



ROBERTO ESPOSITO
CARLO GALLI
VINCENZO VITIELLO

(compiladores)

**NIHILISMO
Y POLÍTICA**

con textos de Jean-Luc Nancy,
Leo Strauss, Jacob Taubes

ANANTIAL

ROBERTO ESPOSITO,
CARLO GALLI,
VINCENZO VITIELLO
(compiladores)

NIHILISMO Y POLÍTICA

Con textos de Jean-Luc Nancy,
Leo Strauss, Jacob Taubes

MANANTIAL
Buenos Aires

Título original: *Nichilismo e politica*
Editori Laterza, 2000
©2000, Gius. Laterza & Figli S.p.a., Roma-Bari.
Spanish language edition published by arrangement with Eulama
Literary Agency, Roma

Traducción: Germán Prósperi

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Este libro ha sido publicado gracias a la contribución del
Ministerio de Relaciones Exteriores italiano.

Nihilismo y política : con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes / compilado por Roberto Esposito ; Carlo Galli ; Vincenzo Vitiello - 1a ed. - Buenos Aires : Manantial, 2008.
352 p. ; 22x14 cm.

ISBN 978-987-500-118-3

I. Filosofía Política. I. Esposito, Roberto, comp. II. Galli, Carlo, comp.
III. Vitiello, Vincenzo, comp.
CDD 320.1

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 2008, Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6° piso
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059
info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN 978-987-500-118-3

Derechos reservados

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Índice

Prefacio 11

Lo impolítico y la comunidad

JEAN-LUC NANCY. Tres fragmentos sobre nihilismo
y política 15

1. Entre destrucción y extinción..... 15
2. Violencia y violencia 23
3. Sobre los sentidos de la democracia..... 29

Nihilismo y comunidad, *Roberto Esposito* 35

Wittgenstein y lo impolítico, *Silvana Borutti* 51

1. Concepción de la filosofía y antirrealismo..... 52
2. “Normalidad” de lo político..... 53
3. No representabilidad y no fundación de
lo político 55
4. ¿Wittgenstein hombre impolítico? 57

La pasión impolítica de la política. Merleau-Ponty entre
“filosofía y no filosofía”, *Enrica Lisciani Petrini*..... 67

1. La ruptura con el comunismo..... 68
2. La crítica del marxismo 70
3. El retorno a Hegel 73

4. La "comunidad" en el tiempo del nihilismo	80
"La muerte que vive una vida humana". Una discusión entre Alexandre Kojève y Georges Bataille, <i>María Laura Lanzillo</i>	87
Identidad sacrificial. Reflexiones sobre política y nihilismo, <i>Massimo Donà</i>	105
El poder de la nada	
LEO STRAUSS. El nihilismo alemán	125
1. Premisa.....	125
2. El motivo último, no nihilista, que está en la base del nihilismo alemán	126
3. La situación en la cual el motivo no nihilista ha llevado al nihilismo	129
4. ¿Qué es el nihilismo? ¿Y en qué medida se puede decir que el nihilismo es específicamente alemán?.....	136
Tabla elaborada por Leo Strauss para su ponencia.....	150
Contaminaciones. Irrupciones de la Nada, <i>Carlo Galli</i>	153
Nihilismo y sensibilidad contemporánea, <i>Massimo De Carolis</i>	175
Nihilismo y soberanía, <i>Francesco Fusillo</i>	195
Max Weber y el nihilismo cumplido, <i>Furio Ferraresi</i>	203
1. Weber y Nietzsche	203
2. La paradoja de la secularización.....	207
3. La genealogía del racionalismo occidental como genealogía del nihilismo	209
4. La doctrina de la ciencia	214
5. La política: del "politischer verband" al carisma	216
6. Conclusión	220

Teología o nihilismo

JACOB TAUBES. Del adverbio "nada" al sustantivo "la Nada". Algunas reflexiones sobre la cuestión de la nada en Heidegger.....	223
La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo, <i>Vincenzo Vitiello</i>	239
El nihilismo sabateísta como fenómeno político, <i>Elettra Stimilli</i>	267
Gradaciones. Pascal y la política, <i>Massimo Adinolfi</i>	289
"Absortos por la nada". Sobre los temas semánticos de la "barbarie" y de lo "informe", <i>Gennaro Carillo</i>	309
En torno al nihilismo, <i>Rosario Carpentieri</i>	329
Los autores	347

paradójico y al mismo tiempo indisoluble con el mesianismo está dado por el hecho de que el orden profano, justamente en la eternidad de su ocaso, que por su naturaleza diverge de lo mesiánico, puede, sin embargo, favorecer su advenimiento, del mismo modo en el cual “una fuerza, a través de su trayectoria, puede favorecer a otra dirigida en sentido opuesto”. Sólo en tal “concepción mística de la historia” un lazo entre nihilismo y política se vuelve de verdad posible.

Gradaciones

Pascal y la política

Massimo Adinolfi

“Hay pensadores que no se pueden leer en voz alta. Pascal es uno de ellos: sus verdades deberían ser murmuradas; por otro lado, todas las contraverdades de la vida deberían serlo.” Quien se pronuncia en estos términos es Émile Cioran, que ha sido un apasionado lector de Pascal.¹ Lo cual no debe maravillar: es sabido que Pascal, gran apolo-gista de la religión cristiana, ha encontrado más admiradores entre los no creyentes que entre los creyentes. Para estos últimos, ha sido más bien un gran motivo de escándalo, o al menos de preocupación, de fuerte embarazo. Preocupación y embarazo que se manifestaron con rapidez, en el círculo de los amigos de Port-Royal que tuvo el encargo de publicar los *Pensées*. Pascal muere en 1662; la primera edición cuidada (y discutible) de los *Pensées* se remonta a 1670. Si transcurrieron ocho años para que los *Pensées* salieran a la luz, no fue cierta-

1. E. Cioran, *Le livre des leurres*, en *Œuvres*, París, Gallimard, 1995, pág. 229. Cioran prosigue: “Ante los *Pensées*, *Also sprach Zarathustra* es un sistema de ilusiones”. En otro lugar, Cioran ha formulado así su interés por Pascal: “El Pascal al que me siento cercano es el Pascal escéptico, el Pascal atormentado, el Pascal que podría no haber sido creyente, el Pascal sin la gracia, sin el refugio de la religión. Es éste el Pascal al que me siento emparentado. [...] Porque se imagina perfectamente a Pascal sin la fe. Y por otro lado Pascal no es interesante más que desde este punto de vista. Durante toda la vida he pensado en Pascal. El lado fragmentario, el hombre del fragmento. El hombre del momento, también...”, en *Glossaire* (de una entrevista inédita de J. F. Duval a E. Cioran, 1979), en *Œuvres*, cit., pág. 1770.

mente por problemas de la empresa editorial, por el desorden que presentaban los escritos pascalianos y la dificultad de reordenarlos según un criterio unitario, sino por el carácter incandescente del material dejado por Pascal.² Entre las numerosas intervenciones de las cuales se hicieron responsables los editores, la más relevante ha concernido justamente a los (pocos) fragmentos que pueden aquí ser definidos como “políticos”. Como es sabido, Pascal había ya esbozado una primera obra de ordenamiento de sus propias reflexiones, en vista de la *Apologie*: algunos *pensées* están de hecho comprendidos en recopilaciones (las *liasse*), para las cuales disponemos también del probable título general. La mayoría de los fragmentos “políticos” se encuentran en la recopilación que lleva por título *Raison des effets* –razón de los efectos–. En la edición póstuma de los *Pensées* cuidada por Port-Royal, la única recopilación que no es retomada según la disposición prevista por Pascal es por cierto ésta, lo que ya de por sí demuestra la perplejidad que los fragmentos pascalianos suscitaron en sus devotos editores y a qué distancia aquellas pocas y dispersas reflexiones se situaron respecto de las ideas nutridas por los amigos jansenistas: de un Nicole, por cierto, como también de un Arnauld o de un Domat, que en verdad en el ámbito de las doctrinas políticas no se puede decir que se alejasen demasiado de las opiniones tradicionales del catolicismo político, esencialmente nutrido de tomismo.³

Sin embargo, antes de entrar en los mecanismos del momento “político” del pensamiento pascaliano, es necesaria una advertencia: política no es palabra que pertenezca al léxico pascaliano. Ninguna teoría política es atribuible en sentido propio a Pascal, y tampoco es registrable un interés específico al respecto: si Pascal se ocupa de

2. Debe recordarse que, no obstante Pascal sea hoy estudiado como el autor de los *Pensées*, al final del siglo XVII y durante todo el XVIII su fama se debía principalmente a las *Provinciales*.

3. La edición de Port-Royal ha sido reeditada recientemente, *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets, fac-similé de l'édition de Port-Royal (1670) et de ses compléments (1678-1776)*, G. Couton, J. Jehasse, Saint-Étienne (comps.), Centre interuniversitaire d'éditions et de rééditions, 1971. La última demostración de la distancia de Pascal respecto de la tradición tomista del pensamiento católico en J. Maritain, que ha hablado a propósito de Pascal, de “sublime cinismo cristiano” (“La politique de Pascal”, en *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Librairie Nationale, 1926).

política, es sólo para conducir una suerte de *experimentum homini*: la política es entonces considerada en la medida en que sólo a través de ella se da a conocer algo de la condición humana (como veremos, su esencial vanidad).⁴ Por esta razón, faltan casi del todo, en Pascal, los términos y las categorías con las cuales la época moderna ha elaborado la propia reflexión política.⁵ Resulta de ellos que es muy difícil y quizás imposible hablar de una política *de* Pascal;⁶ mejor sería, entonces, hablar de una política *en* Pascal, y del trabajo crítico al cual ella es sometida. Trabajo de excavación, de desmitificación, de vaciamiento: una suerte de *reductio ad vanitatem*, que es, si así se puede decir, la forma pascaliana de la *reductio ad nihilum* de los conceptos políticos fundamentales. Lo que quizá sea posible detectar en los *Pensées* es entonces no ya un empeño directo, una específica prestación teórica, sino más bien una toma de distancia, una reserva, una separación, un movimiento lateral, gracias a lo cual, sin embargo, algo de lo político debe dejarse ver.⁷ Lo que vuelve todavía interesante una reflexión sobre Pascal y la política no es, por lo tanto, lo que Pascal dice directamente, temáticamente, sobre ella –que no es mucho y no

4. Se podría por eso decir que el nexo antropología-política es recorrido por Pascal en sentido opuesto al tradicionalmente practicado por los teóricos de la política, que presentan algunas verdades (regularidades, constantes) antropológicas a título de premisa del propio edificio político. Si para éstos la política es en suma el *terminus ad quem*, para Pascal ella funciona en cierto sentido como *terminus a quo*.

5. Se trata esencialmente de “método (científico), objetivos (la pacificación del orden, individualistamente centrado), categorías (soberanía, representación, contrato, distinción entre público y privado), contexto institucional (el Estado) y teórico (la teología política)” que se encuentran en cambio en el pensador paradigmático de lo moderno, Thomas Hobbes. Cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bolonia, Il Mulino, 1988, pág. 225.

6. Como también ha intentado hacer G. Ferreyrolles, que ha construido su reciente *Pascal et la raison du politique* (París, PUF, 1984) con el propósito de mostrar “al contrario, que la política de Pascal existe, que es coherente y que es original” (pág. 5).

7. Brevemente, en los términos del léxico pascaliano, lo que se dejará ver es el intercambio, la irremediable inversión (el *renversement*) de lo vano y de lo esencial del cual vive el mundo, y en particular la escena misma de la política, y, lo que es más, la imposibilidad de volver a poner las cosas en su justo lugar: de atenerse a lo esencial, sin dejarse “di-vertir” en el mundo y por él.

es siquiera particularmente original—, no es entonces la cosa misma de la política, el “pleno” de su obra, como la posibilidad, la modalidad y las condiciones para la ejecución de tal movimiento lateral, oblicuo, transversal. La posibilidad de adoptar un punto de vista sobre la política que no se deje capturar (y será por defecto, no por exceso) dentro del campo de gravedad de lo político. Pascal ofrece, en suma, sin poderlas unir ni separar, una cierta figuración *lato sensu* nihilista de la política y a la vez el punto de su (no obstante impotente) contestación. Daremos ante todo la primera, y probaremos luego disponernos en la paradójica perspectiva de la segunda.

Lo que a primera vista nota el lector de los fragmentos pascalianos⁸ es la ausencia de la fraseología que desde siglos dominaba el discurso político cristiano, hecha de *bonum comune* y de *bene beateque vivere*, de *virtus politica* y de *communitas perfecta*, de *naturalis ratio* y de *lex rationis*, etc. Todo esto está ausente, irremediablemente ausente, de los *Pensées*.⁹ Roman Schnur ha detectado en este proceso de disgregación de la compacta sustancia ético-religiosa de la tradi-

8. Citamos según la edición Lafuma, adoptada en traducción italiana en la edición de E. Balmas, B. Pascal (comps.), *Frammenti*, Milán, Rozzoli, 1983, con texto francés enfrentado.

9. En la literatura pascaliana existe una amplia discusión sobre la posición de Pascal respecto a la existencia de leyes naturales que tengan un carácter vinculante tanto sobre el terreno ético como sobre el más propiamente político. La discusión es alimentada sobre todo por dos pasajes que se leen en la XIV *Provinciale*, que aquí citamos a continuación: “Los permisos de matar que vosotros [los padres jesuitas] acordáis en tantos casos hacen creer que en este argumento habéis olvidado de tal modo la ley de Dios, y de tal modo cancelado las fuentes luminosas naturales, que deberíais ser restituidos a los principios más simples de la religión y del sentido común; de hecho, no hay nada más natural que esta opinión: que un individuo particular no tiene derechos sobre la vida de otro” (B. Pascal, XIV *Provinciale*, en *Provinciali*, Turín, 1983, pág. 170); “He aquí, padres, los principios de la tranquilidad y de la seguridad pública que han sido acogidos en todos los tiempos y en todos los lugares, y sobre la base de los cuales todos los legisladores del mundo, santos y profanos, han establecido sus leyes, sin que ningún pagano jamás haya objetado esta regla, salvo cuando no se puede de otra manera evitar la pérdida de la castidad o de la vida [...]. No ha habido nunca ley que permitiese a los individuos privados matar” (ivi, pág. 172).

Dado que no podemos en este lugar discutir analíticamente el problema, debemos limitarnos a observar: a) que las *Provinciales* son fruto de un traba-

ción política europea y de afirmación siempre más resuelta (y laica) de la soberanía del Estado un “vasto proceso de desidealización”¹⁰ en

jo de *équipe*; b) que no existe ninguna razón (de orden histórico o teórico) para considerar estos textos como expresiones completas y definitivas del pensamiento pascaliano, y de atenuar, por lo tanto, su alcance, de mitigar o incluso de deformar el tono diferente y el contenido de los *Pensées*; c) que no se puede apoyarse en la continuidad de la tradición católica en cuestión, para excluir que Pascal se haya alejado de ella, desde el momento en que éste es justamente el punto en cuestión, ya que es precisamente la ausencia de esta tradición la que plantea el problema y despierta el interés de sus *Pensées*; d) que suavizar las expresiones contenidas en los *Pensées*, considerarlos simplemente irónicos o retóricamente hiperbólicos equivale a privarlas de todo su potencial crítico y hermenéutico.

La verdadera lucha en realidad se ha desatado en torno al § 60, en el cual se lee entre otras cosas: “Hay sin duda leyes naturales, pero esta bella razón corrompida ha corrompido toda cosa”. Parece aquí que Pascal reconoce la universalidad en línea de derecho de la *lex naturalis*, para luego lamentar las flagrantes violaciones en línea de hecho. El sentido de esta declaración nos parece sin embargo diferente; él emerge del enfrentamiento con la fuente que Pascal cita: Montaigne. Montaigne había escrito, en la *Apologie de Raimond Sebond*: “il est croyable qu’il y a des lois naturelles” (*Essais*, II, cap. XII, trad. it. Saggi, F. Garavini (comp.), Milán, Mondadori, 1970, pág. 771). Pascal por ende transforma una afirmación dubitativa en una afirmación categórica: “il y a sans doute”. Si realiza una transformación semejante no es sin embargo a fin de atenuar el escándalo, sino para agravarlo. Si concede por lo tanto la existencia de las leyes naturales, porque no es la mera cuestión de su existencia el *en jeu* último del fragmento pascaliano (del mismo modo deberá decirse: *no es el escepticismo la instancia última y más potente de la política pascaliana*): existen también aquellas leyes, pero no es menos verdad que la razón haya “corrompido toda cosa”, y que la *coutume* humana, toda la esfera de las relaciones sociales, civiles, políticas, deba su propio “funcionamiento” a la “cancelación” de esas leyes. La segunda parte del § 60 aclara por eso el dispositivo teórico que funciona aquí: no es tanto la imposibilidad de definir un contenido universal de justicia lo que ocupa el fragmento, sino lo que comportaría manejar tal contenido, en términos de reapertura de conflictos. No la instancia escéptica, sino más fuertemente la instancia política descalifica los intentos jurinaturalistas: *la neutralización de concepciones meta-jurídicas de justicia es todavía más urgente que el escepticismo acerca de su consistencia interna*.

10. R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Varese, Giuffrè, 1979, pág. 73. Del mismo modo A. M. Battista, “Nuove riflessioni su Montaigne politi-

función del cual el poder político no fue más requerido para asumir otra tarea que la de la más extendida pacificación. A este proceso pertenecen fenómenos de largo período no solamente concomitantes sino esencialmente conectados: neutralización ético-religiosa y autonomización de lo político, laicización de la guerra, positivización del derecho, racionalización y centralización de la máquina estatal —fenómenos a cuya efectuación ha contribuido seguramente el redimensionamiento escéptico y libertino de la dimensión ideal de la política, la expulsión o por lo menos el debilitamiento de la medida ético-religiosa del actuar político, a los fines de una construcción del orden político estructurada sobre la pura relación protección-obediencia—. ¹¹

Del mismo modo procede el decisivo desencantamiento de la naturaleza, drásticamente despojada en la concepción mecanicista de la *science nouvelle* de formas sustanciales, potencias naturales, fines inscriptos en el orden de las cosas. El cartesiano *abducere mentem a sensibus* aleja definitivamente al hombre de la familiaridad y de la confianza con el mundo sensible: la pérdida del valor de verdad de los sentidos comporta también una inevitable pérdida de sentido. ¹² En

co”, en *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, S. Rota y F. Barcia (comps.), vol. I, Milán, Angeli, 1990, pág. 14, ha hablado de una valoración nueva del Estrado: “Acontentutistica, porque al estado ya no se le pide que realice el valor ético del “bien común” sino que construya un aparato externo, indispensable garantía de convivencia pacífica”.

11. Cfr. entre otros E. Castrucci, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, Milán, Giuffrè, 1981; D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600*, Milán, Angeli, 1994.

12. Entre los varios documentos de la perplejidad y del desconcierto provocados por la nueva imagen del mundo elegimos uno curioso y poco conocido: de una carta de Descartes a Marin Mersenne aprendemos que entre los motivos de la resistencia encontrada por la nueva física mecanicista figuraba también la desorientación por la pérdida de sentido estético, de *comprehensionem estheticam*, importado por la adopción de los nuevos modelos de explicación mecanicista de la realidad: “Me hacéis saber, en vuestra precedente carta, que los predicadores son contrarios a mi Filosofía, puesto que les hace perder sus bellas metáforas sobre la luz” (Carta a Mersenne del 25 de enero de 1647, en R. Descartes, *Œuvres*, Ch. Adam, P. Tannery (comps.), París, Vrin, 1989, vol. IV, pág. 593). Se podría observar también que en este desastre estético (que figura también entre las actas de nacimiento de la estética en sentido moderno) lo que se hunde es —para decirlo con Michel Fou-

Pascal el universo sin fin ni objetivo descubierto por la nueva física es ya irrecuperable a un discurso de teodicea o a cualquier teleología, y toma así una tonalidad emotiva angustiosa: “El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra” (§ 201). Las esferas celestes no componen más una armonía celestial, ni los cielos y la tierra cantan todavía la gloria de Dios (§ 3). El célebre fragmento pascaliano sobre los dos infinitos, extraordinario trozo de retórica bravura pero también verdadera y propia *mise en abîme* de la naturaleza humana, significativamente abierto por las palabras: *disproportion de l'homme*, ¹³ muestra precisamente de qué modo Pascal efectúa la dis-localación, el *dé-placement* del hombre en el mundo. En la imposibilidad de conducir un análisis puntual, nos contentamos con notar aquello que las variantes del texto muestran bien: Pascal no solamente ha eliminado la tradicional posición inmóvil y central de la tierra, sino que también ha quitado al Sol de la posición de centro del Universo, también ella inconciliable con la vertiginosa imagen de la “esfera infinita cuyo centro está en todos lados, la circunferencia en ninguna parte”. ¹⁴ Del mismo modo, si en un primer momento había escrito que los astros giran soberbiamente en torno al hombre, en la versión definitiva ellos giran simplemente “en el firmamento” (§ 199). La irrupción del infinito en el “mundo cerrado” de la cosmología medieval arruina toda proporción entre el hombre y la naturaleza; el *milieu* ocupado por el hombre en el seno del Universo no tiene nada más del *kéntron*, ningún parentesco con el *mésos*, o, en otro plano, con la *aurea medietas*

cault— la *epistème* renacentista fundada sobre un sistema de analogías y proporciones, armonías y simpatías, *convainances* y *comparaisons*, en virtud del cual toda cosa “significa”, indica y conspira con toda otra.

13. *Disproportion*, o bien: fin de la *analogia* medieval. La *complexio* católica está por esto privada en Pascal de sus fundamentos metafísico-teológicos.

14. La imagen se encuentra ya en Charles de Bovelles y en Cusa —el primero en haberla transferido de Dios al mundo—, luego en Bruno y en Pierre de Bérulle, pero sólo en Pascal adopta un efecto de desorientación en virtud del cual, lejos de promover la *contemplatio* de Dios en el mundo, cierra definitivamente —en filosofía— el dominio de la cosmología y retira toda proposición y relación entre Dios, hombre y mundo. Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, París, PUF, 1991, pág. 410, n. 2. Se podría también decir al respecto que lejos de ser una celebración al infinito, el fragmento contiene más bien una hermenéutica de la finitud humana.

de la cultura clásica. Nada más de lo cúlmine, de la medida o de la perfección, sino una accidental, fortuita medida de medio:

Porque finalmente ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a nada, una vía del medio (*milieu*) entre nada y todo, infinitamente lejano de comprender los extremos: el fin de las cosas y su principio están para él inevitablemente ocultos en un secreto impenetrable (§ 199).

El discurso teológico se separa del discurso cosmológico; la naturaleza no habla más la lengua original de Dios, sino que ofrece solamente el desierto de su palabra: “Es muy necesario (*il faut bien*) que la evidencia de Dios no sea tal en la naturaleza” (§ 781).¹⁵ No es por tanto casual que se lea en Pascal lo que constituye probablemente la primera declaración de la “muerte de Dios” en época moderna, retomada por Hegel en *Fe y saber* y por Heidegger en el ensayo “La sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. No es casual: es en cambio la consecuencia necesaria de la supresión del significado tradicional de naturaleza, de la desarticulación del andamiaje teórico medieval en los caóticos *tourbillons* de la física mecanicista-copernicana.

No desarrollamos aquí la prolongación del discurso pascaliano en dirección de las *contradictions* que atraviesan al hombre, repercusión de la imposibilidad de comprender al mundo como una totalidad de sentido sobre el hombre, afectado por una análoga imposibilidad. Lo que en cambio interesa en este lugar es la consecuente, drástica “renuncia a la fundación ontológica de las técnicas jurídicas y políticas”¹⁶ a la cual pertenecen también el espacio artificial de la *coutume* y las arbitrarias *grandeurs d'établissement* de Pascal: problemas, diría Pascal, de *habileté*, de técnica política, técnica que obedece a una propia inmanente racionalidad y excluye la proposición de fines pos-

15. El fragmento es de gran importancia, porque en él se rechaza radicalmente –en nombre del *Deus absconditus*– la posibilidad de una teología natural. Hans Blumenberg (*La leggitimità dell'età moderna*, Génova, Marietti, 1992) justamente ha observado al respecto que lo moderno presupone que el mundo deviniese “hermenéuticamente inaccesible, por así decir mudo” (pág. 373), y ha añadido: “Ciertamente, la modernidad no comenzó como época del dios muerto, sino como época del dios oculto, del *deus absconditus* –y un dios oculto es pragmáticamente un dios muerto” (pág. 374)–.

16. Castrucci, *Ordine convenzionale*, ob. cit., pág. 23.

teriores. Buena parte del pensamiento político moderno buscará sustituir tal vacío de legitimación, o establecer una nueva continuidad entre *nature* y *raison*: será en cierto sentido la obra del siglo XXVIII.¹⁷ Pero no podrá remover o cancelar completamente este grado cero de la propia existencia a la cual cada momento de crisis deberá siempre nuevamente reconducirla.¹⁸

Volvamos a Pascal. Hay aquí, de hecho, una primera razón del interés que nos puede todavía suscitar la “política” pascaliana, precisamente en el modo en el cual se constituye el discurso político en el retirarse de cualquier fundamento, teológico o racional –o, como dice Pascal, “en defecto de autoridad o de justicia” (§ 60) –. Para captarlo, sin embargo, es preciso que no se impute todo esto a una mera y simplificadora profesión de escepticismo, como es habitual hacer. Es preciso que se reconozca cómo son las mismas condiciones en virtud de las cuales se constituye el espacio de la política para presuponer, para exigir casi, un tal déficit de fundación. Es preciso, pues, que la defectuosidad no sea pensada como accidental, y en consecuencia temporal, sino más bien como un dato estructural y por eso imposible de eliminar.

Comenzamos, entonces, diciendo que en Pascal la política es esencialmente el lugar de la visibilidad. La fuerza y la apariencia circunscriben el espacio en torno al cual se organiza la descripción de lo “político” en Pascal: representan los polos fundamentales alrededor de los cuales ella gravita, de modo que todo lo que debiese sustraerse a su ley, al imperio de la fuerza o a la persuasión de la apariencia (obra de la *puissance trompeuse* por excelencia, la *imagination*, § 44), todo lo que debiese sustraerse a la visibilidad debería ser considerado como una grandeza políticamente desdeñable. El espacio de la visibilidad es un espacio lleno, sin vacíos (el vacío no debe ser visible: no

17. Del tiempo en que, para decirlo con Carl Schmitt, el *Zentralgebiet* será buscado no más en la teología sino en la metafísica racionalista de la naturaleza humana.

18. Por lo tanto Carlo Galli (*Modernità*, ob. cit.) tiene razón en presentar la modernidad como respuesta a un desafío históricamente determinado, que lleva consigo la ineliminable sombra del propio origen abismal. La fórmula adoptada por R. Pintard para sondear las inquietudes del *libertinage –l'envers du Siècle*– podría ser extendida a todo el espacio de la modernidad: hay una inversión de la modernidad, una negatividad que lo acompaña y que no se deja quitar, superar, medir.

la naturaleza, sino la política y en general el hombre tiene horror—metafísica, política y existencialmente— al vacío);¹⁹ el espacio de la política está lleno y está ocupado enteramente por lo que Pascal llama el *effet*, el efecto: en el efecto, que es aquello *de* lo cual se debe dar razón, pero es también aquello *a* lo cual no se puede no dar razón, se impone tanto la fuerza del hecho como el hecho de la fuerza, pero también, para aprovechar un significado que el término tiene en italiano, lo que causa efecto, lo que se impone en virtud del efecto que causa (de nuevo: la visibilidad. Histórica y sociológicamente: la pompa, la gloria, el hábito, la *coutume*, todo el aparato “ornamental” del poder, los mismos códigos de la *civilisation*).²⁰ La fuerza tiene la gran virtud de la visibilidad, es pues *sans dispute* (§ 103), pero la misma visibilidad es, a su vez, una fuerza. Quien es fuerte ostenta la propia fuerza, y quien se encuentra sobre el proscenio del mundo tiene por eso mismo una posición de fuerza. De un semejante campo de fuerzas Dios está radicalmente ausente (*absconditus*), justamente porque las modalidades a través de las cuales se revela, las modalidades de su manifestación, no son remisibles ni a la fuerza de la evidencia (Dios no se demuestra),²¹ ni a la evidencia de la fuerza (Dios no fuerza el corazón de los hombres).²² Como explica el fundamental § 308, Dios adviene en el orden, en la caridad, a una “distancia infinita”, por ende

19. Recuérdese la ironía con la cual Pascal trata *le philosophe sur une planche* (§ 44): asegurado establemente por la razón, si bajo la mesa de sus seguridades se abriese un *précipice*, incluso el más grande filósofo del mundo comenzaría a palidecer y a sudar.

20. De aquí puede tomar impulso una semiología del poder que es esbozada en Pascal, sobre el cual se centra por ejemplo la lectura de Louis Marin (*Le portrait du roi*, París, Minuit, 1981), y que podríamos resumir así: no solamente el hábito social construye una abreviación de la fuerza, concentrada y mantenida en un signo y traducida en un código social, sino que es en sí mismo y por sí mismo una fuerza.

21. Es esta la razón más fuerte del rechazo pascaliano de las pruebas de la existencia de Dios. Es la misma “fuerza” demostrativa de la prueba, y no por cierto su eventual falacia, lo que hace “faltar” a Dios. Teológicamente, con Agustín: *quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt* (§ 190). También en este terreno, lo *proprium* de Pascal no es de hecho el escepticismo: es en la fuerza, en la grandeza (esta vez de la *ratio*), que se revela la miseria.

22. Dios se revela en un “advenimiento de dulzura” (§ 149), en el orden de la caridad: querer infundir la religión “en el intelecto y en el corazón

invisible, del orden de las grandezas visibles, sin con esto agregar o quitar nada a ellas. Sin por esto abatirlas ni magnificarlas.²³

La pista ofrecida por el § 308 es suficiente para captar el primer aspecto fundamental de lo político pascaliano: la infinita y no remediabile desconexión entre poder y bien, o bien entre política y teología. Ninguna *vie* teológica puede tener efectos políticos, y ninguna grandeza política puede promover el orden de la caridad. En una palabra: fin de la *civilitas christiana*, ninguna posibilidad de una promoción de valores cristianos en el mundo (lo que de todas maneras no significará simplemente fuga del mundo. Particular biográfico: aunque cercano a, y amigo de los penitentes de Port-Royal, Pascal no estuvo nunca entre los solitarios del monasterio, sino por breves, intermitentes períodos). Y sobre todo, la distancia infinita entre los órdenes impide que se salde un único bloque político-teológico que mantenga juntos decisión e idea, realidad y valor, fuerza y verdad.

Pero la adopción del § 308 como guía principal para atravesar los fragmentos pascalianos no es obvia ni fútil. Y no es tampoco una elección neutral. Ella comporta, en particular, un aflojamiento del vínculo que tiene la política pascaliana en deuda frente a la instancia escéptica proveniente de los *Essais* de Montaigne. Nuestra tesis es que la intraducibilidad política de la idea de justicia no depende solamente, en Pascal, de la erosión escéptica de su contenido veritativo (la experiencia de la pluralidad de las leyes y de las costumbres, históricamente las guerras civiles de religión). En el fondo, las palabras de la política pascaliana son pocas y confluyen todas en un nudo fundamental: cómo fuerza y justicia pueden estar unidas. Y el nudo es aflojado del único modo posible: haciendo que la justicia sea predica-

mediante la fuerza y las amenazas, no es infundir la religión sino el terror” (§ 172).

23. “La distancia infinita de los cuerpos respecto de los espíritus representa la distancia infinitamente más infinita de los espíritus respecto de la caridad, puesto que ésta es sobrenatural [...]. La grandeza de las personas de espíritu es invisible a los reyes, a los ricos, a los conductores, a todos los grandes según la carne. La grandeza de la sabiduría, que no existe si no viene de Dios, es invisible a los carnales y a los hombres de espíritu [...] Los santos tienen su imperio, su esplendor, su victoria, su gloria, y no tienen ninguna necesidad de las grandezas carnales o espirituales, con las cuales no tienen ninguna relación ya que ellas no les añaden ni les quitan nada. Son vistas por Dios [...] Dios les basta”.

da de la fuerza. De la fuerza que sea: como Pascal explica en el *Second Discours sur la conditions des Grandes*,²⁴ no existe ninguna justicia *antes* del *établissement*, de la “posición” institucional (de la *grandeur*), aunque *después* es justo prestar a ella obediencia. Pero que este sea el único modo para unir la justicia a la fuerza puede muy bien depender de razones diversas de aquellas a las cuales accedemos a través de las armas de la crítica escéptica. Es posible distinguir de hecho tres diferentes órdenes de razones: a) la disolución escéptica de la idea de justicia; b) el reconocimiento de una autónoma ley de orden de la política, de su necesidad interna; c) una “superior” (§ 90) *vue* teológica, exenta de toda traducción político-mundana.

Al primer orden de razones es remisible, por ejemplo, el fragmento 86: “*Veri juris*.”²⁵ No tenemos más. Si tuviésemos no intercambiaríamos por regla de justicia seguir las costumbres del propio país. Y al punto de que al no poder encontrar lo que es justo se ha encontrado lo que es fuerte”.

El mismo motivo retorna en el § 103, donde se concluye del mismo modo que “al no poder hacer que lo que es justo sea fuerte se ha hecho de modo que lo que es fuerte sea justo”. Pero esta vez la conclusión no es deducida de una premisa escéptica en torno a la imposibilidad de aprehensión del verdadero derecho y de la perfecta justicia, sino simplemente del hecho de que mientras la fuerza es sumamente reconocible y *sans dispute*, no contestable, la justicia está *sujette à dispute*, “puesto que —explica Pascal— hay siempre malvados”. En este caso estaría dispuesto a decir que interviene aquí un orden de razones distinto de motivos simplemente escépticos y más cercano al reconocimiento de la originalidad de la dimensión conflictiva, y de la posibilidad de su expulsión sólo gracias a la inequívoca perentoriedad de la fuerza.

Pero el paso posterior hacia un orden de razones radicalmente distinto de la dimensión de la política (un orden de razones de naturaleza teológica) es cumplido allí donde entra en juego el célebre disposi-

24. En B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, A. Bausola, R. Tapella (comps.), Milán, Rusconi, 1978, pág. 385.

25. Es una cita del *De officiis*, III, 17 de Cicerón (via Montaigne): “Pero el concepto del verdadero derecho y de la perfecta justicia no lo hemos concretado y esculpido: aquello de los que nos servimos son sombras e imágenes”.

tivo de la *gradation du pour au contre*. Es indispensable citar en este caso extensamente al menos el fragmento 90:

Razones de los efectos.

Gradación. El pueblo honra a las personas de noble origen [se puede entender, más en general: las grandezas que constituyen el factor de orden en la esfera política], los semi-hábiles (*demihabiles*) las desprecian diciendo que el origen no es una superioridad de la persona sino del azar. Los hábiles las honran, no por el razonamiento del pueblo sino por un razonamiento segundo (*pensée de derrière*). Los devotos, que tienen más celo que ciencia, las desprecian a pesar de las consideraciones que les hace honrar a los hábiles, puesto que juzgan gracias a una luz nueva que les viene de la piedad, pero los cristianos perfectos las honran gracias a otra luz superior (*autre lumière supérieure*).²⁶

Creo que no es exagerado decir que la interpretación de la política pascaliana se decide aquí, en la lectura de esta *gradation*. En particular, es decisivo el modo como se entiende la *lumière* del *chrétien parfait* sobre la política, el modo según el cual él honra las grandezas políticas. Una lectura repropuesta recientemente (por ejemplo por Christian Lazzeri)²⁷ entiende tal luz en el sentido de la clásica doctrina cristiana de la obediencia: el cristiano perfecto es el único en sostener que “la justicia obliga a obedecer y honrar el poder en conciencia”, el único en reconocer “un conjunto de deberes cuya justicia y cuyo carácter de obligación no tiene más fundamento en el hombre sino en Dios”.²⁸ La obediencia puramente exterior a la cual se atiene el *habile* —a falta de un fundamento racional del poder, por simple “práctica de política” (XIV *Provinciale*), es decir, con el único fin de evitar la guerra (*au moins mal qu’il se peut*”, § 533)— se transmuta para el cristiano perfecto (y sólo para el cristiano perfecto) en una obligación de conciencia, en un “principio de religión”, según la expresión de la XIV *Provinciale*. Si así fuese (si tuviese razón Lazze-

26. No hagamos objeto de comentario, sino limitémonos a señalar solamente la variante del texto que Pascal ha significativamente eliminado de la versión definitiva. En lugar de *lumière supérieure*, una versión precedente hablaba de *pincipe plus intérieure*.

27. Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, París, PUF, 1993.

28. Íd., respectivamente págs. 349 y 353.

ri en leer el fragmento en cuestión, interpretándolo según el esquema doctrinal de la XIV *Provinciale*), Pascal habría empeñado la *lumière supérieure* según la tradición, es decir, a los fines de una completa legitimación teológica de la política: el bloque de la obediencia política estaría pues no “distanciado”, no “atravesado” por la *vue* teológica, sino corroborado por ella.

En realidad, es posible una lectura diferente de la figura pascaliana, de la *gradation* del *chrétien parfait*, que preserva su radical alteridad y en la cual el *sentido* teológico del dominio político (agustinianamente: el castigo de los hombres por el pecado de Adán) no es resuelto a favor de lo político a título de su *fundamento*, no es pues hecho valer *directamente*, arcóticamente, como causa o principio (*arché*) del dominio político.²⁹ Para ilustrar esta diferente lectura, intentemos “repetir” la *gradation* del § 90 con los términos habituales en Pascal de la justicia y la fuerza: el pueblo cree que el fuerte es también justo, y lo homenajea por esto; el *demihabile* desenmascara la injusticia del fuerte, y por eso lo desprecia; el *habile* desenmascara a su vez la pretensión del *demihabile* de “hacerse fuerte” de la justicia. Desenmascara pues el uso político (como grandeza política) de la justicia, la *vanidad* de la *verdad* del *demihabile*.³⁰ La gradación no obstante prosigue, y del *habile* conduce (a través del *mépris* del *dévo*t, perfectamente homólogo y simétrico al del *demihabile*) hasta el *chrétien parfait*. Para justificar este nuevo giro argumentativo, este

29. Historiográficamente, la especificidad del análisis pascaliano se beneficia indudablemente con un acercamiento al ensayo de Pierre Nicole *De la grandeur*, en *Essais de Morale (1670-1718)*, reimp. de la edición parisina de 1733-1771, 4 vols., Ginebra, Slatkine, 1971, vol. I, t. II, parte I, cap. II, pág. 147, en el cual el teólogo retoma a su modo la *gradation* pascaliana. Para Nicole, “la concupiscencia desea la grandeza por orgullo, la razón la aprueba en vista de las necesidades que tienen los hombres de ella. Y la religión la confirma con la autoridad de Dios mismo”. Dios mismo en consecuencia confiere autoridad y consagra el poder. Allí donde Pascal escribía “grandeza de institución, respeto de institución” (§ 797), Nicole, que retoma la distinción entre grandezas de institución y grandezas naturales, asigna en todo caso a las primeras un respeto “no sólo exterior”, sino “verdadero e interior”.

30. En este desenmascaramiento del desenmascaramiento hay ya —se podría decir— la denuncia *ante litteram* del valor político de la crítica iluminista, según la conocida lectura de R. Koselleck, *Crítica e crisi della società borghese*, Bolonia, Il Mulino, 1972.

posterior *renversement*, debe existir, por lo tanto, una posterior diferencia, y esto sobre la base del funcionamiento mismo del mecanismo pascaliano. Debe haber, por ende, una distancia entre uno y otro (entre el *habile* y el *chrétien parfait*), del todo homóloga a la distancia existente entre el *peuple* y el *habile*, en virtud de la cual la opinión del *habile* coincidía sólo *exteriormente*, sobre el plano de los *effets*, con la del *peuple*, de tal modo que ésta podía aparecer por un lado *sana*, pero por otro (y mucho más esencialmente), *falsa* (aunque por lo demás, o tal vez justo por eso, irreformable, imposible de cancelar, de eliminar).³¹ Tal distancia debe además fundarse en el mismo principio sobre el cual se funda la primera distancia entre el *peuple* y el *habile*: es necesario pues que, precisamente como el *peuple*, así también el *habile*, “aunque sus opiniones sean sanas, no advierta la verdad donde ella está y la deposite donde ella no se encuentre” (§ 93). Es aquí enunciado no simplemente el principio de la vanidad del *peuple* respecto al *habile*, y del *habile* respecto al *chrétien parfait*, sino más en general y más radicalmente el principio del tratamiento de la política en Pascal. Consiste en la apertura (no provisoria ni nunca remediable) entre el lugar de la verdad y el lugar en el cual la verdad es, en cambio, depositada: el *effet*, la realidad misma. De nuevo, fuerza y visibilidad. La distancia, la *gradation* entre el *habile* y el *chrétien parfait* se funda justamente sobre esta apertura —que el *habile*, no obstante la *pratique* hacia lo bajo (es decir, respecto al *peuple*), no conoce ni observa hasta el fondo, elevándola por eso hacia lo alto, es decir, respecto al *chrétien parfait*—.

Aunque por cierto estén del mismo lado respecto al *train du monde* (§ 83), el *habile* y el *chrétien parfait* no depositan la verdad en el mismo lugar. La verdad no está allí donde el *habile* se figura que está (así como la verdad del *habile* no está allí donde el *peuple* se figura que está). Ahora bien, ¿dónde está entonces la verdad del *habile*? El *habile*, no obstante su *pensée de derrière*, su razonamiento segundo,

31. Habría aquí que hablar de un anti-platonismo de Pascal, entendiendo de todos modos con ello la aversión hacia una cierta recepción del platonismo filtrada por los Padres de la Iglesia y sobre la cual Pascal tuvo modo de reflexionar, como atestigua el brevísimo fragmento: “Platón, para disponer al cristianismo” (§ 612). Si llamamos anti-platónico al descubrimiento de la *necesidad de la mentira*, de la *ineliminalidad de la apariencia*, políticamente: de la irredimibilidad del mundo de la política, es por lo tanto en referencia al *Plato christianus* conocido por Pascal.

es todavía una figura del “político”, aquel que sabe que el poder no tiene verdadera justicia (no es esencialmente justo) y, sin embargo, da todavía un carácter político a este saber. Lo usa, pone su propia habilidad al servicio del poder. Visto a la luz “superior” del *chrétien parfait*, el *habile* no puede aparecer, en el fondo, más que como un *demihabile* de la otra orilla, sólo otro “lado” del mismo mundo. El razonamiento segundo del *habile* coincide al límite con el lado secreto de lo político, con los *arcana imperii*, y de ese modo pierde toda distancia respecto de él, toda extrañeza. La *pensée de derrière* se convierte por eso en una mera forma de *arrière-pensée*, en una reserva de oportunismo, “un signo de duplicidad y de maquiavelismo”.³² Mientras que el *demihabile* despreciaba el mundo y sus *grandeurs*, el *habile* las aprecia, se siente a gusto en el mundo y se acomoda ventajosamente en él. Si aquel, el iluminista *ante litteram*, el desmitificador convencido de poder establecer la verdad en su justo lugar, de poder encontrar para la verdad un lugar en el mundo, si aquel gritaba escandalizado la no-verdad del poder, éste en cambio usa el poder de la no-verdad, y hace de la no-verdad la nueva, “cínica” e irresistible verdad de lo político.

He aquí por ende el lugar de la verdad del *habile*, su esencial y por él mismo no vista vanidad, el punto en el cual pretende hacer coincidir verdad y mundo (visibilidad, fuerza, apariencia, *effets*): la definitiva cancelación de la verdad *desde* el mundo como nueva e irrefutable verdad *del* mundo. Su falsedad se revela en que la erección de la no-verdad en verdad genera un nuevo núcleo de poder –el más odioso–. Si de hecho la no-verdad de la “estructura” del mundo se revelaba en la unión de justicia y fuerza, de verdad y violencia, el *habile* mismo ya no está en condiciones de sustraerse a esta “forma”, de tomar distancia y despedirse de ella: eligiendo la no-verdad como única verdad del mundo, la justicia de la fuerza como única justicia, pierde todo “recuerdo”, toda “nostalgia” de la distancia de la justicia respecto a la fuerza, de la verdad respecto a la violencia –lo que por el contrario debería haber fundado su superioridad *segunda*, de *derrière*, respecto al *peuple*–.

32. Quien ha denunciado esta confusión “particularmente inesperada en un enemigo declarado de los acuerdos jesuíticos” ha sido L. Thirouin, *Pascal et le savoir vivre (Esthétique de la vie sociale)*, en AA.VV., *Pascal Por-Royal Orient Occident*, París, Klincksieck, 1991, pág. 273.

Sólo el cristiano perfecto mantiene, para Pascal, esta distancia, porque sólo para el cristiano la verdad no es de este mundo. No tiene lugar en él. Y ésta no es más la verdad *de lo* político –y su oculta habilidad, su *arcanum*– sino la verdad *sobre lo* político.³³ Por supuesto, esta superior *vue* teológica queda “efectivamente” indistinguible de la del *habile*, hasta de la del *peuple* – al menos del punto de vista de los *effets*, de la posición asumida respecto al *train du monde*. Como de hecho la voluptuosidad respecto a la caridad (§ 615), así también el *habile* respecto al *chrétien parfait*: nada le es tan semejante, pero nada le es tan contrario. El punto de máxima cercanía, hasta la identidad efectiva respecto al *train du monde*, es también el de la máxima lejanía.³⁴ La *gradation* pascaliana es un paradójico *surplace*, un movimiento nulo e infinito al tiempo mismo, que permanece sobre el lugar, pero a distancia infinita de él.

Es necesario, sin embargo, sacar hasta el fondo las consecuencias de una tal *vue*, de una mirada iluminada por tal *lumière supérieure*–. Ella es del todo invisible y sin efectos –lo que quiere decir que desilusiona todo intento de darle una traducción política (teórica y práctica: la constitución de un *corpus* doctrinal, un programa para la acción y mucho más). Traducción *impossible*, pero sólo porque aquella *vue* intenta permanecer “verdadera”. Se erigiría una parte contra otra parte, se traduciría inevitablemente en poder. Lo que ella *puede*, su esencial posibilidad, es precisamente sólo “entender” –a la distancia, de *lado, oblicuamente*– la fuerza como fuerza y la apariencia como apariencia, y la justicia sólo en cuanto en el mundo es aplastada por la fuerza, y la verdad sólo en cuanto es falsificada y contradicha por la apariencia. Pero no invertir la fuerza, y no disolver la apariencia.

33. Para Pascal, a diferencia de Descartes, la verdad *sobre la cosa* no es la verdad *de la cosa*; lo que equivale a decir que la evidencia no ocupa todo el dominio de la verdad, sino que es más bien lo que con su visibilidad clara y distinta, plena y entera, en razón de su misma luz, oculta la no-verdad fundamental de su mismo *e-venire*, el margen a partir del cual se construye, las prácticas que la instituyen (lo que traduce la denuncia teológica del orgullo intelectual del hombre).

34. Como ha dicho Jean Guitton (*Genie de Pascal*, París, Aubier, 1962, pág. 138), “Pascal es del todo semejante a un *esprit fort*, sólo que por la negación”. La negación, el puro *no*, la negación *sin* la economía de su conversión en determinación positiva, es lo que diferencia al *chrétien parfait* del *habile*.

Mantener la distancia y rodear el vacío, golpear al mundo con el soplido de la vanidad. Denunciar lo lleno del mundo –y que se me perdone el juego de palabras, que no es, sin embargo, un simple juego ya que es útil para captar la estructura reflexiva de la vanidad (*vanitas vanitatum*)–, denunciar lo lleno del mundo, en cuanto mundo lleno de sí. Por cierto, todos los espacios están ocupados: el mundo está lleno de su vanidad. Es “una cosa tan visible” (§ 16) que constituye, pues, el lugar mismo de la visibilidad, *le dehors* (§ 101), el “afuera” dentro del cual todos nosotros estamos. Tan visible y “tan poco conocida” (§ 16), al punto que denunciar esta vanidad suena ridículo y hasta irrazonable –vanidad también ésta–.

La palabra debe, por lo tanto, retirarse en el silencio. E incluso ni siquiera en el silencio, puesto que el silencio puede causar “su efecto, según el sentido y la interpretación que se le dará” (§ 529). Los *effets* llenan finalmente toda la realidad, capturando hasta la diferencia entre palabra y silencio, entre presencia y ausencia. No se nos puede “ausentar” del mundo; para decirlo con una palabra del más célebre fragmento pascaliano: *vous êtes embarqués* (§ 418). Lo que no impone de hecho una decisión, según la primera y más inmediata lectura sugerida por el célebre *pari* pascaliano (*il faut parier*), lectura que no tenemos lugar ni modo de refutar aquí. No puede imponer una decisión porque no está en posición de cambiar nada respecto al *train du monde*. La *raison des effets* (según su figura más general y conocida: la *pensée de derrière*) atravesando la superficie de las cosas comprende su razón, sin poder cambiar, de todos modos, nada en ellos:³⁵ reti-

35. Toda la estructura del *divertissement* pascaliano puede ser comprendida bajo la categoría del *effet*. Y por cierto, entre las opiniones *sanas* (aunque, o justamente por eso, falsas) del pueblo, aquellas que no es sólo imposible, sino también inútil pretender extirpar, se encuentra también el *divertissement* (cfr. § 101: “el pueblo tiene opiniones sanísimas. Por ejemplo: haber elegido el divertimento, la caza más bien que la presa”). El *chrétien parfait* debe, por lo tanto, saber que el “*pari*” no puede invertir de hecho el curso de la vida, el *divertissement*, y no puede en consecuencia llamar, en sentido propio, a una decisión. Que su función debe, por ende, ser otra –esto es: revelar el *dérèglement* del hombre, más bien que intimarlo a ponerse en regla (convertirse)–, y que esto repercute en el sentido íntimamente paradójico del proyecto apolo-gético pascaliano, es lo que hemos intentado demostrar en el ensayo “«Il finit in gioco. Note sul “pari” di Pascal», en *Il Pensiero*, 2, 1998, págs. 43-64, al cual nos permitimos remitir.

rándose *derrière*, deja todo como está, no modifica en nada el contenido efectivo de la vida, el curso del mundo, sino que abre solamente una nueva modalidad de relación con ella. Niega en suma adhesión, mantiene una distancia, y toma lugar y cuerpo en un estado de radical sustracción al mundo incluso en la necesaria pertenencia a él.

Los autores

Jean-Luc Nancy, filósofo francés, enseña filosofía en la Universidad de Estrasburgo (Francia). En el panorama filosófico francés es considerado la figura más significativa de la generación sucesiva a la de Foucault, Lévinas, Deleuze y Derrida.

Leo Strauss (1899-1973), filósofo e historiador de la filosofía alemana de origen hebreo, emigró a Estados Unidos en la década de 1930. Central en su reflexión es el análisis de la crisis de las ideas de la modernidad filosófica y la continua comparación, a través del tema de la *polis*, entre filosofía política antigua y filosofía política moderna.

Jacob Taubes (1923-1987), rabino y filósofo austriaco de las religiones. A través de la interpretación teológico-política del mesianismo paulino, Taubes propone en su tiempo un radical repensamiento de la política en un intenso diálogo con dos de los máximos exponentes del pensamiento del siglo XX, Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Massimo Adinolfi es doctor de investigación en materias filosóficas.

Silvana Borutti enseña filosofía teórica en la Universidad de Pavia.

Gennaro Carillo es investigador de filosofía del derecho en el Instituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles.

Rosario Carpentieri es doctora de investigación en materias filosóficas.

Massimo De Carolis enseña filosofía teórica en la Universidad de Salerno.

Massimo Donà enseña estética en la Academia de Bellas Artes de Venecia.

Roberto Esposito enseña historia de las doctrinas políticas en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles.

Furio Ferraresi es doctor de investigación en historia del pensamiento político y de las instituciones políticas.

Francesco Fusillo enseña filosofía política en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles.

Carlo Galli enseña historia de las doctrinas políticas en la Universidad de Bolonia.

Maria Laura Lanzillo es investigadora invitada en historia de las doctrinas políticas en la Universidad de Bolonia.

Enrica Lisciani Petrini enseña filosofía teórica en la Universidad de Palermo.

Elettra Stimilli es doctora de investigación en ética y filosofía jurídico-política.

Vincenzo Vitiello enseña filosofía teórica en la Universidad de Salerno.

A comienzos de la década de 1920, Walter Benjamin escribía que el método de la acción política mundial era el nihilismo. A casi noventa años de esta proposición enigmática, la cuestión que ella inaugura aún permanece irresuelta.

¿Qué es aquello decisivo para nuestro tiempo y que permanece custodiado en un pliegue entre nihilismo y política? ¿Qué clase de política puede responder a las preguntas que el nihilismo, tonalidad dominante de nuestra época, formula?

En el complejo horizonte donde se cruzan los lenguajes de la política, la teología y la filosofía, este libro, compilado por tres de los más relevantes filósofos italianos contemporáneos, intenta una respuesta no canónica a estos interrogantes.

Cada una de las secciones de *Nihilismo y política* está inaugurada por importantes textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss y Jacob Taubes.

Roberto Esposito es profesor de historia de las doctrinas políticas en el Instituto Italiano de Ciencias Humanas, en Nápoles y Florencia. Es codirector de la revista *Filosofía Política*. Entre sus libros traducidos al español se encuentran: *Bíos, biopolítica y filosofía* (Buenos Aires, Amorrortu, 2006); *Inmunitas: protección y negación de la vida* (Buenos Aires, Amorrortu, 2005); *Communitas: origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires, Amorrortu, 2003); *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Barcelona, Paidós, 1999); *Confinés de lo político: nueve pensamientos sobre política* (Madrid, Trotta, 1996).

Carlo Galli es profesor de historia de las doctrinas políticas en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Bolonia. Es autor, entre otros, de *Il pensiero politico del Novecento* (Bolonia, Il Mulino, 2005); *Enciclopedia del pensiero politico* (junto a Roberto Esposito) (Roma-Bari, Laterza, 2005); *Genealogia della politica* (Bolonia, Il Mulino, 1996); *Modernità. Categorie e profili critici* (Bolonia, Il Mulino, 1988).

Vincenzo Vitiello enseña filosofía teórica en la Universidad de Salerno, ha publicado, entre otros, *Borges. Memoria y lenguaje* (Madrid, CBAM, 2007); *Cristianismo sin redención* (Madrid, Trotta, 1999); *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico* (Roma-Bari, Laterza, 1998); *Non dividere el sì dal no. Tra filosofia e letteratura* (Roma-Bari, Laterza, 1996).

ISBN 978-987-500-118-3



9 789875 001183