Differenza italiana: la política como sujeto. Machiavelli en la lectura de Roberto Esposito

Differenza italiana: politics as a subject. Machiavelli in the reading of Roberto Esposito

Constanza Serratore [*]
Universidad Nacional de San Martín

Resumen

En el presente artículo trabajamos, en un primer momento, la cuestión del *pensiero italiano* y definimos lo que podrían ser sus características propias. Para esto, recogemos parte de la discusión de los últimos años, tomando en cuenta los interlocutores más salientes. En un segundo momento, trabajamos a partir de la posición de Roberto Esposito y sus formulaciones sobre *il pensiero italiano*. Por último, y con la intención de exponer concretamente a través de Machiavelli, uno de los más grandes representantes del pensamiento italiano, las características previamente definidas, desarrollamos y analizamos algunos pasajes de *Il Principe*. Esta genealogía del *pensiero italiano,* que nos condujo desde una discusión contemporánea hasta la letra misma de Machiavelli, nos permite inscribir a Roberto Esposito en la tradición de la *differenza italiana.*

Palabras clave: *Pensiero italiano*; *differenza italiana*; *Italian Thought*; Machiavelli; Esposito; Política.

Abstract

In the present article we work, at first, on the question of the *Pensiero italiano* and we define what could be its own characteristics. For this, we pick a part of the discussion of recent years, taking into account the most prominent partners. In a second moment, we work from the position of Roberto Esposito and his formulations on the *Pensiero italiano*. Finally, and with the intention of exposing concretely through Machiavelli, one of the greatest representatives of the Italian thought, the characteristics previously defined, we develop and analyze some passages of Il Principe. This genealogy of the *Pensiero italiano*, which led us from a contemporary discussion to the very letter of Machiavelli, allows us to enroll Roberto Esposito in the tradition of *differenza italiana*.

Keywords: *Pensiero italiano*; *differenza italiana*; *Italian Thought*; Machiavelli; Esposito; Politics.

● **Enviado em: 09/07/2018**
● **Aprovado em: 11/07/2018**

[*] Constanza Serratore es Dra. en Filosofía, fue dirigida por el profesor y filósofo italiano Dr. Roberto Esposito y el profesor e investigador Dr. Edgardo Castro. Es especialista en biopolítica y filosofía política italiana contemporánea. Publica, enseña y traduce en el ámbito académico universitario sobre esta temática desde el año 2006 hasta la fecha. Es parte del comité de evaluación de diversas revistas especializadas y fue parte del comité de organización de diversos eventos académicos internacionales. Fue profesora de "Derecho Romano" en la Universidad de Buenos Aires (UBA), actualmente es Profesora adjunta de "Filosofía Política" en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). También es becaria postdoctoral de Conicet e Investigadora Principal en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Asimismo, forma parte del grupo de investigadores que dirige la Prof. Enrica Lisciani Petrini en el Laboratorio de Italian Theory de la Università di Salerno, Italia (Workiteph) y es directora ejecutiva de esta Red de investigadores en Buenos Aires.

1. Introducción: Pensamiento italiano

Podríamos afirmar que vivimos un "gran momento para el pensamiento italiano". En efecto, una cantidad de autores de la penínsulade diversas disciplinas extienden sus producciones por el mundo. Podríamos sostener, con Dario Gentili,[1] que el pensamiento italiano se ha apropiado más que ningún otro de la cuestión biopolítica y le ha dado una difusión de escala mundial. Asimismo, continúa Gentili, otro elemento más a tener en cuenta para analizar la vigencia del pensamiento italiano es la apropiación del marxismo heterodoxo que desde Gramsci llega a nuestros días. Por estas razones, podemos afirmar con Roberto Esposito que:

> Después de un largo período de repliegue, o al menos de quietud, parece reabrirse un tiempo propicio para la filosofía italiana (…) Naturalmente, como sucede a menudo en el circuito de las ideas, aquello que parece caracterizar de manera autónoma a un determinado horizonte conceptual, nace también de un trabajo de contaminación y de elaboración de recorridos ya iniciados en otro lugar – pero que solo en este nuevo registro tonal han asumido la estabilidad temática y la fuerza categorial necesaria para su expansión en un escenario mucho más amplio que el nacional.[2][3]

Ahora bien, cuando decimos que hay algo así como un "pensamiento italiano", ¿qué es exactamente lo que estamos mentando? Esta es una cuestión bien compleja de determinar, pero es preciso que la abordemos para evitar confusiones. De ninguna manera entendemos que el pensamiento puede referir a un territorio, por lo tanto no estamos suponiendo un

---

NOTA: En el cuerpo del texto hemos trabajado con traducciones propias (los textos en idioma original se encuentran en nota a pie de página) siempre y cuando se trata de autores contemporáneos. En el caso de los texto de Machiavelli, hemos preferido conservar el idioma original y no hemos arriesgado ninguna traducción porque estamos convencidos de que la riqueza del texto hace imposible una traducción siempre acertada y porque sabemos que contamos con la comprensión del lector.

1 Cfr. GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolítica.* Bologna: Il Mulino, 2013.

2 "Dopo un lungo periodo di ripiegamento, o quantomeno di stallo, sembra riaprirsi un tempo propizio per la filosofia italiana (…) Naturalmente, come spesso avviene nel circuito delle idee, ciò che appare caratterizzare in maniera autonoma un dato orizzonte concettuale nasce anche da un lavoro di contaminazione e di elaborazione di percorsi già avviati altrove – ma che solo dentro questo nuovo registro tonale hanno assunto la stabilità tematica e la forza categoriale necessaria alla loro espansione in uno scenario ben più ampio di quello nazionale", ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana.* Torino: Einaudi. p. 3.

3 A partir de la cita que hemos traído a colación, podemos poner de relieve, en primer lugar, el término "contaminación" porque permite apoyarnos en la idea del "pensamiento" antes que en la de "filosofía". Esto es así porque en el escenario italiano las diversas disciplinas están relacionadas entre sí, de este modo, encontramos que la filosofía se "contamina" y sale de sí misma para articularse con otras áreas de producción como la cinematografía, la poesía, la política, la teología, la biología. Dicho de otro modo, con el concepto de "pensamiento" intentamos poner de relieve la idea de que lo que caracteriza a lo "italiano" es la "contaminación" semántica. En este sentido, no se trata de una tradición de pensamiento en la que la filosofía sea exclusivamente autorreferencial, sino de una tradición en la que se dialoga constantemente con otros lenguajes o discursos. Tal vez, podríamos arriesgar, esto es lo que hace a la actualidad del pensamiento italiano.

pensamiento de corte estatal o nacional. Para dar una respuesta rápida que luego fundamentaremos, se trata, en nuestro caso, de delinear el pensamiento en la oscilación deleuzeana de la territorialización/desterritorialización.

Desde los años Setenta se está estudiando la idea de "lo italiano" que resurge en estos tiempos. Tal es así que Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito –entre otros– pueden ser considerados los autores que han señalado el curso de gran parte de las discusiones actuales. En efecto, podemos recurrir a diversas formulaciones como *Italian Theory*, *Radical Thought*, *The Italian Difference* para mostrar el lugar que ocupa el pensamiento italiano en las discusiones internacionales.[4]

En el año 2010, Giorgio Agamben re-edita por editorial Laterza gran parte de un texto que había sido publicado en 1996 por la editorial Marsilio. Se trata de *Categorie italiane.* En la "Premessa"[5] a la edición mencionada, el autor cuenta cómo surge el texto y a qué se debe el título. Allí sostiene que en el período que va desde 1974 a 1976, se encontraba con Italo Calvino y Claudio Rugafiori en París para discutir acerca de la posible publicación de una revista que sería editada por Einaudi. El contenido de los escritos versaría sobre la definición de lo que estos autores llamaban "*categorie italiane*". Para Rugafiori los conceptos opuestos que organizaban la grilla de las categorías eran "*architettura/vaghezza*", Calvino los ordenaba según el par "*velocità/leggerezza*", mientras que para Agamben se trataba de pensar en los términos de "*tragedia/commedia*", "*diritto/creatura*", o bien "*biografia/favola*". Como se sabe, el proyecto de publicación no se llevó a cabo y los tres autores se adentraron en la coyuntura política italiana de los años Ochenta, aunque desde distintas posiciones. Lo cierto es que en ese período no era posible el desarrollo de definiciones programáticas sino de resistencia y exilio. Así, lo que nos acerca a este texto es la idea de pensar que ya a mediados de los años Setenta, autores como Calvino, Rugafiori y Agamben estaban pensando en las "categorías italianas" como una grilla sistemática para pensar su cultura.

Mario Perniola en su artículo de 1976, "La differenza italiana", sostiene una tesis contraria a la de Agamben. Para Perniola no hay algo así como una "differenza italiana" porque los que se han dedicado a buscarla son el "Riformismo" y el "Populismo" que "no buscan la *diferencia* italiana o la diferencia *en Italia*, sino solamente la diversidad italiana o la diversidad en Italia, es decir, una identidad para oponer a otras identidades."[6] En efecto,

4 *Cf.:* GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolítica.* Bologna: Il Mulino. Gentili 2012, p. 7.

5 *Cf.:* AGAMBEN, Giorgio. *Categorie italiane.* Roma-Bari: Laterza. 2010, pp. VII-VIII.

6 PERNIOLA, Mario. "La differenza italiana" en *L'erba voglio*, p. 10, Nro. 27, Sett-Ott 1976, dirigida por Elvio Fachinelli y Lea Melandri. "Fatto sta che riformismo e populismo non cercano la *differenza* italiana

según Perniola la cultura italiana está atravesada por elementos que reafirman la identidad y subrayan la "miseria" de ese país. Se trata de la metafísica, el humanismo, el historicismo y el esteticismo como formas del nihilismo entendido como la categoría que organiza el pensamiento italiano: "El nihilismo es la identidad popular de la vieja Italia, pero no existe una identidad popular de la nueva Italia, porque ésta es el fin de la identidad y el ingreso en el ámbito de la *diferencia.*"[7] De este modo, para este autor, la "diferencia italiana" es algo que aún no existe porque la cultura ha versado en la búsqueda de identidades. Sin embargo, la ruptura con la vieja Italia es posible en la medida en que se efectúe la tan mentada "diferencia": "en Italia la diferencia nace de una problemática *social* y adquiere, por lo tanto, un significado inmediatamente revolucionario que no tiene en los otros países."[8] En otros términos, el autor sostiene que, a diferencia de otros países como Alemania o Francia que han tenido sus revoluciones religiosas y artísticas – respectivamente –, en Italia es posible una revolución que supere el nihilismo y produzca la experiencia de la diferencia. Esto es así porque el nihilismo ha sido la identidad que ha negado toda identidad; por este motivo, el nihilismo ha sido también un fenómeno histórico y social que requiere de una ruptura en ese mismo plano, es decir, una "experiencia de una proletarización que pasa de ser alienación a oposición excesiva."[9]

Antonio Negri tiene una posición intermedia entre los dos autores mencionados. A semejanza con Agamben, considera que hay algo propio de la cultura italiana que puede organizar cierto tipo de pensamiento (del mismo modo que las "categorías italianas" organizaban el pensamiento, pero en el caso de Agamben lo hacían de un modo esquemático en pares de oposiciones). Asimismo, comparte con Perniola la idea de que esta "diferencia italiana" tiene un matiz revolucionario. Cabe aclarar que para Negri en siglo XX ha habido solamente tres manifestaciones del pensamiento de la "diferencia" y tomaron la forma de "resistencia".

El artículo de Negri al que nos referimos forma parte de una compilación de textos de diferentes autores realizada por Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano, y se titula *The Italian difference: Between nihilismo and biopolitics*. El autor da comienzo a su artículo con una definición de la filosofía en la que sostiene que "la filosofía es esa actividad crítica que permite

o la differenza *in Italia*, ma soltando la diversità italiana o la diversità in Italiana, cioè un'identità da opporre al altre identità".

7 *Cf.: Idem.* p. 14. "Il nichilismo è l'identità popolare della vecchia Italia: non esiste invece un'identitá popolare della nuova Italia, perchè essa è la fine dell'identitá e l'ingresso nell'ambito della *differenza*".

8 *Cf.: Idem.* p. 14. "In Italia invece la differenza nasce da una problematica *sociale* ed acquista perciò un significato immediatamente rivoluzionario che non ha negli altri paesi".

9 *Cf.: Idem.* p. 15. "Esperienza di una proletarizzazione che si rovescia da alienazione in opposizione eccessiva."

que uno aprehenda su propio tiempo y se oriente dentro de ese tiempo creando un destino común y siendo testigo del mundo para este propósito." Si la filosofía es una actividad crítica, entonces – sostiene – desde el Risorgimento en Italia no ha habido producción filosófica a excepción de tres pensadores del siglo XX. Pero, antes de adentrarse en las tres excepciones del pensamiento italiano del siglo pasado, Negri también sostiene que autores del siglo XIX como Labriola, De Sanctis, Leopardi o Rosmini han construido su teoría filosófica gracias a la situación política y social de Italia. En este sentido, el hecho de que Italia en el siglo XIX no haya tenido un centro facilita el surgimiento de las teorías que atentan contra la formación de un espacio público. Aún así, la ausencia de un centro o de un espacio en común no justifica la posición que lo considera un pensamiento provincial. Sostiene Negri que "si Italia no tiene un centro, la filosofía italiana no es ni siquiera provincial: es simplemente débil (*debole*), débil en la cara de los políticos y jefes, dictadores y papas".

Como sabemos, el texto en cuestión fue publicado en Estados Unidos y, por lo tanto, traducido del italiano al inglés. El responsable de la traducción, Lorenzo Chiesa, ha hecho lo posible para que el término italiano *debole* apareciera en inglés de dos maneras diferentes. De este modo, tenemos el *weak thought*, que refiere a la producción de Vattimo y Ferrara, y el *limp thought,*que hace alusión a Massimo y Craxi. Independientemente de la distinción entre uno y otro *deipensieri deboli,* Negri sostiene que casi lo único que ha servido de centro a Italia post-fascista es el brillo del show de Raffaella Carrà.[10]

Más allá del desprecio de Negri hacia la cultura italiana del siglo XX puesta de manifiesto en la referencia a la centralidad de la conductora de televisión, el autor sostiene tres excepciones. La primera de ellas es Antonio Gramsci, quien "reestableció la filosofía donde siempre debió haber estado, en la vida y en las luchas de la gente común."[11] La segunda y la tercera excepción son Mario Tronti y Luisa Muraro. El primero por su apoyo al movimiento de los trabajadores y la segunda por su lucha feminista. Como se ve, en los tres casos la filosofía toma la forma de la "resistencia". En términos de Negri, "fue el

[10] NEGRI, Antonio. "The Italian difference" *in*.: CHIESA, L. y TOSCANO, A. (comp.), *The Italian Difference*. *Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourn: Melbourne Press. p. 15. "So why has Italian philosophical culture –together with the cultural pages that express it and the intellectuality that bask in it- duplicated the glitter of a Raffaella Carrà's variety show? There's something wrong in this story, especially when one considers that this centre (that of limp philosophy, of the televisual and journalistic degeneration of cultural communication) has been the only centre that the *Bel Paese* has had since Fascism".

[11] *Idem. "*Gramsci re-established philosophy where it should have remained, in the life and struggles of ordinary people."

descubrimiento de esas diferencias que determinó el renacimiento de la filosofía. Es la resistencia la que produce filosofía."[12]

De este modo, Negri insiste en que lo que tienen en común estas filosofías es que marcan un proceso de separación, una "*creative caesura*". Por lo tanto, la *differenza italiana* reside en el pasaje ontológico que se aleja de la diferencia hacia la idea de que es la diferencia misma la que la constituye: "Italia experimentó el pasaje de la afirmación *separatista* de la diferencia hacia su afirmación *constituyente*."[13]

Por último en relación con Negri, subrayamos que para el autor la *differenza italiana* consiste en la resistencia frente a la centralidad. Esta resistencia, al mismo tiempo, no se da en los márgenes sino que es creativa y se constituye desde el centro:

> El hecho es que la diferencia es resistencia. La diferencia que se establece aquí es ubicada como el quiebre en el centro del sistema de sumisión del trabajo social bajo el capital y, en el orden de reproducción, contra la validez universal de la obediencia femenina al patriarcado –una resistencia que quiebra este horizonte de dominación no desde los márgenes sino desde el centro, o aún mejor, que reconstruye un centro, un punto que uno puede usar como una palanca para poder transformar la realidad desde el corazón del sistema. Una diferencia creativa, un éxodo intenso y radical.[14]

En relación con la *differenza italiana,*[15] Dario Gentili elabora dos hipótesis en el capítulo "Sinisteritas"[16] de su *Italian Theory,* que nosotros recogemos con el fin de insistir en la relevancia del pensamiento italiano en el contexto filosófico contemporáneo.

En primer lugar, Gentili sostiene que la producción de algunos filósofos italianos produce un cambio en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Esta afirmación refiere

---

12 *Idem.* p. 17. "It was the Discovery of these differences that determinated the rebirth of philosophy. It is resistance that produces philosophy".

13 *Idem.* p. 18. "Italy experienced the *passage* from the *separatist* affirmation on difference to its *constituent* affirmation".

14 *Idem.* p. 20. "The fact is that the *difference* is *resistance*. The difference that is set out here is then placed as a break at the centre of the system of subsumption of social labour under capital aund, in the order of reproduction, against the universal validity of femenine obediente to patriarchy –a resistance that breaks this horizon of domination not from the margins but from the centre, or better, which reconstructs a centre, a point which one can use as a lever in order to transform reality at the very heart of the system. A creative difference, an intense and radical exodus".

15 El libro de Dario Gentili *Italian Theory* puede ser considerado una genealogía del pensamiento italiano de los últimos cincuenta años desde la perspectiva de la differenza italiana.

16 Gentili señala que el término de origen latino «*siniesteritas*» indica la parte maldita, la que conduce al error; contrariamente al término «destra» que señala la vía recta, la justicia. A propósito de esto, Gentili encuentra que el italiano es el único idioma occidental que conserva la raíz latina en el término sinistra (piénsese que en otras idiomas no aparece la raíz: left, izquierda, gauche, Link). A partir de esta observación idiomática, Gentili expone su método genealógico para explicar que la differenza italiana se apoya en la particularidad de ser la única que conserva en el término sinistra (izquierda) la connotación negativa de «sinisteritas», la parte maldita (*Cf.:* GENTILI, Dario. *Op. Cit.* pp-7-19).

tanto al pensamiento de Antonio Gramsci[17] y las relecturas del marxismo que de éste se desprenden, como también al pensamiento radical de los años Setenta y a la recepción e interpretación del concepto de *biopolítica*[18] en el contexto italiano actual. Estas consideraciones definen para Gentili las dos vertientes –relectura del marxismo y biopolítica- fundamentales del pensamiento italiano contemporáneo.

Por otro lado, Gentili aclara que si bien es cierto que la biopolítica no puede reducirse a una determinación "nacional", también lo es que los filósofos italianos –R. Esposito, G. Agamben, A. Negri– han realizado grandes aportes a la discusión.

En segundo lugar, Gentili encuentra en el pensamiento italiano la posibilidad de realizar una *ontología de la actualidad.*[19] En efecto, el autor sostiene que la filosofía italiana ha podido dar cuenta de la necesidad de la filosofía política europea de darse nuevas categorías. Desde esta perspectiva, los pensadores italianos contemporáneos han sido capaces de concebir categorías originales o de individualizar ciertas categorías del siglo XX y desarrollarlas en el horizonte de la globalización. En efecto, los conceptos de *biopolítica*, *nuda vita*, *comune*, *impero*, *persona,* son respuestas que la filosofía italiana ha producido frente a la necesidad de pensar categorías nuevas.

De este modo, apoyándonos en las afirmaciones de Gentili, podemos sostener que la importancia del pensamiento italiano contemporáneo reside en repensar la relación entre filosofía y política.

En afinidad con el pensamiento de Gentili, Esposito ya se había manifestado en *Pensiero vivente* acerca de la *differenza italiana* o la *Italian Theory.* Desde nuestra perspectiva, las reflexiones de Esposito sobre este sintagma pueden reconducirse a las consideraciones acerca de la articulación entre filosofía y política. Se trata de

> una particular capacidad del pensamiento italiano para situarse en el punto de tensión entre los eventos histórico-políticos extremadamente determinados y las categorías filosóficas de máxima profundidad conceptual. La peculiaridad del pensamiento italiano contemporáneo está precisamente en este inédito desdoblamiento de la mirada –que apunta conjuntamente a la actualidad más ardiente y a los dispositivos de largo y también larguísimo período.[20]

17 *Cf.:* GENTILI, Dario. *Op. Cit.* pp. 21-60.
18 *Cf.:Idem.* pp. 167-224.
19 *Cf.:Idem.* pp. 7-9, p. 153.
20 ESPOSITO, Roberto. *Op. Cit.* p. 5-6. "capacità del pensiero italiano di situarsi nel punto di tensione tra eventi sotorici-politici estremamente determinati e categorie filosofiche della massima profondità concettuale. La peculiarità del pensiero italiano contemporaneo sta precisamente in questo inedito sdoppiamento dello sguardo –puntato insieme sull'attualitá piú bruciante e su dispositivi di lungo e anche lunghissimo periodo."

Desde esta perspectiva, la *differenza italiana* es un corte transversal en el panorama del pensamiento contemporáneo que lo atraviesa y lo resignifica al mismo tiempo.

En *Pensiero vivente*, Esposito sostiene que para definir con mayor precisión el pensamiento italiano contemporáneo es necesario partir de otras tradiciones filosóficas y dar cuenta de la dificultad general con la que se enfrentan. Dificultad que, por otro lado, nuestro autor supone que el pensamiento italiano supera. Se trata de la tradición analítica, la teoría crítica y la deconstrucción francesa. Esposito señala que en los tres casos, la cuestión problemática reside en la centralidad que ocupa la esfera del lenguaje. La tradición analítica surge explícitamente como un análisis crítico del lenguaje filosófico; la deconstrucción francesa busca en la escritura la clave para desestructurar las categorías fundantes del saber occidental; la hermenéutica considera que el sujeto es un intérprete que está desde siempre inmerso en una situación lingüística que condiciona todas las prácticas. Como se ve, el lenguaje es el centro de las trayectorias del pensamiento contemporáneo de tradición no italiana. El problema surge –sostiene Esposito- cuando estas filosofías se declaran parciales, es decir, incapaces estructuralmente para formular modelos de racionalidad universal o universalizables. Esta incapacidad empuja a la filosofía a su auto-negación o a una formulación exhausta de sí misma. Los textos significativos en este sentido, todos ellos publicados en 1979, son *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* de F. Lyotard, *Philosophy and the Mirror of Nature* de R. Rorty y *La crisi della ragione* de A. Gargani (comp.). Podríamos sintetizar y sistematizar el tema de estos tres textos sosteniendo que en ellos se encuentra la idea de que la tarea actual de la filosofía es la confutación de sus propias premisas hegemónicas con lo «real» que aparece fuera de su alcance. En otros términos, la filosofía, más que crear sus propios conceptos, debe dedicarse a desmontarlos. De aquí, su tonalidad negativa.

En suma, este es el horizonte de pensamiento en el que surge la *Italian Theory, il pensiero italiano* o la *differenza italiana,* pero lo hace de una manera particular. La filosofía italiana permanece ajena –según Esposito- a la esfera del lenguaje. Es ajena no en tanto que no constituye una línea de investigación filosófica (basta pensar en Dante, Leopardi o Vico). Por el contrario, el lenguaje ocupa un lugar central en el pensamiento italiano, pero es puesto en un horizonte más amplio ya que se lo interroga estructuralmente, en su carácter biológico o de realismo ontológico.[21] En otros términos, la lingüística en el pensamiento italiano conduce directamente al paradigma de la vida.[22]

[21] *Cf.:Idem.* pp. 9-12.
[22] *Cf.:Idem.* p. 10.

El hecho de que la filosofía italiana se articule con la vida justifica la posición de autores como Machiavelli, Leopardi o Vico, que para expresar lo irrepresentable por el lenguaje filosófico recurren a la jerga política, poética o histórica, respectivamente.

De este modo, volviendo a la pregunta inicial, efectivamente consideramos que existe algo así como un "pensamiento italiano", pero no por ello debemos entender que el pensamiento pueda considerarse según los términos de una pertenencia nacional. Por lo tanto, ¿qué se entiende por "filosofía/pensamiento italianos" si no debemos recurrir a las especificaciones nacionales o territoriales? Para responder a esta inquietud, nuestro autor se sirve del concepto de "geofilosofía" desarrollado por Deleuze en *Qu'est-ce la philosophie?* de 1991. Esposito entiende que en la afirmación deleuzeana hay una dialéctica entre territorio y tierra, pero de ningún modo se refiere a una situación inmóvil, a una raíz étnica o antropológica. La geofilosofia es una tensión entre dos polos que están en constante movimiento de desterritorialización. Es decir, la dialéctica dinámica entre territorio y tierra rompe los confines territoriales para terminar siendo un movimiento de extroversión hacia el exterior.[23]

De este modo, sirviéndonos del concepto de geofilosofía deleuzeano señalado por Esposito, podemos referirnos a la *differenza italiana* sin la dificultad de que el sintagma sea comprendido en los términos de un nacionalismo filosófico. Por el contrario, se trata de «una pluralidad sincrónica de lenguajes, paradigmas, estilos de pensamiento no atribuibles a un mismo recorrido, e inclusive provistos de significatividad justamente en razón de su diferencia recíproca».[24]

2. Roberto Esposito e *il pensiero italiano*

Esposito ha trabajado distintos autores del pensamiento italiano desde el comienzo de su Obra. En efecto, debemos recordar el *Vico e Rousseau* (1976), posteriormente el *Machiavelli e Vico*(1980)y por último el *Ordine e conflitto* (1984). Sin embargo, fue a partir de *Pensiero vivente* (2011) que toma forma su enunciación acerca del *Italian Thought,* investigaciónque

[23] *Cf.:*ESPOSITO, Roberto. *Op. Cit.* 2010, p. 15.

[24] *Cf.: Idem.* p. 17. "una pluralità sincronica di linguaggi, paradigmi, stili di pensiero non riconducibili a un medesimo percorso, e anzi forniti di significatività appunto in ragione della loro differenza reciproca".

continúaen muchos de sus últimos textos[25] y que ha involucrado investigadores de todo el mundo en una reciente red de trabajo llamada *Laboratorio del pensiero italiano.*[26]

Como el mismo Esposito sostiene en *Pensiero vivente,* hay una relación de tensión con los movimientos de la *German Philosophy* y de la *French Theory*. Tensión que, por un lado, es inevitables ya que en todos los casos se hace mención a un sustantivo relacionado de distintas maneras con la capacidad reflexiva y a un adjetivo relacionado con una supuesta referencia a lo nacional o territorial. Es decir, por un lado: filosofía, teoría y pensamiento; por el otro: *German, French* e *Italian*. Ahora pues, si bien es cierto que la referencia es inevitable, también es cierto que nuestro autorsostiene una cantidad de argumentos en los que vislumbra una diferencia sustancial entre el pensamiento italiano y la filosofía alemana o la teoría francesa.

Nuestro autor afirma en *Pensiero vivente* que mucho son los motivos por los que es difícil establecer una relación de simetría entre el *pensiero italiano*, la *German Philosophy* y la *French Theory*.[27]Como sostiene el filósofo, en efecto, no sólo se diferencian en lo que respecta a los adjetivos – italiano, alemán, francés – sino especialmente en lo que refiere a los sustantivos –pensamiento, filosofía, teoría-.

Empecemos por lo que pareciera tener una explicación más evidente: la cuestión de los adjetivos. En relación con éstos (italiano, francés y alemán), se ha aclarado en reiteradas ocasiones que en el caso italiano (pero podría argumentarse lo mismo en relación con la filosofía alemana, aunque sigue otros cauces que no es oportuno analizar aquí) no refiere a una cuestión nacional/territorial sino más bien a estilos conceptuales.El motivo es histórico: no podemos suponer un pensamiento nacional allí donde no hay una nación. En otros términos, para pensar que hay algo así como un "pensamiento nacional" en Italia tendremos que esperar hasta la constitución de la nación en 1860-1870, pero que podríamos incluso extenderhasta 1919 – con el fin de la Primera Guerra Mundial y la conclusión de los reclamos territoriales fronterizos parcialmente solventados. En otros términos, en el período de conformación de los Estados nacionales europeos, siglos XVII y XVIII, lo que hoy llamamos Italia o Alemania corrían otra suerte.

Prosigamos de todos modos: si bien es difícil disociar taxativamente el pensamiento italiano de la teoría francesa o la filosofía alemana, podríamos arriesgar dos elementos diferenciales que parecen a primera vista contradictorios: por un lado, el pensamiento

---

25 Entre los textos más relevantes sobre el argumento del *pensiero italiano* publicados por Esposito en los últimos años, *Cf:* ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualita' della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010; ESPOSITO, Roberto. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013; ESPOSITO, Roberto. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*.Torino: Einaudi, 2016.

26 En los últimos años se ha promovido una red de investigación mundial.

27 *Cf:* ESPOSITO, Roberto. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*.Torino: Einaudi, 2016. p. 157.

italiano parece ser más inmaduro que las producciones de las otras dos tradiciones filosóficas; por otro lado, en el pensamiento italiano pueden hallarse fuertes lazoscon la contemporaneidad, especialmente en lo que refiere al horizonte político. En este sentido, el pensamiento italiano pareciera encontrarse en un punto en el que es al mismo tiempo más joven, pero también más denso en su capacidad de análisis de la actualidad. Este motivo "temporal", por llamarlo de alguna manera, junto con la tendencia irremediable del pensamiento italiano a la contaminación con otras disciplinas –política, magia, historia, etc.- dan, a nuestro juicio, un matiz especial no sólo conceptual sino también de estilo.

Pero no sólo la diferencia reside en los adjetivos, sino especialmente en los sustantivos. Desde nuestra perspectiva, podríamos subrayar que las resonancias de los términos "teoría" y "filosofía" nos predisponen de una manera muy especial en relación con la política, por ejemplo. En efecto, el desnivel que la teoría francesa y la filosofía alemana tienen respecto de la praxis política es uno de los elementos más significativos en la diferencia con el pensamiento italiano. Esta distancia entre la producción intelectual y la política es invertida en 180 grados por el pensamiento italiano que encuentra en la acción política su enraizamiento esencial. Basta pensar no sólo en la producción de Machiavelli, Bruno, Galilei, Gentile, Croce, sino en el operaísmo de los años '60 en los que la militancia de los pensadores no es en absoluto un dato secundario. El *pensiero* es, entonces, ese entrecruzamiento con la política, no sólo desde la mismas biografías de los autores, sino especialmente como la superación, el "ir más allá", de la autonomía requerida por la filosofía o la neutralidad de la teoría. A diferencia de la teoría y la filosofía, entonces, el *pensiero* es "en acto": activo y actual; así como todo acto lleva inscripto dentro de sí un trazo de este pensamiento.

Para gran parte de los pensadores italianos modernos y contemporáneos, la relación entre el pensamiento y la historia o la actualidad se apoya en las dinámicas y los conflictos de la política. Contrariamente de lo que podría pensarse en otros territorios, lo propio del pensamiento italiano es que el peso está puesto principalmente en la oposición, el "estar en contra", propia de la escena social interna (la cuestión italiana no se abre a los confines hacia la exterioridad). Esto construye una genealogía que va desde Machiavelli hasta Gramsci y se caracteriza por ser la oposición al poder, eclesiástico y político, la resistencia al fascismo, el hegelianismo napolitano, etc. Basta recordar las vidas y las muertes, muchas veces violentas, de Bruno, Galilei, Campanella, pero también de Gramsci y de Gentile – ubicados ambos en barricadas opuestas. La defensa, la resistencia, del pensamiento le confiere una intensidad política que difícilmente puede rastrearse en otras tradiciones. Sin embargo, podría objetarse que la dialéctica entre poder y resistencia es parte de toda dinámica intelectual y de cualquier

contexto histórico. Aún así, esta objeción no excluye la idea de que la peculiaridad del pensamiento italiano sea la siguiente: no se trata de una reacción a un desafío externo, sino que se constituye como una acción que se dirige a modificar anticipadamente las relaciones de fuerza establecidas en su interior.

Esta inversión – de la reacción a la acción – es el centro de la estrategia operaísta que ve en la subjetividad del operario el motor de la transformación del capital, pero también es el motivo por el cual el pensamiento biopolítico ha adquirido en Italia un matiz afirmativo.[28]

---

[28] La cuestión "biopolítica" empieza a formar parte del mapa de preocupaciones filosóficas a partir de las enunciaciones foucaulteanas en 1976 en los ya clásicos *La volontè de savoir* o *Il defendre la societè*. Sin embargo, Esposito propone correr la mirada dentro de la Obra de Foucault hacia las páginas de *Les mots et les choses* de 1967. Nuestro autor (*Cf:*ESPOSITO, Roberto. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa...* pp. 163-164) presta especial atención a la referencia que Foucault realiza sobre la obra de Cuvier en lo que respecta especialmente "a la dimensión inmediata de la vida que reconoce la historicidad solo para desafiarla en un conflicto que tiene como objetivo la conservación en el tiempo" (*Idem.* p. 163). El presupuesto de Foucault a propósito de Cuvier es que "para que algo como una ciencia biológica se asome a la orilla del saber, debe descascararse la taxonomía de las especies naturales en la profundidad sin márgenes de la vida" (*Idem.* p. 163). Desde ese momento en adelante, continúa Esposito, el viviente no es el que ocupa un casillero en la clasificación de los seres, sino el que hace posible dicha clasificación. Como se ve, tenemos frente a nosotros un pasaje del orden de lo representable al del viviente como tal. Dicho pasaje determina un desnivel, un salto, una distancia sustancial respecto de la conformación del saber anterior. En palabras de Foucault: si antes "el ser se daba en el espacio siempre analizable de la representación», ahora «la vida es, en los confines del ser, aquello que le es externo y que aún allí se manifiesta" (*Idem.* p. 163).
Más allá del régimen del ser, la vida encuentra su contrario que pone en riesgo su permanencia. En otros términos, Esposito sostiene que para que sea posible un pensamiento de la evolución, como quería Darwin, la conservación de la vida deberá enfrentarse a la amenaza de muerte que la atraviesa desde su interior. Muy sintéticamente, podríamos decir que para la taxonomía clásica la planta crece en el límite entre movimiento e inmovilidad, para la biopolítica el animal se mueve entre los límites de la vida y de la muerte, siendo la muerte aquello que lo amenaza desde su interior. Desde el fondo de la vida misma, la muerte acecha: se trata de su reverso inmanente.
Así, el pasaje de la biopolítica hacia la thanatopolítica para Esposito es un desliz, no están dispuestos como dos polos opuestos, sino como una inmanencia: "es cuando la vida comienza a ser una fuerza irrefrenable, colocándose en el centro del saber y del poder, que experimenta su propia potencia destructiva y autodestructiva" (*Idem.* p. 163). En esto consiste la ontología salvaje de la que el mismo Foucault hablaba en *Les mots et les choses*: la voluntad de vida que domina a los vivientes termina por devorarlos.
Como sabemos, los algunos pensadores italianos de nuestro tiempo se han inspirado fuertemente en estas páginas foucaulteanas, siendo grandes receptores de la discusión biopolítica. Por este motivo, podríamos sostener que se trata justamente de la capacidad de entender el problema que reside en esta doble faz biopolítica/thanatopolítica lo que pone a gran parte de estos autores en el orden del pensamiento afirmativo. Para decirlo de otro modo, otra característica a subrayar de lo que creemos es *ilpensiero italiano* consiste en ser un pensamiento afirmativo de la vida. Afirmativo no exclusivamente porque se piensa en términos positivos, sino especialmente porque es un pensamiento en el que la vida misma se afirma.
Esta conceptualización de la relación entre la vida y la muerte, entre la vida y el poder, es lo que pone en evidencia el riesgo de que el poder termine aplastando a la vida: el poder sobre la vida, el riesgo de clausurar derivas posibles.
La conceptualización de la "ontología salvaje" es, para nosotros, la apertura que nos permite pensar que dentro de todas las enunciaciones foucaulteanas acerca de la biopolítica existe la posibilidad de sostener algo así como "un pensamiento afirmativo de la vida".
Nuestro recorrido a partir de ahora será, entonces, el que nos lleva desde las enunciaciones de Foucault hacia el pensamiento italiano, teniendo como hilo conductor "el pensamiento afirmativo".
Afirmamos, por lo tanto, que entre las características que desarrollamos sobre el pensamiento italiano, deberíamos sumar la noción de "afirmatividad", y decimos esto porque creemos fuertemente que este

3. El "Machiavelli" de Esposito: la política como sujeto

Desde *Bíos* en adelante Esposito trabaja la cuestión de la biopolítica (del griego: *bios politikós)* a partir de su traducción "política de la vida" y dela multiplicidad de espacios deapertura a luz del genitivo "de". La ambivalencia del genitivo permite quenuestro autor suponga que si se trata de «políticas *de* la vida», entonceses necesario preguntarse si es la vida el sujeto de la política o es la política el sujeto de la vida. La cuestión no es menor porque no solo define el espacio y la organización de las relaciones entre los hombres – la *pólis* –, sino que determina muy especialmente si será la vida o la política quien decida si la vida confiere a la política sus formas o se trata de una política que aplasta a la vida misma; y en relación con los modos de aparición de la vida, si se trata de una forma de vida o de una vida desnuda,

Resulta sumamente interesante recorrer un camino por la Obra de Esposito que raramente se ha señalado: se trata de la lectura del "Machiavelli". Machiavelli ofrece a Esposito varias posibilidades: en primer lugar, pensar la "política" como el espacio del conflicto; en segundo lugar, pensar que la "política" es pre-estatal, para-estatal o anti-estatal (en otros términos, Machiavelli no necesita del concepto de Estado para conceptualizarlo); en tercer lugar, establece una relación directa entre política y vida; por último, la lectura de Machiavelli le permite a Esposito inscribirse dentro de la tradición del *pensiero italiano.*

A comienzos de *Machiavelli e Vico,* Esposito recuerda que en el séptimo capítulo de *Il Principe* Machiavelli trabaja la cuestión de la vida y de la muerte a la luz de Alessandro y Cesare Borgia:

> Ma se nella morte di Alessandro lui fusse stato sano, ogni cosa gli era facile. E lui mi disse, ne' dì che fu creato Iulio II, che aveva pensato a ciò che potessi nascere, morendo el padre, e a tutto aveva trovato remedio, eccetto che non pensò mai, in su la sua morte, di stare ancora lui per morire.[29]

Como vemos, no se trata de una sino de dos muertes. El texto refleja una fuerte impotencia: la primera muerte llama a la segunda, y la segunda nos reconduce a la primera. Frente al trabajo conceptual sobre la muerte, lo que vemos a la luz de esta cita es que el que desaparece es el sujeto unitario e integral de la representación. Borgia había luchado con su

concepto está presente desde la tradición clásica de Machiavelli, Bruno, Vico, Leopardi, pasando por la discusión acerca del fascismo en Croce y Gentile, el marxismo heterodoxo de Gramsci, hasta la tradición más contemporánea de Tilgher, Pirandello, Rensi, Colli (*Cf.:Idem.* pp. 165-169). Todos estos autores, y muchos otros, comparten entre ellos – y con Foucault – aquello que podríamos denominar *un pensiero affermativo.*

29 MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe. In.:* MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere.* Firenze: M. Marteli. 1971, p. 268.

propia vida para conservar el derecho de representación soberana, la facultad de ver, de analizar todo lo real. En estos términos, la lucha se inscribe en el cuadro que opone el poder, la subjetividad del poder, a su propia historicidad, a la objetividad de la propia determinación histórica. Esto es la muerte: lo que escapa a la subjetividad del poder y que, por el contrario la objetiva; la muerte es lo que el poder no *puede* representar porque es su propio límite.

Todo este juego que relaciona la subjetividad y la objetividad, la decisión y la determinación, es inherente a la imposibilidad del poder de representar su propia muerte: de conocer, de saber, de hablar, su propia historicidad, su propio fin y su propia transformación.

En términos subjetivos, decimos que el conflicto de Borgia reside en que se enfrenta a su propia muerte; en términos objetivos, se trata del poder frente a la imposibilidad de reconocerse en su fundamento histórico. Estamos frente a lo que rompe el orden de la representación en dos niveles: el sujeto y el objeto del mismo representar. Este vacío es la lógica misma de *Il Principe.* En efecto, la doble representabilidad de lo real está enfatizada en la *Dedicatio* a Lorenzo:

> Né voglio sia reputata presunzione se uno uomo di basso ed infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi; perché, così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare quella de' bassi si pongono alti sopra i monti, símilmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere príncipe, e a conoscere bene quella de' principi, bisogna essere populare.[30]

En este caso, lo otro del poder, aquello que el poder no puede ser, es la conciencia de sí mismo que asume la figura general, pero a la vez determinada, del saber. Saber, entonces, como lo otro del poder, como el no-poder. Solo este saber, autónomo y separado del poder, puede conocer científicamente al poder mismo, su historia, su origen, su advenir. Solo este saber puede reconocer el poder en la profundidad de su vida.

En *Il Principe* se oponen dos miradas: la representación de la representación, la representación al cuadrado, con el del poder-sujeto. Estas dos perspectivas están presentes en el texto y confrontan entre sí. Es como si se tratara de una energía, la energía del texto, que empuja al texto fuera de sí, en la sombra que recorta lo negativo en sus contornos. Está claro, pues, que lo que está en juego es un conflicto mortal. La segunda representación enclava al poder-sujeto en su objetividad: lo ve, lo identifica y lo asesina. Pero, a su vez, la muerte de poder-sujeto asesina a la segunda, anula con su propia subjetividad también la mirada del otro. Es como la muerte de los Borgia: la primera llama a la segunda y viceversa.

30 *Idem.* p. 257.

Frente a la posibilidad de que una antítesis frontal de las dos representaciones termine por sofocar el texto, Machiavelli delinea una cadena de mediaciones que podríamos denominar su *proyecto político.* Se trata de establecer un límite: el poder-sujeto, la subjetividad representante del poder, no puede dejarse representar íntegramente, no puede objetivarse por completo. Sin embargo, hasta un cierto punto es necesario correr el riesgo: la crítica científica, el decir verdadero puede y debe ser admitido por el poder efectivo, real. Tal es así que en *Il Principe* se tematiza el espacio que el poder debe darle al saber:

> Perché non ci è altro a guardarsi dalle adulazioni, se non che gli uomini intendino che non ti offendino a dirti il vero; ma quando ciascuno può dirti il vero, ti manca la reverenzia.[31].

Aquí reside el corazón del problema: lo verdadero es útil e indispensable, pero también es peligroso. Incluso podríamos trazar el siguiente matiz: útil e indispensable en cuanto al contenido, a la materia; pero peligroso en lo que refiere a la forma, al modo en el que se relaciona quien detenta el poder. Como vemos, Machiavelli ha hecho trizas esa continuidad directa entre saber y poder, esa traducibilidad lineal del intelectual en el político. El problema aparece en *Il Principe* formulado del siguiente modo: autonomía y funcionalidad, criticismo y dependencia; o bien: autonomía y criticismo en los contenidos, funcionalidad y dependencia en la forma, en el rol social, en la organización institucional.

> Pertanto uno principe prudente debbe tenere un terzo modo, eleggendo nel suo stato uomini savi, e solo a quelli debbe dare libero arbitrio a parlargli la verità, e di quelle cose sole che lui domanda, en non d'altro. Ma debbe domandarli d'ogni cosa, e le opninioni loro udire; e di poi deliberare da sé, a suo modo; e con questi consigli, e con ciascuno di loro, portarsi in modo che ognuno conosca che, quanto più liberamente si parlerà, tanto più li fia accetto: fuora di quelli, non volere udire alcuno, andare drieto alla cosa deliberata ed essere ostinato nelle deliberazioni sua.[32]

Diferencia y límite (de la diferencia): al poder le corresponde adquirir de sí mismo sólo aquello que lo otro de sí puede conocer. Por tanto, el poder puede permitirle al saber autonomía y diferencia.Pero, al mismo tiempo, sólo puede ser escrutado, conocido y anatomizado hasta un cierto límite. Aquí surge el límite. Su subjetividad no puede ser objetivada porque está en riesgo su propia muerte. Dicho en otros términos, la emancipación del saber refiere a la verdad, pero no al uso político de esta; refiere a la ciencia, pero no al

31 *Idem.* p. 293.
32 *Idem.* p. 293-294.

dominio. Se trata de un juego en el que todo está abierto, pero una mano lo conduce; un juego en el que se escuchan múltiples lenguajes, pero sólo una voz los pronuncia.

Cuando la mirada del otro, del cortesano, del pueblo, de la naturaleza, de la suerte, llega al fondo, se rompe también la virtud de la representación soberana; en otros términos, cuando la multiplicidad de la historia penetra la solidez originaria de la decisión política, llega el fin: la subjetividad invertida arrastra en su caída también la objetividad de la representación histórica. Por ello, si la política es impotente, la historia es imposible.

4. Machiavelli: Querer, forzar, decidir

Para Esposito, todo *Il Principe* se estructura a partir de dos movimientos entrelazados que se regulan: la concentración y la distinción:

> Tutti gli stati, tutti e' domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono repubbliche o principati. E' principati sono, o ereditari, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo príncipe, o e' sono nuovi. E' nuovi, o sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del príncipe che li acquista, come è il regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi dominio, così acquistati, o consueti a vivere sotto uno príncipe, o usi ad essere liberi; e acquistonsi o con le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtú.[33]

Como vemos, no es posible confundirse: el desarrollo histórico se define como resolución de crisis, excitación y satisfacción de necesidades, producción y apagamiento de deseos. Crisis, necesidades y deseos constituyen el desafío pero al mismo tiempo el riesgo del orden político. El *ordo* no era posible más que como reestructuración unitaria de las fuerzas centrífugas. De este modo, desarrollo y crisis son un cuadro en movimiento observado desde dos perspectivas diferentes. Ambos son internos a una representación general que coincide con la máxima expansión histórica de un determinado ciclo natural. Aún así, por momentos todo se bloquea o, lo que es lo mismo, explota. Si el bloqueo de la crisis (o del desarrollo) implica la explosión del orden, eso significa que las mediaciones políticas resultan impotentes para gobernar la escisión social.

Ahora bien, aquí hay que señalar un desplazamiento en el pensamiento machiavelliano. En los *Discorsi* había una necesidad de vincular la representatividad de los eventos con un orden verificable de referencias, en el sentido de 'verdadero'; pero también había la imposibilidad de correr la mirada fuera de la relación, al mismo tiempo conflictiva y

[33] *Idem.* p. 258

alternativa, a través de la cual el presente se constituye desde el pasado. En *Il Principe* hay una reconsideración respecto de la cuestión de la representación. La ley de la representación es violada y su orden es superado: la diferencia entre el presente y el pasado, la diferencia inscripta con caracteres cada vez más firmes en el mismo presente, demanda una posibilidad lógica e histórica de autonomía aún mucho mayor de la que había fundado en los *Discorsi* a través de un lenguaje específico o de lo que ya había relevado el mismo autor en su búsqueda por tomar distancia de la episteme humanista. El conflicto social y su organización institucionalmente funcional, tal como aparecía en los *Discorsi,* en el *Il Principe* está totalmente resuelto por una teoría de la decisión. Dicho de este modo, no logramos recoger el sentido completo de la teoría.

Es necesario tener en cuenta el contexto de producción de Machiavelli: se trata de una Florencia sometida a una situación de devastación que atraviesa todo el eje de clases (o mejor dicho, de estamentos). Florencia estaba devastada por la tensión y el conflicto social, pero era incapaz estructuralmente de dirigir y hacer funcional esta dialéctica con el fin de consolidar el desarrollo político-militar. Este es el motivo por el que Machiavelli escribe *Il Principe*: es necesario encontrar la manera política de transformar el todo el conflicto social en algo productivo y, al mismo tiempo, determinar qué centro de decisión política se produce a la luz del endurecimiento de la lucha de clases.

La primer conclusión que podemos sacar es que este centro de mando político es un sujeto puntual que, para ser poderoso, para ser *effettuale*, debe estar separado del juego social que lo produce y que él contribuye a producir.

Por otro lado, a diferencia de los *Discorsi,* lo que se sacrifica en verticalismo se gana en horizontalidad. En otros términos, no existe realidad externa al espacio de la representación ya que éste comprende todo el dominio de lo real. Lo que cae y se invierte es el principio mismo que organizaba el movimiento circular y repetitivo, la semejanza, la continuidad que *a priori* tendía a identificar la subjetividad con el mundo, el proyecto con la necesidad, que confundía las experiencias y enmarañaba los recorridos. Tal es así que en *Il Principe* hay una tendencia a armar la siguiente serie de oposiciones: contra la síntesis, el análisis; contra la semejanza, la diferencia; contra la efusión, lo compacto. La funcionalidad toma el lugar de la sustancialidad en el ámbito específico de la teoría del conocimiento.

La distinción expresa la posibilidad misma de la organización del saber. La diferencia entre los objetos (el análisis), la diferencia entre los sujetos, la diferencia entre los objetos y los sujetos. Esto es lo que quiere decir representar: presuponer, teorizar, una distancia, un dominio, entre sujeto y objeto. Esta distancia está en constante expansión, podemos ver que

se difunde por cada uno de los ángulos del texto, lo secciona. Todo está categorizado. Lo real está rígidamente parcializado, desplegado y yuxtapuesto. No es que Machiavelli no le de lugar a la semejanza y la contigüidad, pero sí es cierto que las envía al fondo oscuro y provisorio del conocimiento; fondo que el conocimiento mismo debe recortar para constituirse exactamente como lo contrario.

Sin embargo, como dijimos al comienzo de esta sección, la particularidad, la autonomía y la especificidad no están en oposición con la unidad del saber: por el contrario, son la garantía, la materia vital. Se trata de dos movimientos simultáneos – unificación y distinción – que tienen como primera conclusión una aceleración de la representación. La representación está, por tanto, co-presente, horizontal y acrónica.

Esta es la novedad de *Il Principe* – novedad respecto de los *Discorsi,* pero también de la episteme humanista –: es el presente el que desvincula la representación de la cadena del tiempo pasado y lo fija en un horizonte de atemporalidad: "Tutti gli stati, tutti e' dominio che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini (...)". Aquí parece que la realidad se desplaza hacia el ámbito del "cómo" y ya no del "cuándo". *L'impero,* el poder, el sujeto de este pasaje desde el inicio está definido como algo externo al problema de su historia. El poder es asumido como un dato indudable, primero y último, definitivo. Lo que está en cuestión es el modo de conseguirlo, la manera de conservarlo, no el destino o el sentido de su ser. No sólo el poder está siempre, sino que siempre es *sujeto.*

Está claro, por lo tanto, que el modo en el que el poder fue fundado o adquirido influye en su posibilidad de subsistencia, en su fuerza. Pero esto es así siempre dentro de su orden de discurso, dentro de sus categorías de descripción y de control de la realidad. La historia siempre es la historia del poder, pero esto en el sentido de que la historia le pertenece, es su historia. Esto es, al menos, lo que el discurso puede representar, más allá de esta presencia definitiva, se corre el riesgo de lo otro del poder: la muerte. La muerte es, como vimos, la *ineffettualità*, la impotencia, lo irrepresentado, del poder.

De este modo, y teniendo presente la primera cita sobre la doble muerte de los Borgia, podríamos sostener que todo *Il Principe* es un texto destinado a garantizar la estabilidad y unidad de la representación. La recomposición del discurso y del poder sucede a través de los trámites de la diferencia y de la práctica de la autonomía. Aquí reside el realismo y la contradicción del texto: no existe desarrollo que no complete dentro de sí mismo una vocación *natural* a la crisis, que no tenga como punto de partida el desarrollo de la crisis.

El mayor inconveniente lo producen los estados mixtos, pero de allí su riqueza en términos del discurso. En los estados mixtos, las variaciones, los conflictos y las diferencias son en sí mismos naturales y ordinarios:

> (…) le variazioni sua (dei principati misti) nascono in prima da una naturale difficultà, quale è in tutti e' principati nuovi: le quali sono che li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l'arme contro a quello; di che e' s'ingannano, perché veggono poi per esperienza avere peggiorato. Il che depende da un altra necessità naturale e ordinaria, quale fa che sempre bisogni offendere quelli di chi si diventa nuovo príncipe e con gente d'arme e con infinite altre iniurie che si tira dietro el nuovo acquisto (…).[34]

Los motivos de enfrentamiento son inevitables: los súbditos tienen la necesidad de cambiar al señor y el señor tiene la necesidad de ofender a su súbditos. Esto que antes en *Discorsi*Machiavelli había llamado "deseos", en *Il Principe* los define como "necesidades": no porque no sean considerados deseos de cambio y de poder, sino porque con el término necesidad está subrayando la potencia, la fuerza productiva. Los enfrentamientos son el motor del desarrollo: los signos, los desafíos de la crisis, del desorden, del conflicto, son todos internos al *único* modelo posible de desarrollo.

Como vemos, la *vis conservativa* no es eficiente para garantizar el poder. En todo caso, intentará conservarlo, pero no hay desarrollo. No alcanza con la repetición de lo social («mantenendosi loro le condizione vecchie»), la conformidad en las costumbres ("non vi essendo diformità dei costumi") o la continuidad en el derecho y en la economía ("non alterare né loro legge né loro dazii"). Todo esto se transforma en una *vis innovativa* del juego político: no hay opción, no hay otra vía, no hay mediación: "(…) gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere (…)".[35] Hay una completa renovación de la representación. Al nuevo poder, al poder sobre lo nuevo, no le alcanza el viejo razonamiento o la vieja moderación.

La polémica, indirecta, es con la situación de Florencia, el modo pasivo en el que ha vivido el último siglo y continúa aún viviendo. Florencia vive la crisis de una manera pasiva, a la defensiva. Resisten sus instituciones en un momento en el que se acelera el ritmo del cambio social y de la misma dinámica política. Machiavelli está describiendo el momento más alto de autonomía de lo político respecto de lo estatal: la forma estado del gobierno republicano está enfrentada a un movimiento de convulsión a nivel político. El registro de *Il Principe* es el del crecimiento y la separación de lo político y lo estatal.

---

34 *Idem.* p. 258.
35 *Idem.* p. 259.

5: Conclusiones:

A lo largo de nuestro trabajo hemos querido mostrar que puede hablarse de un *pensiero italiano* delineando sus bordes e intentando definir aquellas características tonales que exceden –o escapan de- toda afirmación nacional, estatal o territorial. Asimismo, con la intención de mostrar la vigencia de la discusión acerca de «lo italiano», hemos recuperado muy rápidamente algunos textos significativos de Agamben, Perniola y Negri, para luego afirmar la posición de Roberto Esposito.

Con la intención, por lo tanto, de inscribir a Esposito en la tradición del *pensiero italiano,* hemos consideradonecesario reconducir la mirada a Machiavelli. No sólo porque el florentino es uno de los autores más relevantes del pensamiento italiano, sino justamente porque él es quien no ha sido – y jamás quiso serlo – el fundador de una filosofía política. Para Esposito –y para nuestro trabajo-, el pensamiento de Machiavelli excede los límites mismos de una filosofía o una teoría (jugando con la relación entre el pensamiento italiano y las tradiciones francesa y alemana), para poner en juego un pensamiento radical de la existencia en su inevitable dimensión conflictiva.[36]

Una de las conclusiones más relevantes de la lectura espositeana sobre Machiavelli reside en que *Il Principe* no es leído como el texto a través del cual un autor da consejos al príncipe para obtener y conservar el poder, sino que Esposito muestra en qué medida siempre hay un *plus*, algo que desborda la técnica misma. En efecto, como hemos querido mostrar a la luz de la primera cita que trajimos a colación a propósito de la muerte de los Borgia, de lo que se trata es, por un lado, de pensar la relación entre la política y la vida-muerte. Pero la relación no se detiene en la protección que la política podría ofrecerle a la vida, sino en la convicción de que la política es la forma necesaria para la vida, así como la vida es la materia de la política.

Por otro lado, y también a la luz de las citas con las que hemos ido hilvanando la segunda parte de nuestro texto, lo que aparece con fuerza es la relación productiva que establecen el poder y el saber con la vida. Este es quizá el motivo más por el cual podemos arriesgar que fue el pensamiento italiano el que recuperó y se apropió de las cuestiones

36 *Cf.:*ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente…* pp. 50.

contemporáneas acerca de la biopolítica afirmativa: ya desde Machiavelli (y antes, desde Dante quizá, pero esa afirmación excede nuestro trabajo) entre el poder y la vida no hay una distancia absoluta.

En efecto, la tradición italiana queda por fuera de la lógica del pensamiento aristotélico de la no-contradicción para afirmar una lógica –una ontología- del conflicto. Se trata, como sostiene Machiavelli a raíz del Centauro, la única metáfora que utiliza a lo largo de *Il Principe*, de pensar la contaminación, el conflicto: la imagen del Centauro nos muestra una conceptualización de la subjetividad entendida como la mezcla entre el animal y el hombre. Pero la animalidad no representa la condición más baja de la humanidad ni su estado provisorio o primitivo. La animalidad es, por el contrario, la fuente de energía presente en todo hombre: es la capacidad regenerativa de la vida. No se trata de un pensamiento de la conservación de la vida, sino de la innovación: el retorno hacia «los principios» (tanto el recurso a la historia pasada como a la animalidad) evidencia la capacidad de la subjetividad de tender hacia lo nuevo. "Los principios"constituyen ese momento en el que el pasado salta hacia el presente y proyecta a la vida hacia el espacio abierto y libre del advenir.[37]

[37] *Cf.:Idem.* p. 52.