

Forma-de-vida: Elementos para una *stasiología* de la revuelta

Form -of -life: Elements for a stasiology of revolt.

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

RESUMEN

El presente ensayo constituye una contribución a pensar a la forma-de-vida como un “afuera” de la representación. Si la forma-de-vida no estuvo jamás consignada en la tradición filosófica, si lo estuvo en la forma negativa de la *stásis* (guerra civil) cuya actualidad irrumpe en la forma de la revuelta. Sirviéndonos de los trabajos de Nicole Loraux, la filosofía política constituiría un esfuerzo por “denegar” la *stásis* y, en este sentido, neutralizar la irrupción de la forma-de-vida (*katechón*). La revuelta será, en este sentido, un *devenir menor propiamente stasiológico* que pondrá en juego la radicalidad de una forma-de-vida, esto es, una vida irreductible a cualquier régimen de representación. Por eso, toda revuelta será hostil a la ciudad (*pólis*).

PALABRAS CLAVE: denegación, *stásis*, forma-de-vida, revuelta

ABSTRACT

This essay constitutes a contribution to think about the form-of-life as an “outside” of representation. Mainly the form-of-life was never consigned in the philosophical tradition, it was in the negative form of *stasis* (civil war) whose actuality breaks out as the revolt. Using the works of Nicole Loraux, political philosophy would constitute an effort to “deny” stasis and, in this sense,

neutralize the irruption of the form-of-life (*katechón*). In this sense, the revolt would be a *properly stasiological minor becoming* in which radicality we could identify a form-of-life, that is, a life that becomes irreducible to any regime of representation. That's why the revolt will be hostile to the city (*polis*).

KEY WORDS: denegation, *stasis*, form-of-life, revolt

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo es un esfuerzo por modificar levemente la mirada de la filosofía política. Sigue de cerca los trabajos de Loraux, Foucault y otros para situar un análisis que denomina “stasiológico” para referirse a una indagación sobre las formas-de-vida, antes que a las concepciones “molares” (Estado, Nación, legitimidad, Legalidad, Derechos, etc.) a los que se refiere cierta tradición de la filosofía política (Deleuze, 2007). “Stasiología” como una analítica de las formas-de-vida, antes que como una ciencia del gobierno y sus conceptos asociados. Indaga en torno a los enfrentamientos capilares, cotidianos, muchas veces microfísicos y ofrece dignidad filosófica a la “revuelta” –un objeto que cierta filosofía política, al estar centrada en concepciones “molares”, históricamente ha desdeñado o ha subsumido a la figura del Estado (Karmy, 2021). La “stasiología” aquí propuesta de manera absolutamente provisoria intenta pensar sin Estado e indagar así, la noción de forma-de-vida. Como bien afirmó el propio Michel Foucault (Foucault, 2000), la stasiología no pretende sustituir a la “filosofía”, sino abrir su impensado, las condiciones no-dichas –denegadas, diremos con Loraux– de su propia posibilidad. No sustituye a la filosofía y su “molaridad”, sino la complementa en una relación de disyunción donde la stasiología y sus formas-de-vida devienen irreducibles a la filosofía y sus regímenes políticos.

STÁSIS

Todas las categorías de la filosofía política son categorías de una guerra civil denegada. Fórmula compleja, respecto de la cual habría que analizar una serie de figuras, simulacros, fábulas, pero que se asienta disruptivamente frente al dispositivo universitario del saber-poder. Nos anudamos universitariamente y, sin embargo, el propio Thomas Hobbes advertía que, incluso, en la tranquilidad de nuestra vida burguesa, ahí donde cerramos con llave nuestras casas sabiendo racionalmente que, no bien existe un Estado cuyo contrato le obliga a defender

cualquier transgresión a la propiedad privada, nos recorre esa “guerra de todos contra todos” en la que nada llega a ser “injusto” (Hobbes, 1994).

Nos recorre o, si se quiere, nos atraviesa. No está simplemente “fuera” de nosotros mismos, en algún espacio claro y distinto que podamos identificar cartográficamente. La mirada hobbesiana nos advierte sobre el atravesamiento que nos irriga, la otredad que no deja de excedernos más allá de nosotros mismos; sensibilidad común de una potencia imaginal que no deja de abrazarnos.

Para Hobbes dicha excedencia remite al orden antropológico, según el cual, los hombres –cada uno de ellos en su individualidad- comparten una igualdad constitutiva consistente en la tendencia a acrecentar infinitamente su poder al punto que cuando se encuentran con otro necesariamente devendrá el conflicto, la “guerra civil”. La guerra civil deviene la excedencia de todo orden político que, justamente, los seres humanos habrán de fundar o, más bien, “consentir” en un pacto –dirá Hobbes- capaz de neutralizar su potencia. Justamente en ello consiste el problema que para el pensador inglés es la virtud y que funda una forma precisa de modernidad que alcanza al presente: Hobbes es el pensador del *katechón*, esa fuerza frenante que Carl Schmitt identificó como objetivo preciso del Estado moderno en cuanto dispositivo de neutralización política y, consecuentemente, como aquel mecanismo que lo consuma hacia su deriva nihilista y propiamente liberal (Schmitt, 2005).

En este sentido, el carácter *katechónico* de la filosofía política de Hobbes activa una operación que, Nicole Loraux, leyendo a los griegos, denominará *denegación*, esto es, que la ciudad griega –y ella enfocará su trabajo ahí, aunque extrapolaremos su razonamiento hacia Hobbes y los modernos- no querría saber nada de la *stásis* que, al modo de una singular disyunción, le atraviesa enteramente. (Loraux, 2008)

A esta luz, Loraux ofrece una re-lectura de lo que el dispositivo universitario ha llamado “filosofía política” para mostrar que esa tradición es la que ha operado una denegación sobre la *stásis* o guerra civil que, como veremos, no solo no designa una negatividad que habría sido expulsada hacia el exterior bajo el prisma sacrificial sobre el que se funda el secreto de todo contrato, sino más bien, la afirmación de una *forma de vida* que no deja de abrirse paso desde su propio interior.

Me interesa apuntar justamente a al diferencial de intensidades que se juega en la *stásis* porque es aquí donde se acaba el terreno de una “filosofía” e ingresa un pensamiento del “afuera”: la *stasiología*. A diferencia de la “filosofía” cuyo pensamiento se erige como una cartografía del Estado, la *stasiología* deviene una

topología de las formas de vida al exponer el carácter afirmativo de la potencia destituyente que se anuda en la *stásis* y que no cabe en el lugar propuesto por el régimen representacional erigido por el orden (Agamben, 2014).

No solo la *stasiología* constituiría una determinada ciencia de los bordes al orden instituido, sino que, además, tendría lugar como una *analítica de la intensidad* capaz de pensar la potencia de la sublevación. No ha habido *stasiología* sino en la clandestinidad. El nacimiento de la filosofía política, porta consigo el *devenir menor* de la *stásis* como potencia de sublevación pues en ella se juega el libre juego de las formas-de-vida. Donde la denegación hace su trabajo y “desecha” todo el basural que no sirve al orden, la *stasiología* entra para tensar su presente y sacar fuera de sí al orden prevalente.

Más allá de la denegación, la *stasiología* no es una “ciencia” en el sentido de un orden del saber, sino un *ritmo* que se cuele por los intersticios de la tradición filosófica que, llevándola fuera de sí, puede provocar una sublevación radical de las *formas de vida*. El presente ensayo no es más que una aproximación a una *stasiología* como analítica de la intensidad a partir de la cual podremos advertir la *topología de las formas de vida* que juegan en y como *revuelta*, más allá de la denegación operada por la filosofía. Pues si la *stásis* puede ser entendida como el “afuera” metropolitano, el lugar sin lugar de la propia razón imperial, es porque en ella se anuda la posibilidad misma de su destitución.

DENEGACIÓN

La apuesta de que todas las categorías de la filosofía política sean categorías de una guerra civil denegada se la debemos, en parte, al trabajo de Nicole Loraux. Siguiendo la estela de Jean-Pierre Vernant, los trabajos de Loraux tienen el coraje de concebir la cuestión de la *stásis* no como algo aledaño a la *pólis* sino mas bien, como su problema constitutivo: “(...) los historiadores contemporáneos –escribe Loraux– de la Grecia antigua han llegado, por lo general, al acuerdo de reconocer a la ciudad únicamente dos estados: la *pólis* en paz, concentrada en sí misma, en el funcionamiento regular de sus instituciones, y la ciudad combatiente entregada a guerras interminables contra otras ciudades –cosa que implica tratar la **stásis** como un incidente o un accidente (...) contingente a la vida cívica”.(Loraux, 2008:52) Siguiendo el paradigma filosófico clásico los “historiadores” –y en cierto modo Schmitt también– han excluido a la *stásis* de su análisis, haciendo de ésta un asunto periférico y absolutamente “contingente a la vida cívica”.

Toda la obra de Loraux se dirige a demostrar lo contrario: “*La stásis sería, en este caso, algo así como el cimientado de la comunidad*”. (Loraux, 2008:65) Ni anomalía ni accidente, la *stásis* sería el “cimientado”, una división constitutiva al devenir de la comunidad, una fisura que, una vez se desata, genera un enorme proceso de “olvido” (amnesias y amnistías) al interior de la misma comunidad que ha experimentado el terror de su fisura. Ante todo, Loraux se centra en la singularidad del término: *stásis* refiere a una “toma de posición” en la que se juega un principio disolvente –un no-principio- que resultaría ser no sólo “connatural” a la ciudad sino también: “(...) *hasta fundadora de lo político en la medida en que es, precisamente, común*”. (Loraux, 2008:96) La *stásis* sería la “toma de posición” y, a la vez, la disolución de un principio constitutivo de la *pólis*. Localización dislocada, si se quiere, un lugar an-árquico, exento de cualquier principio o gobierno, un lugar que lleva consigo la división y la unión a la vez, la *stásis* se juega como un *vínculo de la división* en el que la *pólis* se enfrenta a sí misma, exhibiendo la extraña co-pertenencia de una división constitutiva para con la unidad anhelada.

Pero persistiré en un enunciado –dice Loraux- uno solo: *al principio* (manteniendo toda la ambigüedad de este término) los griegos *instalaron el conflicto* –ni bueno ni malo, como la condición humana cuya forma esboza en el mundo de las ciudades. Yo apuntaba en cambio a aclarar indirectamente lo que se llama la ciudad, a la luz de lo que constituye y que ella rechaza (...) (Loraux, 2008: 119).

Frente a la historiografía helenística que persistía en erigir a la ciudad como una entidad exenta de *stásis*, y a la filosofía política que convierte a la ciudad en el espacio del pensamiento por excelencia, Loraux advierte que *stásis* no es el nombre de una anomalía, sino del *double bind* que le atraviesa permanente y constitutivamente. Se trata de un *double bind* en el que la hostilidad y la hospitalidad, la aceptación y rechazo se vuelven modos diferenciales en los que se desenvuelve un *continuum* de intensidad. Por eso, podríamos decir que la *stásis* entrevista por Loraux asume su aspecto afirmativo como *forma de vida*.

“Al principio los griegos instalaron el conflicto” no será cualquier enunciado, sino aquél que subraya la *stásis* en la misma superficie de la *pólis* y que, como tal complica a aquella historiografía heredera de la “filosofía política” como forma institucionalizada de amnesia frente a la fisura que le atraviesa. El olvido ya no es sobre el “ser” sino de la *stásis* como *double bind* inmanente a la propia filosofía política considerada como dispositivo *denegativo*: la ciudad, el Estado, el

ciudadano y el derecho, ilusionan erigirse más allá de la *stásis*, como si hubieran triunfado sobre la oscuridad de su abismo.

La *pólis* está, sin duda, manufacturada en y como *stásis*, siendo ésta una suerte de inconsciente que sobredetermina la totalidad de sus síntomas: “(...) con la fórmula “*qué hace una ciudad griega con la stásis*” –remarca Loraux- *queremos sugerir también que, en el fondo y muy profundamente, la ciudad desearía no hacer nada con ella o, más bien, hacer todo lo posible para que la stásis no fuera nada. En otros términos, lo que importa es denegar que el conflicto sea connatural a lo político*”. (Loraux, 2008:63) ¿Qué hacer con la *stásis*? Es una pregunta que podría formularse así: ¿qué hacer con aquella “cosa” que impide que la *pólis* coincida consigo misma, que hace de la unidad algo imposible? ¿Qué hacer con la división constitutiva que impide que la ipseidad de la *pólis* pueda realizarse?

La respuesta, para Loraux reside en el mecanismo de la “denegación” propuesto por el psicoanálisis.¹ Lo esencial del mecanismo advertido por Sigmund Freud es que cuando el paciente dice: “*no es mi madre*” en rigor, habría que presuponer una “represión” que invierte el enunciado en su contrario: “*es su madre*”. Lo reprimido por el “juicio” –dirá Freud- es apartado del “afecto” gracias al extraño mecanismo de la negación. En esta perspectiva, para Loraux, lo que los griegos hacen con la *stásis* es el intento imposible para no tener que lidiar con ella. *Stásis* deviene así, el nombre de las *formas de vida* en las que se juega el umbral de lo político, a pesar de la “denegación” institucionalizada por la *pólis* en sus diversos procesos de amnesia y amnistía.

Pero para Loraux, el término *stásis* lleva algo más: por un lado, remite a la simetría intra-griegos, hecho remarcado por Platón, sin duda, según el cual, los griegos serían “hermanos” por naturaleza. A esta luz, la “simetría” designa el carácter intercambiable y, podríamos decir, indistinguible, de las posiciones en las que se desenvuelven los combatientes. De este modo, la *stásis* no marca la oposición entre grupos diferentes, sino más bien, la *igualdad “en su ser y decir”* –plantea Loraux (por algo son “hermanos” por naturaleza quienes se enfrentan). Por otro lado, *stásis* remite a un singular movimiento que no es simplemente el de la disolución, sino el de: “(...) un movimiento inmovilizado, frente guerrero

¹ “*La negación*–escribía Freud en *La negación*, un pequeño texto de 1925- *es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido*”. En: Sigmund Freud (2000): *La Negación Obras Completas vol. XIX*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 253-254.

que no penetra en el enemigo e instala en la ciudad la paradójica unidad que caracteriza la insurrección simultánea de las dos mitades de un todo". (Loraux, 2008:105) "Movimiento inmovilizado" como aquél que abre la "toma de posición" de "dos mitades de un todo". *Stásis* designará ese "frente guerrero que no penetra en el enemigo" puesto que no se une a la relación de guerra en la que se enmarca la enemistad, sino que mantiene su lealtad a la propia ciudad de la que por naturaleza es "hermano".

Según Loraux, si agregamos a este doble asunto el hecho de que el término *stásis* lleva consigo la terminación griega en *sís* es porque ésta expresa la acción sin referirla a algún agente (como *kinesis* que remite a "movimiento") y, en ese sentido, dirá la propia Loraux, *stásis* podrá referir un principio autárquico, auto-suficiente, que no depende de ningún exterior ni pertenece a "agente" alguno. Es autárquico, tal como el "motor inmóvil" presente en la metafísica de Aristóteles, el movimiento sin agente –puramente natural- característico de las *formas de vida* que estallan sin rumbo abriendo la lejanía con la ciudad. No plantea la pregunta del "quien", sino del "qué"- pregunta ontológica. Si el poder interroga por el "quien", la *stásis* expone que ahí no hay *nada ni nadie*.

A diferencia de la tradición filosófica, para Loraux *stásis* designa un conflicto constitutivo de la *pólis*, el hecho de que el conflicto necesariamente ha de ser "connatural a lo político". Los griegos, según Loraux, "denegaron" la radicalidad de la *stásis* y, salvo raros pasajes (por ejemplo, en los desarrollos de Teognis), a la vez escuetos e indirectos, se deja entrever que "(...) *la ciudad está embarazada de stásis*". (Loraux, 2008:63) Aunque, como constata Platón, la tradición griega ve en ella una enfermedad que la filosofía tendrá que curar como el saber propiamente médico erigido en virtud de *stásis* que permanente le acecha.

Para Loraux no puede pasar desapercibido el problema de los hermanos dispuestos en la guerra civil en la medida que, en Grecia, es el hermano el paradigma de la ciudadanía. Todo ciudadano es hermano de otro ciudadano y, por tanto, todo hermano está ya presto a matar a su hermano. Si parafraseamos a Schmitt diremos, la condición de la ciudadanía es la "posibilidad real" de la muerte del hermano por el hermano y, por tanto, la guerra civil se traduce como el conflicto *fratricida* por excelencia (Schmitt, 2006).

En este registro, Loraux compara la manera "griega" de la manera "romana" de concebir la ciudad, la familia y su mutua articulación. En Grecia, el hijo tiene autonomía desde el principio, en Roma, éste último estará sometido al poder del *pater familias*. Ello implica que en Grecia padre e hijo pueden llegar a gozar de un "derecho igualado" (una *isonomía*) y, por tanto, el parricidio resultará

constitutivo de Roma y un caso anómalo, “extremo” –como dirá Loraux- de Grecia: “*Por lo tanto –escribe- no se eleve el gesto del hijo criminal, por condenable que sea, al estatuto de monstruosidad paradigmática: como en la stásis todo se procesa entre ciudadanos, entre el hijo asesino y el padre que mata al hijo, el pensamiento griego puede elegir (...)*” puesto que para Loraux el *parricidio* –que el psicoanálisis ha elevado a paradigma psíquico- es sólo una institución romana: “*Si en Grecia los ciudadanos son hermanos, lo son tanto en la stásis como en la ciudad pacificada, y la figura del hermano que ataca al hermano, enemigo íntimo convertido en adversario político, constituye el modelo más elaborado del odio político*”.(Loraux, 2008:213) A esta luz, la *stásis* se muestra como un conflicto “civil” si, por dicho conflicto, entendemos un conflicto intestino que juega en base al paradigma del “hermano”, un *fratricidio*: “*(...) son los hermanos los que constituyen la ciudad griega, ya sea que goce de la paz (...) ya sea que la arruine el conflicto (...)*”.(Loraux, 2008:215) Clave para Loraux resulta el que la *stásis* constituya un lugar límite entre lo familiar y lo político, lo privado y lo público, el *oikos* y la *pólis*.

No será simplemente un conflicto “privado” porque estará implicado el poder común de la ciudad, pero tampoco será un conflicto “público” como Platón caracterizará a la guerra. Movimiento de lo inmóvil, límite entre lo familiar y lo político, la *stásis* viene a complicar el esquema clásico por el cual ha funcionado cierta “denegación” constitutiva a la filosofía política.

No hay más división entre *oikós* y *pólis*, la *stásis* hace que lo más conocido devenga desconocido. La *stásis* trae consigo la *aneconomía*: fiesta de una destrucción infinita en que las *formas de vida* proliferan en la más extrema radicalidad. La *stásis* fue, sin embargo, “denegada”- dirá Loraux- constituyendo así la matriz de la filosofía política que terminó por clausurarse sobre sí misma, intentando prescindir del “afuera” constitutivo, del lugar sin lugar que, de vez en cuando, pudo ser interrumpido por un conjunto de filósofos, profetas o poetas que abrazaban otra *forma de vida* y que merecieron la expulsión. Porque si ha habido “denegación” es porque la filosofía política como tradición de pensamiento ha operado como suplemento –por tanto, es una verdadera técnica- de una represión más originaria que querría dejar de lado la *stásis*. Las *formas de vida* no pueden docilizarse del todo y exceden tal represión al punto que requieren el auxilio de la denegación.

FORMA-DE-VIDA

Si la filosofía política encuentra su punto límite en Hegel, será en Marx cuando ésta desnude su único secreto: la *stásis*: “Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado –escriben Karl Marx y Frederich Engels– hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación”.(Marx, 1972: 60) El *Manifiesto del Partido Comunista* esboza las “fases” en las que surge el proletariado como un resto inevitable del propio dominio del capitalismo por parte de la burguesía. La burguesía supura proletariado, este último, no redundará aquí en una categoría sociológica precisa, esto es, un sujeto social preciso inscrito en las cadenas productivas del capitalismo, pero sí en una *forma-de-vida* configurada al interior de relaciones de sujeción que dicho modo de producción mundial –el capitalismo– establece.

La diferencia es importante: “clase” no es un término sociológico y despolitizado que denote una función social, sino una intensidad política organizada históricamente que atraviesa a los cuerpos en cuestión. No se trata de una “esfera social” exenta de política (como querrían, a la vez, y por razones diversas, Hannah Arendt y Frederich Hayek), sino de una vida social radicalmente politizada. (Brown, 2019) Por eso, Marx y Engels pueden decir que, a diferencia de lo que intentará administrar el historicismo de la sociología positivista, en el plano de la lucha de clases toda *lucha social deviene lucha política*.

Sin embargo, los lugares son importantes porque ellos marcan una *disyunción*. La “clase” burguesa domina, tiende al establecimiento de su *imperium* a lo largo y ancho del mundo volviéndolo a su “imagen y semejanza”. La burguesía utiliza al Estado –este último como una simple “junta que administra los negocios de la burguesía”– para implantar su dominio, y cerrar las posibilidades de emancipación. La burguesía se erige como “civilización”, punto cúlmine de la humanidad a la que el progreso de la “razón” la ha terminado por coronar. Pero al subrayar el carácter de “clase” Marx y Engels trazan otra historia: la historia de los sin historia que se arrojan al devenir imperial de la burguesía como su resto más irreductible: el proletariado.

No cuenta en los anales oficiales sino como una sombra, la historia de los sin historia deviene lugar de abyección al que el progreso burgués mira de reojo solo para continuar su implacable marcha. En esta otra historia, no se juega la presencia de la conciencia, o de grandes invenciones, tampoco de los registros monumentales que obliteran la sangre estallada. Mas bien, persiste un recorrido

oscuro en el que se juega una “guerra civil más o menos oculta” –dirá Marx- que “recorre la sociedad existente”. La “guerra civil” irrumpe a veces, otras quedan en el “reino de las sombras”, como un oleaje de tensiones múltiples, recordando a la “sociedad existente” de su atravesamiento por la lucha de clases. Justamente, para Marx y Engels la guerra civil no puede ser pensada desde los términos antropológicos heredados por el pensamiento político (Hobbes-Rousseau), es decir, no puede ser pensada como un efecto de la naturaleza humana; sino mas bien, como una *intensidad* que, en sus diversas “fases”, interrumpe la totalización del *continuum* burgués. En otros términos, el imperio burgués no puede cerrarse sobre sí mismo precisamente porque el proletariado irrumpe desde sus mismas entrañas para desbordarlo incansablemente.

A esta luz, el proletariado introduce una disyunción de la política burguesa: la “clase” burguesa puede intentar totalizar el planeta, pero no puede dejar de toparse con el proletariado que su propio devenir no deja de producir. Como la basura emanada desde las fábricas, el humo con el que contaminan los aires, los desechos de todo tipo que se acumulan en los subterráneos del planeta, eso es el proletariado.

En este sentido, no solo la guerra civil no era la penosa realidad antropológica de una naturaleza caída (Hobbes), sino un asunto absolutamente histórico-material en el que se juega la lucha de clases. (Hobbes, 1998) No hay más misterios acerca de la naturaleza humana porque, lisa y llanamente, no existe más naturaleza humana. La lucha de clases deviene el campo de historicidad radical en que la propia naturaleza del hombre no deja de ser transfigurada. Pero la implicancia de advertir en la guerra civil el lugar de la “historicidad” ahí donde la filosofía política clásica veía “antropología” es que, con ello, Marx y Engels han descubierto el “afuera” al capitalismo, el punto de su inflexión donde otra *forma-de-vida* deviene posible.

No se trata de cualquier “guerra civil”, sino de la que abre la historia más allá de sí misma, la que trama los laberintos de la imaginación popular, en la que la humanidad misma puede devenir otra de sí. No solo la “guerra civil” señalada no totaliza al proyecto burgués porque prescinde de la investidura antropológica atribuida por Hobbes, sino que el proletariado deviene una *forma-de-vida* irreductible a la dinámica del capital. “Irreductible” porque resiste a la incorporación impulsada por el capitalismo abriendo en él una grieta inconmensurable, una incoincidencia consigo misma que bifurca el curso “homogéneo y vacío” del orden burgués.

Si la sociología es a lo social lo que la economía política es al capital, dos ciencias de una misma abstracción, el proletariado no puede ser entendido, entonces, como una “función” dentro del “organismo social”, sino como una *forma-de-vida* que lo violenta permanentemente. En este sentido, el proletariado irrumpe como lugar de lo que no puede tener lugar al interior de la cartografía burguesa.

El proletariado –no el “obrero” o el “trabajador” *in abstracto*– no se resuelve como una “negatividad” que, por tanto, impulsa al progreso y vuelve inevitable su triunfo, según las filosofía de la historia que acompañaron a buena parte de la historia del marxismo, sino que deviene una *forma-de-vida* que, al sustraerse a toda filosofía de la historia, la hace saltar en pedazos y abre las condiciones para desencadenar una “revolución abierta” en que la historia de la lucha de clases no solo se defina desde el triunfo posible de la clase oprimida (ya lo hizo la burguesía respecto del feudalismo) sino que el nuevo orden social pueda dejar de perpetuar a la misma “lucha de clases” que el orden burgués ha llevado a su extremo. En esta perspectiva, el proletariado no puede convertirse en una nueva “clase dominante” y, por tanto, separarse a sí mismo una vez en el poder; sino que su irrupción implicará trastornar a la misma maquinaria del poder en virtud de su propia abolición.

Que no haya “clase” en cuanto poder de acumulación significa que los propios seres humanos han despertado del “sueño dogmático”, de la hipnosis proveída por el capital deja de funcionar y su poder se destituye. El “triunfo” del proletariado, esto es, del lugar sin lugar en la cartografía del capital, de la potencia que no deja de sustraerse a su devenir, supone la deposición completa de dicha cartografía, donde las relaciones entre los seres humanos se experimentan como relaciones sociales y no más como relaciones entre cosas.

Se trata, por tanto, de una deposición que abraza el triunfo de una forma de vida que, como tal, no puede separarse respecto de su forma y en la que potencia y cuerpo, vida e imagen convergen intempestivamente. El capital *es nada*. Nada ni nadie ha tras él, sino tan solo la superficie de cuerpos abrazados en la intensidad de la mutua sujeción; no hay “sujeto” (ni Dios, ni Naturaleza, ni Historia) tras ese orden, sino tan solo un simulacro que Marx y Engels lanzan fuera de sí.

Toda la “crítica a la economía política” reside en un intento por mostrar que el presupuesto de dicho “sujeto” simplemente no existe. Que el “capital” no tiene misterio alguno mas que el trabajo e intercambio humano objetivado y que, por tanto, la verdadera *potencia* no reside ni en el “talento” del capitalista, ni en la perfección de alguna “mano invisible”, sino en la expropiación que implica la

separación del proletariado respecto de su propia experiencia, produciendo en sí mismo una suerte de vida desnuda que lleva el nombre de “fuerza productiva” (Casanova, 2014).

Si el proletariado es una *forma-de-vida* es precisamente porque se sustrae, una y otra vez, a convertirse simplemente en “fuerza productiva” dado que esta última, expresa el momento de separación de su propia experiencia. “Comunismo” es el nombre que ofrecen Marx y Engels a la *irrupción de la forma de vida proletaria* que, como hemos visto, no reside en un “ideal” necesario del alcanzar, sino en la excedencia que supura el mismo devenir de la historicidad burguesa. Si por “comunismo” habría que entender el movimiento que termina con el real estado de cosas, es porque deviene el nombre de la *guerra civil organizada* (Cavalletti, 2018).

El pasaje de Marx y Engels que acabamos de comentar muestra que en ellos la filosofía política experimenta su implosión. No solo no habrá más “ciudad”, el paradigma metropolitano será puesto en cuestión y asistiremos al estallido de la *stásis* por tanto tiempo denegada, sino que con todo, se abre la posibilidad de una nueva ciencia: la *stasiología* como resto sensible –denegado– de una filosofía ya agotada. Con Marx y Engels no hay más filosofía, sino stasiología, lo cual implica abrir un *interregnum* que puede tanto traer años de caos como de insurrección, momentos de amenaza como de sublevación. Como la misma Loraux planteaba, el *double bind* constitutivo de la *stásis* no la vuelve fácilmente gobernable, sea a favor de la restauración de un orden, sea a favor del movimiento revolucionario.

La metrópolis ha topado con su “afuera”, el interior extraño que empujaba “desde abajo”, el proletariado, esa forma de vida invisible a los ojos del poder y que, sin embargo, ha logrado sacar fuera de sí al orden burgués. La burguesía llega al dominio planetario gracias a la Revolución Francesa. Pero, justamente es en dicho devenir donde la burguesía logra capturar la proliferación de las *formas-de-vida* instituyendo un nuevo *katechón*, territorializándolas en la forma Estado.

Se amplían los derechos en la misma medida que lo hace el capital y, en este sentido, la metrópolis encuentra en la burguesía su última y más agónica prótesis. La territorialización monumental o neutralización permanente del conflicto devienen el soporte *katechónico* de la burguesía por el cual, el lugar sin lugar de la *stásis* puede ser medianamente domesticado, clausurando el “afuera” e impidiendo que los agujeros impulsen la ráfaga revolucionaria.

El comunismo no deviene “ideal” sino el lugar de la *stásis* moderna, “movimiento real” –dirán Marx y Engels– de los trabajadores libremente asociados que exceden al feroz régimen de acumulación instalado por la burguesía. Porque si algo no

puede ser acumulado infinitamente es precisamente las *forma-de-vida* en la medida que ésta no es otra cosa que un diferencial de intensidad o, lo que es igual, una vida singular y ética que se vuelve absolutamente irreductible a la égida del capital. En este sentido, a diferencia de la “clase trabajadora” u “obrera”, el proletariado sería la *forma-de-vida* que se sustrae cada vez al régimen de acumulación llevándolo a su ruina.

Quien sigue de cerca los trabajos de Loraux es Giorgio Agamben quien subraya la irresoluble tensión, planteada por la historiadora francesa, sobre la *stásis*: “Podríamos ahora tratar de responder –escribe Giorgio Agamben comentando la obra de Loraux- a la pregunta “¿dónde está la *stásis*, ¿cuál es el lugar propio de la guerra civil?” La *stásis* –responde Agamben- *esta es nuestra hipótesis- no tiene lugar ni en el oikós ni en la pólis, ni en la familia ni en la ciudad: esta constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y aquello político de la ciudad. Transgrediendo esta zona, el oikos se politiza e, inversamente, la pólis se economiza, es decir, se reduce a oikós.*”². En este esquema, la guerra civil funciona como un dispositivo de politización y despolitización a la vez, a través del cual: “(...) *la casa se excede en la ciudad y la ciudad se despolitiza en la familia*”. (Agamben, 2015:24)

Aquel “vínculo de la división” advertido por Loraux funciona en Agamben como el *double bind* que hace posible, la politización y despolitización a la vez. Se arraiga aquí, la tesis fundamental del filósofo italiano: *la guerra civil constituye el paradigma político de Occidente*, es decir, el mecanismo a partir del cual se funda la distinción entre el vivir y el vivir bien, entre la *zoé* y el *bíos*, tal como lo había vislumbrado en el primer tomo de su saga *Homo sacer*: “En esta perspectiva, mis investigaciones –dice Agamben- *eran perfectamente coherentes con la invitación de Loraux de poner en cuestión “el lugar común de una irresistible superación del oikos por parte de la ciudad: no se trata de superación, sino de un complicado e irresuelto intento de capturar una exterioridad y de expeler una intimidad*”. (Agamben, 2015:24) En otros términos, la guerra civil constituye un dispositivo de *(des) politización*, esto es, a la vez, produce la politización del *oikos* y despolitización de la *pólis*. “(...) *la stásis constituye una zona, transitando a través de la cual la pertenencia domestica se politiza en ciudadanía e, inversamente, la ciudadanía se despolitiza en solidaridad familiar*” (Agamben, 2015:27). Habrá politización, pero solo al precio de su cesura, habrá sublevación pero solo en cuanto se domestica a la vez, la forma de vida.

² Traducción propia.

Justamente, la *stásis* como el entre, doble movimiento orientado a “capturar una exterioridad” y “expeler una intimidad”.

El exterior deviene dentro y el interior fuera, la topología que abraza la *stásis* la vuelve una “zona” -dice Agamben- que cataliza el paso del *oikós* a la *pólis* y viceversa; volviendo la ciudad una “familia” o haciendo de la “familia” una verdadera ciudad (en la que el elemento étnico termina politizado). Sin embargo, en este razonamiento Agamben ha subrayado un asunto clave: la *stasis* constituiría una “zona de indiferencia” o un “umbral de indistinción” en que las dicotomías sobre las que fraguó la tradición de la filosofía simplemente dejan de operar. En este sentido, la *stasis* no sería solamente un “dispositivo” (como el propio Agamben sostiene), sino también, el umbral por el que accedemos a una *forma-de-vida*. Justamente, esta última no es más que dicha “zona de indiferencia” en la que el *oikós* y la *pólis* devienen la irreductibilidad de una vida.

Si bien resulta clave la lectura agambeniana, quisiera formular una pregunta: ¿por qué Agamben insiste en ver un “dispositivo” en la *stásis*? ¿Acaso no es esa una lectura desarrollada exclusivamente desde el poder y, por tanto, desde la operación de denegación sobre la propia *stásis* que ella misma pone en juego? En este sentido, al pensar la *stásis* como dispositivo –en analogía al “estado de excepción” que el propio Agamben desarrolla en su saga *Homo sacer*- puede ser la última operación de *denegación* del “afuera” metropolitano que ella pone en juego, reproduciendo, hasta cierto punto, la *denegación* sobre la *forma-de-vida*.

La invitación de “Introducción a la guerra civil” del grupo *Tiqqun* justamente va más allá del límite de Agamben. Con un gesto similar al de Marx y Engels, *Tiqqun* define el devenir de la *stásis* como el “(...) libre juego de las formas-de-vida (...)”. (*Tiqqun*, 2010:32) En este sentido, *stásis* y *forma-de-vida* resultan dos términos para designar una misma intensidad imaginal, potencia irreductible que se sustrae una y otra vez a las formas territorializantes del poder. *Stásis* no será, por tanto, “caos” o “suspensión del orden” porque ya no será contemplada exclusivamente desde el paradigma del poder, sino que revelará su consistencia material como una *forma-de-vida* cuya intensidad hace saltar fuera de sí al paradigma metropolitano *porque no se deja reducir a la diferencia clásica entre oikós y pólis*.

En este sentido, la *forma-de-vida* es precisamente lo que excede dicha distinción, llevándola a su implosión por la que el *continuum* resulta interrumpido por la “máquina de guerra” devenida por la *forma-de-vida*: (Deleuze, 2017) “*Mi*”

forma-de-vida no refiere a lo que soy, sino a como yo soy el que soy” (Tiqqun, 2010:22). No se trata de un “qué” (lógica de la identidad), sino de un “cómo” (lógica del devenir) en el que, por tanto, se ritma otra lógica, se encuentra otro lugar, se deviene un estilo completamente ajeno al de la ciudad.

La *stásis* no es más un “dispositivo” sino el “libre juego” de las *formas-de-vida* donde la violencia adviene una medialidad pura y la devastación imperial no deja de ser impugnada. Para Tiqqun, la “ciudadanía” constituye una “neutralización ética” de la *forma-de-vida* cuyo objetivo es la producción de diferencias en la medida que ésta deviene la: “(...) *unidad elemental utilizada en la administración imperial de las identidades*” (Tiqqun, 2010:140). La territorialización ejercida por el otrora Estado ahora es articulada por el Imperio en que la diversidad es admitida solo al precio de su neutralización biopolítica.

No hay metrópolis que no devenga *Imperium* y, en este sentido, administración de las identidades o, lo que es igual, neutralización “ética” de la *forma-de-vida*. En este sentido es que Tiqqun puede abogar por la existencia del “Partido Imaginario” como el “(...) *Afuera del mundo sin Afuera, la discontinuidad esencial incrustada en el corazón de un mundo que se vuelve continuo*” (Tiqqun, 2010: 22). El “Partido Imaginario” no es un partido, sino un “afuera” en un mundo sin “afuera”, la *stásis* en medio de la *pólis*, el proletariado como sombra de la burguesía, la *forma-de-vida*, al interior de un mundo devastado de mundo.

REVUELTA

“(...) *la revuelta es un instante de fulgurante conocimiento*” –escribe Furio Jesi (Spartakus, 2014:104). No hay conocimiento más inmediato que el de la revuelta: ella reconoce los signos del poder y los destituye radicalmente. Quienes pueblan la revuelta son del “Partido Imaginario”, el proletariado de los nuevos tiempos imperiales, quienes no caben si quiera en la misma noción de “ciudadanía” porque la revuelta deviene solo como hostilidad absoluta a la ciudad. Ella se la apropia y la inviste de sus imágenes consumiéndola –como una llamarada– en su nueva simbología.

Para Jesi, la revuelta es nada más que un “punto de intersección” entre mito e historia, lo in-humano y lo humano, la eternidad y la contingencia. Ella irrumpe en la *doble sophia* o “punto de intersección” por la que la vida y la muerte le atraviesan en una batalla sin fin (Spartakus, 2014:104). Doble *sophia* donde la conjunción epifánica de las imágenes se abalanzan sobre los insurrectos y les ofrecen vivir una nueva vida.

En cuanto “conocimiento fulmíneo” la revuelta deviene un afuera *stasiológico*. Un poema cuya arritmia desencadena la respiración popular a una escala que excede la de cualquier ciudad. Se apropia de la ciudad, pero ella misma sigue hostil a su orden, aboliendo justamente el régimen de toda soberanía. Es solidaria del poeta alguna vez expulsado por los filósofos o de uno que otro profeta que fue enviado a matar por los emperadores. La revuelta es nada más que una *forma-de-vida* que, a diferencia de la revolución no hace más que “suspender al tiempo histórico” –dirá Jesi (Spartakus, 2014:104). La revuelta se abre hacia el “pasado mañana”, en cambio la revolución hacia el “mañana” en cuanto tal: tiempo extático el de la revuelta y no tiempo cronológico como el de la revolución. La *stásis* abierta de la revuelta –desde El Cairo a Santiago de Chile– proviene del “afuera” por el que irrumpe como una ráfaga en medio del desierto: si la revuelta es “conocimiento fulmíneo” es justamente en cuanto *stasiología*; inagotable destitución de los signos del poder.

El libre juego de la revuelta no hace más que habitar lo inhabitable de la ciudad. Ella destella una *forma-de-vida* capaz de habitar un “mundo” que ha devenido “globo”: si en el mundo siempre hay otros (humanos e in-humanos) y, por tanto, su horizonte es siempre opaco y su contextura rugosa; en el globo se pretende que no haya nadie, que todo sea transparente y que su contextura sea siempre lisa. De fácil tránsito, flujo veloz, pero sin “otros” y, por tanto, sin ninguna “desviación”. El “globo” es el mundo sin vida, el hangar de los muertos vivos que no pueden más que alojarse en una unidad “sin Afuera”. Pero la revuelta trae a la forma-de-vida otra vez. En ella el mundo deviene posible y lo posible se transfigura cada vez en mundo; la desviación tiene lugar y el globo no puede más que estallar en múltiples batallas en las que la vida feliz, aquella que contempla el paisaje, o que experimenta la pequeña brisa que proviene desde alguna ventana, puede encontrar cada vez que la eternidad le abraza los cuerpos y desnuda su imaginación.

La revuelta no proviene de un “enemigo” exterior a la ciudad, sino de la *stásis* que atraviesa a la misma ciudad desde su propio interior. En este sentido, desata una intensificación de la lucha de clases en que el “obrero” descrito por la cuantificación sociológica deviene inmediatamente “proletariado”, *forma-de-vida* imposible de capturar. La “conciencia de clase” deja de asumir los contornos de un *cogito* (una representación de sí) para desatarse como “conocimiento fulmíneo” en que los avatares del mundo quedan inmediatamente suspendidos. No hay en la revuelta otra cosa que la destitución de la ciudad, pero desde el mismo “afuera” de la ciudad; la ciudad contra su afuera, en el fondo *stásis* plenamente multiplicada. En cuanto “sensible” la *forma-de-vida* abierta como

revuelta jamás coincide con el “individuo” ni con la “comunidad”, dos abstracciones que no son más que un diferencial de intensidades que solo una *stasiología de las formas-de-vida* puede experimentar.

Al destituir toda soberanía, la revuelta destituye al paradigma pastoral que rige la ciudad y pone entre paréntesis a la única lógica que anuda a toda *forma-de-vida* hacia su captura y exhibe la gloria de la muerte como su triunfo más pleno: el dispositivo sacrificial³.

A esta luz, la revuelta no instaura ni conserva nada, sino que en una fiesta dionisiaca en que los muertos y los vivos alcanzan el umbral de indistinción, la revuelta desarma y muestra que todas las instituciones de la ciudad nunca fueron sagradas, sino simples máscaras detrás de las cuales no había *nada ni nadie* esperando: ni Dios, Naturaleza, ni Historia, ningún sujeto habitaba “detrás” las formas del poder. La destitución opera, entonces, como *profanación* de toda aura de sacralidad provista por la lógica sacrificial.

Nada ni nadie había tras el poder, la ilusión del “sujeto” (aquél “sujeto supuesto saber”) se desvanece por un instante y aunque las estructuras del poder parecen no derrumbarse y permanecer intactas, esa pequeña pieza, esa mínima coherencia ha sido removida y junto a ella, todo el régimen ha pasado a la historia sin saberlo ni quererlo. El “afuera” en un mundo devenido globo ha irrumpido y, por un instante, el mundo ha podido desplazar la devastación del globo, la *stasiología* a la filosofía: los mortales han vuelto a imaginar.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2014): *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza.

AGAMBEN, G. (2015): *Stasis. La guerra civile come paradigma político. Homo sacer, II, 2*, Torino, Ed. Bollati Boringhieri.

BROWN, W. (2019): *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the west*, New York, Ed. Columbia University Press.

CASANOVA, C. (2014): *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago, Ed. Metales Pesados.

CAVALLETTI, A. (2018): *Clase*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo.

³ He desarrollado más profundamente este problema en mi más reciente contribución. Véase: Rodrigo Karmy (2020): *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago, Ed. Metales Pesados.

- DELEUZE, G. (2017): *Aparatos de Estado y axiomática capitalista Derrames II*, Madrid, Editorial Cactus.
- DELEUZE, G. (2007) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Editorial Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (2000) *Hay que defender la sociedad. Clases en el Collège de France, 1975-1976*. Buenos Aires, Ed. FCE.
- FREUD, S. (2000): *La Negación Obras Completas vol. XIX*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- HOBBS, T. (1994): *Leviatán. O la Materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Ciudad de México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- KARMY, R. (2021) *Stasiología. Prolegómenos para un (anti) ciencia de las formas-de-vida*. En: Revista Disenso, Dossier. "Guerra civil" Año 2, Número 3. Santiago de Chile, 2021. pp. 102-119.
- LORAUX, N. (2008): *La Ciudad Dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Ed. Katz.
- MARX, K. Y FREDERICH, E. (1972): *Manifiesto del Partido Comunista*, Santiago, Ed. Quimantú.
- SAPARTAKUS, F. J. (2014): *Simbología de la revuelta*, Buenos Aires.
- SCHMITT, C. (2005): *Teología Política. Cuatro ensayos sobre el concepto de soberanía*, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia.
- SCHIMITT, C. (2006): *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia.
- TIQQUN, A. (2010): *Introduction to civil war*, Los Ángeles, Ed. Semiotexte/intervention. Series 4.

Recibido: 10/10/21

Aceptado: 12/11/21

Rodrigo Karmy Bolton es Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Profesor e Investigador del Centro de Estudios Árabes y del Depto. De Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma universidad. En su trabajo se entrelazan el pensamiento contemporáneo con el pensamiento medieval greco árabe centrándose en la cuestión de la imaginación. Ha impartido seminarios en Guatemala, Argentina y España. Actualmente es Director de Investigación de la Dirección de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Entre sus libros destacan: *Políticas de la ex carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, Ed. UNIPE, 2014; *Escritos bárbaros. Ensayos sobre la Razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago, LOM, 2016; *Fragmento de Chile*, Santiago, Ed. Doble A, 2019; *El porvenir se hereda. Fragmentos de un Chile sublevado*, Santiago, Ed. Sangría, 2019; *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago, Ed. Metales Pesados, 2020. rodrigokarmy1977@gmail.com