que nunca termina de originarse, el origen “queda siempre sin concluir precisamente a causa de su salir de sí mismo, de su continuo sobrepasarse y su *no* ser plenamente lo que es: un origen in/originario; un *arché* constitutivamente an/árquico” (Esposito, 1999a: 42).

Ambas lecturas, la deconstructivista de Nietzsche y la salvífica de Benjamin, se cruzan, según Esposito, en una “tercera figura”: la de Heidegger, adjetivada como “más compleja e `irresolutiva” (Esposito, 1999a: 42). Ciertamente, Heidegger, sobre todo el llamado segundo Heidegger, hizo del tema del origen el motivo mismo de su pensamiento en torno al Ser. Esposito comenta en estas páginas la diferencia entre los términos *Beginn* y *Anfang*¹⁴ que aparecen en la *Einleitung a Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*: “El comienzo –dice Heidegger– es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen en cambio, aparece antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final” (Heidegger, 2010: 17)¹⁵. El inicio aparece en el acontecimiento pero no queda reducido en él, sino que sólo se hace plenamente presente en su final. Pero, ¿cómo nos situamos nosotros frente al origen? Según Heidegger en este texto, sólo un dios puede ver directamente el origen; en cambio, nosotros, los hombres, en la medida que sólo podemos conocer el origen en la presencia del acontecimiento, tenemos que comenzar con algo “que primero en el origen guíe o lo

indique” (Heidegger, 2010: 17)¹⁶. Así, alcanzado sólo por una indicación, el origen es algo que siempre nos precede y, por ello, también, algo que siempre nos sobrepasa. Volver hasta el origen para verlo en sí mismo es algo que nos está vedado; en cambio, sólo podemos dirigir nuestra mirada hacia él desde el acontecimiento de nuestro lugar histórico. Esto señala nuestra finitud y muestra que lo que nos sucede queda entre lo que nos precede y lo que nos sobrepasa: de una parte, el origen no está plenamente oculto ni tampoco plenamente presente en el acontecimiento, aunque, su modo de ser, por su precedencia infinita, sea para nosotros el de la ocultación; de otra, el origen pone en su raíz en cuestión nuestra propio ser-histórico, esto es, lo hace histórico, es decir, lo constituye como algo que no tiene la permanencia de su presencia, pero que, por ello mismo, puede operar en el origen la apertura para un nuevo acontecimiento histórico. El origen es aquello que viene a presencia en nuestro mundo, en nuestro tiempo histórico, sin que esa presencia haga presente cabal y totalmente el tiempo del origen. Es, en esta lectura de Heidegger, que va más allá para Esposito de una lectura fenomenológica, donde él encuentra el apoyo para afirmar que el aparecer no puede entenderse sólo como apariencia, como puro fenómeno, sino también como ser, por nacer, justa o des-ajustadamente, de “la dimensión incoativa del continuo ‘venir-a-la’, esto es, de la imposibilidad de ‘ser’ en la presencia” (Esposito, 1999a: 50). Del origen, no sólo tenemos el ser de la presencia, sino también el ser del acontecimiento. La verdadera manifestación no es aquella que se agota en la aparición

del fenómeno, sino la que muestra el ser que, arrastrado del origen, la constituye como apariencia. Sobre este ser, que no es reducible a pura apariencia, la actitud teatral acentúa el carácter existencial de la perspectiva escénica en el espacio público.

Pero, aún así, en el curso del tiempo, esta “venida al ser” desde el origen tiene que ser asegurada, ratificada, estabilizada y enraizada de nuevo. Este trabajo de no dejar que el ser sea llevado por la apariencia se cumple en la hermenéutica que Esposito hace de los textos de Arendt en la ley romana y, en general, en lo que supuso la fundación de Roma. “Más que una innovación original –dice Esposito–, se trata del nuevo comienzo de un inicio más antiguo” (Esposito, 1999a: 55). Se trata de un nuevo comienzo, donde, los elementos griegos del *nómos* y de la *phýsis* –esta en el sentido que recuperó Heidegger como un surgir o brotar– quedan asegurados y extendidos, correlativamente, en la *lex* romana y en la *auctoritas* –esta en el sentido que Arendt da a este término derivado del *augere*– (cf. Arendt, 2003: 193). Se rompen con Roma los límites del espacio de las ciudades griegas y se extiende el campo de la política más allá de las fronteras de las ciudades-Estado asegurándose y extendiéndose aquel origen primero. Pero aquí, ya no puede decirse sin más que la imagen del espacio político, que se extiende ante los ojos de Roma imperial, pudiera circunscribirse al modelo de la política griega señalado por la imagen de la metáfora del teatro¹⁷.

Esposito, según la perspectiva impolítica, no trata de ir tras el pensamiento de Arendt para luego volver en el momento final, donde el origen se hace plenamente

manifiesto, al inicio, para ver ahí, en su comienzo, su impronta en el acontecimiento, sino que, por el contrario, busca remontarse, por decirlo así, a lo más originario del origen, tomándolo como fenómeno y cruzándolo con aquello que el origen como fenómeno recela. En el origen no está el fenómeno visto y sostenido por una mirada, como se sugiere en la perspectiva fenomenológica, sino un texto. Ahora bien, el trabajo de deconstrucción de la perspectiva fenomenológica se hace, no en la intersección de un fenómeno con otro fenómeno sino, *literalmente*, en el cruce a pie de página de los textos de Weil en los márgenes de los textos de Arendt. Primero, con la nota 83 a pie de página del capítulo dedicado a la Labor en *La condición humana* y luego con la nota 54 del último capítulo en este mismo texto. No obstante, es la primera de las referencias la que se toma como el punto de apoyo que empuja la palanca para el derribe de la concepción fenomenológica de la política en los *términos* en los que lo hace Arendt a partir de los textos de Weil. Estas referencias hacen, a su vez, referencia al texto del origen: a la *Iliada*.

Arendt ve en el poema épico el ejemplo primigenio de la aniquilación de la guerra y ve el comienzo de toda historiografía en la imparcialidad homérica al narrar los hechos. Sin embargo, aquella guerra entre griegos y troyanos, perteneció al ámbito de lo “no-político (*nicht-politisch*)” (Arendt, 1997: 109)¹⁸. Así escribe lo siguiente:

Por lo que se refiere a la guerra, la *pólis* griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La *pólis* se

formó alrededor del ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente ‘político’ —es decir, lo que caracteriza sólo a la *pólis* y los griegos negaban a bárbaros y a hombres no libres— se centraba en el hablar sobre algo a y con los demás (Arendt, 1997: 108-109).

La guerra, y concretamente la guerra de Troya, recubre el origen de negatividad para la constitución de la política. Lo político es, para la mirada fenomenológica, un *no-a* la guerra. Recubre, como dice Esposito, el origen de negatividad, pero desde fuera. Por contra, para Simone Weil, el origen lleva la negatividad inherentemente: “La Guerra no es la herida —dice Esposito a propósito de Weil— destinada a cicatrizar en la ‘regularidad de la política’ sino su fondo ineliminable” (Esposito, 1999a: 72-73). Y un poco más adelante: “La guerra no es vista desde el ángulo de la Grecia que nace sino de la Troya que muere” (Esposito, 1999a: 74). El *pólemos*, la guerra, está en el origen de la política¹⁹. Lo político, en su origen, no sigue una definición, una demarcación, una frontera que pueda aislar el *pólemos* de la guerra y la *cólera* que está en su origen²⁰. No emerge este ya, por tanto, como la imagen de unos actores que se exhiben en el ágora de la *pólis*, sino como la imagen de los luchadores en el campo de batalla. “Troya —dice Esposito— está en el inicio de la historia política porque es la primera de una serie de ciudades invadidas y destruidas por la guerra” (Esposito, 1999a: 74). Aquí se inicia, frente a la fenomenología del aparecer de Arendt, una “fenomenología de la fuerza” —la expresión es de Esposito— que él no ter-

mina de recorrer y que nosotros no podemos ya trazar²¹. Sólo resta decir que, a partir de aquí, la historia del comienzo de nuestra historia política está escrita en el origen bajo el modo de lo impolítico: frente a la mirada que reserva un lugar, como el ágora, los salones, o las sedes, para la exhibición de lo político, sobrevuela la mirada de quien sigue el movimiento de las fuerzas en campos de batalla. Es este sobrevuelo, cercano y lejano, el que está inscrito –cabe decir escrito– en nuestro origen.

Pero, como insiste a lo largo de su obra Esposito, no se trata simplemente de describir el movimiento de la fuerza llevada por su ínsito *ágon* –lo cual nos llevaría simplemente a ser espectadores del realismo en el que se mueve lo político– sino de invertirlo, no negándolo simplemente como dice Arendt –*nicht-politisch*–, sino como lo cuenta la *Iliada* en la lectura que de ella hace Weil: sin perder la mirada política de la fuerza y la violencia, ponerla, al mismo tiempo, pese a la adversidad, en la relación que une en la contienda. Sólo quien, como Homero, pliega y repliega su mirada sobre la guerra, sin forzar un despliegue, puede, reconociendo el poder de la fuerza, dejarla en suspenso, puede llegar, dice Esposito, incluso “a despreciarla” (Esposito, 1999a:82). Homero traza un “círculo invisible que une a quienes luchan entre sí” (Esposito, 1999a: 84). Es este círculo, que une en el *pólemos*, que traza la unidad en la mirada imparcial de las fuerzas que chocan, el que muestra la irreductible reducción de la mirada impolítica: irreductible, porque el *pólemos* originario no puede ser reducido ni eliminado ni superado ni conservado en un

nuevo momento fundacional; y reductible porque, pese a todo, hay una mirada que atravesándolo puede verlo en su irreductibilidad. Homero, dice Esposito siguiendo a Weil, no sólo comprende en su ángulo de visión a aqueos y troyanos sino que “es capaz de `ver` en el ataque de los primeros el repliegue de los segundos, en la derrota de los segundos, la victoria de los primeros sin perder nunca el *lugar común* en que se desarrolla su movimiento” (Esposito, 1999a: 83).

Sin embargo, este “ver”, que mira al origen de lo irreductible, no puede sino ir entrecomillado porque se trata de un ver que mira lo que no se puede ver: la finitud de la miseria humana en la noche que, frente a la claridad del espacio donde la palabra y la acción se dejan ver, pone en temblorosa tensión la mirada hacia el origen, ese origen del que no se puede apartar la vista y que, sin embargo, no se deja ver. No es que en la acción se muestre la fuerza del origen, es que el origen mismo está constituido por una acción que se padece, por una fuerza que se sufre y por un silencio, que pese al ruido de la contienda, deja en suspenso toda palabra. El comienzo, *visto* de este modo, rompe *ab origine* el horizonte de visibilidad donde el ver se reconciliaba con lo visto proyectándolo en un horizonte histórico de sentido. Lo impolítico, en la mirada de Homero, se constituye a sí mismo en una tarea de deconstrucción en la medida que encuentra en la imposibilidad de ver el origen, en la negatividad interna que lo constituye, la posibilidad misma de todo comienzo. De este modo, si nuestro mundo público es un lugar común, una *communitas* que no puede perderse, en-

tonces no podemos transcender la apariencia hasta la ilusión de un sujeto que nos la hiciese aparecer, porque esta apariencia no es sino el ser negado, en su origen mismo, por la nada que desde nuestro *polémico* y, por tanto, impolítico origen llevamos dentro.

Bibliografía

- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica. Ensayos* (Scheherezade Pinnilla Cañadas y Jordi Riba, trad.). Barcelona: Anthropos.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (Rosa Sala Carbó, trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). ¿Qué es la autoridad? En H. Arendt. *Entre el pasado y el futuro* (Ana Poljak, trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- Betz Hull, M. (2002). *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge.
- Cano, V. (2010). Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15, 85-103.
- Esposito, R. (1996). *L' origen della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma: Donzelli editore.
- Esposito, R. (1999a). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Rosa Rius Gatell, trad.). Barcelona: Paidós.
- Esposito, R. (1999b). *Categorie dell' impolitico*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, R. (2000). ¿Polis o comunidad? En F. Birulés. F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Carlo R. Molinari Marotto, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006a). Interview. *Diacritics*, vol. 36 (2), 49-56. doi: 10.1353/dia.2008.0010.
- Esposito, R. (2006b). *Categorías de lo impolítico* (Roberto Raschella, trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Alicia García Ruiz, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política* (Luciano Padilla López, trad.). México DF: 2012.
- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos* (Albert Jiménez, trad.). Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (José Vazquez Pérez, trad.). Valencia: Pre-textos.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid: Sequitur.
- González Serrano, C. (2016). Hannah Arendt y Homero: entre la violencia y el discurso. En N. Sánchez Madrid (Ed.), *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona: Editions Bellaterra.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1976). Zur Seinsfrage. En M. Heidegger, *Wegmarken (1919–1961)* GA 9. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA 39. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Die Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. GA 70. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo (Alberto Ciria, trad.). Madrid: Herder.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Ana Carolina Merino Riofrío, trad.). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- La Torre, M. (2010). Reflexiones sobre la *Iliada*. En E. Bea, (Ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología* (Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones, trad.). Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. (2014). La comparecencia (De la existencia del “comunismo” a la comunidad de la “existencia”). En J. Nancy/ J. C. Bailly, J. C. *La comparecencia* (Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla, trad.). Madrid: Avarigani Editores.
- Palomar Torralbo, A. (2009a). Libertad, nihilismo y democracia en el paradigma de la biopolítica. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 43, 343-348.
- Palomar Torralbo, A. (2009b). Totalitarismo, experiencia y metáfora. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 47, 133-148.
- Palomar Torralbo, A. (2015). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: ensayo sobre la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*. (Tesis de doctorado). Universidad de Murcia, Murcia. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10201/47761>.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: The Mcmillan Press.
- Peñalver Gómez, P. (2003). “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica”. En J. González y E. Trías (Ed.). *Cuestiones metafísicas*. Madrid: Trotta.
- Pinilla Cañadas, Scheherezade (2016). La empresa troyana y la pregunta por el quién en el pensamiento de Hannah Arendt. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (54), 119-145. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2016.054.05>
- Saidel, M. (2013). Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (49), 119-145. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.05>.
- Taminiaux J. (2008). ‘Performatividad’ y ‘grecomanía’. En F. Birulés *et al.*, *Hannah Arendt, El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Velasco, G. (2011). Una vida que opera. El pensamiento de Esposito como paradigma de una filosofía italiana contemporánea. En M. Cereceda y G. Velasco (Ed.). *Incomunidad. El pensamiento de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros, Universidad Autónoma de Madrid.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Weil, S. (2005). La *Iliada* o el poema de la fuerza. En S. Weil. *La fuente griega* (Agustín López y María Tabuyo, trad.). Madrid: Trotta.

NOTAS

¹ Inicialmente, Heidegger, como ha señalado Villacañas, preparó el terreno hacia lo impolítico en el intento por separarse de la política a partir de 1953. Lo impolítico nacería, de este modo, en Heidegger del esfuerzo por desvincularse de toda forma de representación política aceptando una “fenomenología del otorgar” –la expresión es Villacañas– frente al emplazamiento del Ser en la época de la metafísica de la técnica de la modernidad. Esto llevó a Heidegger a pensar en términos mesiánicos pero rechazando todo el poder carismático centrado en un líder (cf. Villacañas, 2008: 93-98).

² En Cano (2010) se estudia la relación entre comunidad e inmunidad como la relación entre una lógica del don y una lógica de la ingratitud. El ingrato es aquel que incumpliendo el deber de la comunidad protege, sin embargo, su vida. Para Cano esta protección viene, a su vez, exigida por el “elemento puramente negativo que es la comunidad” (Cano, 2010: 93), negatividad que se muestra en la “deriva potencialmente tanática de la comunidad” (Cano, 2010: 93). Así las cosas, la ingratitud es la negación de la negación de la comunidad que funda, por ello, la positividad de la protección de la vida. Sin embargo, creo que no debe plantearse la relación entre comunidad e inmunidad como una relación dialéctica, pues la lógica de la comunidad no es solamente un “puro elemento negativo” que siguiera a un elemento positivo. En el don original ya está incoada esa negatividad como relación a la nada. Comunidad e inmunidad han de ser pensadas en una relación de inmanencia en la que no pueden tomarse como términos opuestos y alternativos (cf. Velasco (2011: 289).

³ En Palomar (2009a: 347) se sugiere que los procesos de comunitarización del nacionalismo son un buen ejemplo de un proceso inunitario que llevan a la destrucción de la propia comunidad política.

⁴ En este sentido en Peñalver (2003: 207) se dice lo siguiente: “La deconstrucción obliga a trabajar con los textos metafísicos originales,

para así mejor destruir el imperio de lo originario”.

⁵ “[...] di risalire alla zona retrostante del loro impensato” (Esposito, 1999b: VII). La traducción de este texto en la versión española refuerza la imagen espacial que hay tras la metáfora de Esposito, así como la indisponibilidad e indeterminación de lo que se aloja en ese espacio: “[...] remontarse al patio trasero de su imprevisible” (Esposito, 2006b: 7).

⁶ “[...] como d’ombra [...]” (Esposito, 1999b: VIII).

⁷ Heidegger, en su proyecto de destrucción de la metafísica, leyó la tradición metafísica desde la potencia de la razón para hacer visible la realidad en las ideas. A partir de la interpretación de la parábola de la caverna platónica, en Heidegger (2007: 54-64) la idea es entendida como lo que hace posible ver lo que cada ente es. Esta tarea culminó en la lógica metafísica de Hegel donde la idea es la unidad de todo lo que es *en sí* y todo lo que es *para sí*, o, dicho de otro modo, la unidad del conocer en el ver de todo ente (cf. Hegel, 1999: 283-284).

⁸ No hay simplemente una analogía entre el planteamiento del llamado segundo Heidegger y el planteamiento de Esposito. Política e impolítica podrían pensarse, según el conocido texto de Heidegger en respuesta a Jünger, más que como una línea de separación de una y otra como un espacio que reúne y separa sin que pueda determinarse por el pensamiento el lugar de esta división. No pensar la relación entre la política e impolítica como una línea es importante porque implica que no puede fundamentarse una a partir de la otra, esto es, que no puede una pasar *sobre* otra quedándose, por tanto, ambas de-limitadas. Siguiendo a Heidegger puede decirse que lo impolítico es algo que sucede “en torno a”, “acerca de”, “sobre” (*über*), pero no es algo que una lógica pueda determinar.

⁹ Los trabajos de Esposito en torno al pensamiento de lo impersonal pueden comprenderse como el intento de desmontar este concepto metafísico de individuo que además de subyacer a todo tipo de liberalismos actúa

como un dispositivo metafísico de inmunización en la tradición jurídica y teológica bajo el concepto de persona. Como se señala en Galindo (2015: 179), “lo impersonal no es tanto, o sólo, lo opuesto a lo personal, cuanto algo de la persona que impide o bloquea su inmunización, que irrumpe el mecanismo inmunitario conducente al nosotros idolátrico”.

¹⁰ Esposito se adentra en el tratamiento de la cuestión de la soberanía mostrando cómo la cuestión del sujeto es correlativa a la cuestión de la soberanía, de tal manera que, a partir de posiciones tan radicalmente opuestas como la de Kelsen y la Schmitt, puede afirmarse que “la crisis de la soberanía es directamente proporcional a la crisis del sujeto” (Esposito, 2012: 118).

¹¹ La concepción particular de la fenomenología en Arendt surge en torno al problema político de la comunidad. En Palomar (2015: 325-381) se estudia el origen de la fenomenología política de Arendt a partir de la cuestión de la *vita socialis* en el texto de su disertación de doctorado de Arendt. Recuérdese que para Arendt, en las categorías de la metafísica agustiniana, no podía plantearse adecuadamente esta cuestión y es esto lo que la hará transitar hacia una concepción de la acción en el marco de un concepto fenomenológico de mundo.

¹² En Palomar (2015: 40-63) mostramos cómo fue decisiva en la comprensión arendtiana de la fenomenología las lecciones de Heidegger en torno a la hermenéutica de la vida fáctica a partir de las lecciones del semestre de invierno de 1919/1920, comprensión que tiene su momento más conocido en la asistencia de Arendt al curso de Heidegger de 1924-25 en torno al *Sofista*.

¹³ La hermenéutica de este pasaje de Arendt y la descripción de lo que entraña esta metáfora en el contexto de las metáforas utilizadas por ella para describir el fenómeno del totalitarismo se ha llevado a cabo en: Palomar (2009b: 133-148).

¹⁴ Esta referencia tendría que completarse hoy día con el conjunto de textos publicados en Heidegger (1989) en torno a los *Beiträge* y también especialmente con Heidegger (2005)

cuyo manuscrito corresponde al año 1941 y que lleva por título precisamente *Über den Anfang*. El texto señalado por Esposito corresponde a los años 1934-35.

¹⁵ “Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende” (Heidegger, 1980: 3).

¹⁶ “[...] das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt” (Heidegger, 1980: 4).

¹⁷ En la lectura que Arendt hace de Roma puede verse como ella reorienta la perspectiva fenomenológica para salvar su concepción del ser de lo político de quienes la acusan de que se agota fenomenológicamente en ser efímera aparición. Una lectura de Arendt que resalta la impronta y la imagen de Roma para la fenomenología de lo político se encuentra en: Taminioux (2008).

¹⁸ Para Arendt la ciudad griega se levanta sobre el campamento homérico únicamente cuando la guerra ha finalizado y las gestas de los héroes se transforman en una narración que permanece para la ciudad en el recuerdo (cf. González, 2016: 35).

¹⁹ En Pinilla (2016: 130), se recoge que, aunque Arendt no ignora el *pólemos* de la *Iliada*, “prefiere establecer una genealogía que se separa de la captación trágica del mundo y que señalaría a Homero como momento originario común a la poesía y la historiografía griegas”. Y esto, para la autora, no implicaría, como parece deducirse según ella de la hermenéutica espositiana, que Arendt mostrara aquí ingenuidad alguna, sino que, “sencillamente, elige la memoria y lleva la luz de lo político al poeta que recuerda y que tendrá a su mejor émulo en el Heródoto que desea evitar que las hazañas de griegos y bárbaros caigan en el olvido”. Pero la cuestión evidentemente es si esa separación entre la tragedia o el *pólemos* de la Guerra y la poesía o la literatura y la historia no hace violencia a la cuestión del origen, de tal modo que el momento originario no es algo que sencillamente pueda elegirse. Si hay cierta ingenuidad

desde la perspectiva impolítica esta está en que pueda “llevarse a la luz de lo político”, a la visibilidad, lo acontecido en el origen. Lo que está en juego precisamente en la perspectiva de lo impolítico es lo que puede y no puede llevarse a la luz de lo político. Detenerse aquí, como algo que no puede elegirse pero que tiene que pensarse, es empezar a comprender cuál es el significado de la relación entre lo político y lo impolítico.

²⁰ Sobre la cólera ha escrito, en este sentido político, Nancy lo siguiente: “La cólera es el

sentimiento político por excelencia. La cólera tiene que ver con lo inadmisibile, con lo intolerable; y con un rechazo, con una resistencia que se lanza inmediatamente más allá de todo lo que se puede conseguir de manera razonable...” (Nancy, 2014: 71).

²¹ La expresión “fenomenología de la fuerza” es tomada de la lectura de Weil sobre la *Iliada* en la cual se afirma ya desde el comienzo que la fuerza es el verdadero héroe del poema homérico (cf. Weil, 2005: 15; La Torre, 2010).