

STASIOLOGÍA

GUERRA CIVIL, FORMAS-DE-VIDA, CAPITALISMO

RODRIGO KARMY BOLTON



Edición: Gonzalo Jara Townsend

Corrección de Texto: Isidora Gómez Toledo

Diseño y Diagramación: Rodrigo Arroyo Castro

ISBN: 978-956-6254-00-3

RPI: 2023-A-4878

Correo: vocesopuestasediciones@gmail.com

Facebook: Voces Opuestas Ediciones | Facebook

COLECCIÓN MÍNIMA

STASIOLOGÍA
GUERRA CIVIL, FORMAS-DE-VIDA, CAPITALISMO

RODRIGO KARMY BOLTON

Prólogo
Pamela Soto García

VOCES OPUESTAS EDICIONES
Valparaíso, 2023

**COLECCIÓN DIRIGIDA POR
DR. OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ**

COMITÉ ACADÉMICO (VOCES OPUESTAS EDICIONES)

Antonio La Porta (CEPG)

Francisco José Martín (UNITO)

Hernán Ouviaña (UBA)

Jaime Ortega (UNAM)

Jorge Polanco (UACh)

Leticia Arancibia Martínez (PUCV)

Luis Corvalán Márquez (UV)

Martín Cortés (UBA)

Pablo Guadarrama (Ucatólica)

Pamela Soto García (UCV)

Patricio Gutiérrez (UV)

Rodrigo Karmy (UCH)

Sara Beatriz Guardia (Catedra Mariátegui)

Sergio Villalobos-Ruminott (UDM)

ÍNDICE

9

Prólogo

21

1.- El Método Iraquí. 22 tesis y una apostilla chilena

63

2.- El Nómos del Fuego

85

3.- Stasiología. Para una “anti-ciencia” de las
formas-de-vida

PRÓLOGO

¿Civilización o barbarie? Con esta pregunta queremos iniciar el recorrido por la escritura de *Stasiología. Guerra civil, formas-de-vida, capitalismo* de Rodrigo Karmy Bolton. Esta pregunta se posiciona como la antesala de una reflexión que transita desde los límites que ha establecido la hegemonía de la democracia liberal y del Estado-nación como forma política imperante de raigambre moderna. Los límites negativos de sus efectos para la vida humana se constatan a través del análisis de los modos de vida que se privilegian

y promueven desde los aparatos políticos-institucionales regulados desde estos horizontes, los que han mantenido la injusticia social como un destino para nuestros pueblos. Esta situación establece la urgencia de pensar en otras opciones para abordar el pensamiento político, en particular si nos detenemos en los avances de los discursos fascistas que proliferan en la actualidad, haciendo de la extrema derecha una posibilidad política cada vez más cercana a través de las urnas.

El cuestionamiento con el que iniciamos esta reflexión ha sido abordado principalmente desde su disyunción considerando a la civilización y la barbarie posibilidades antagónicas, sin embargo, el autor a través de este texto nos invita a poner en crisis los supuestos políticos que configuran y sostienen esta dicotomía tras la búsqueda de una respuesta no binaria para la misma, dando cabida a reflexiones que recuperan discusiones políticas, muchas veces vetadas por la condición inmunitaria que se promueven desde un campo político que ha privilegiado el orden como finalidad política.

El año 2016 Rodrigo Karmy nos proporcionó una aproximación a esta pregunta en el texto *Escritos bárbaros. Ensayos sobre la razón imperial y el mundo árabe contemporáneo*, en esta ocasión, los escritos que componen este volumen que comentamos abordan la discusión desde otros referentes teóricos, a partir del cuestionamiento a toda perspectiva política que excluye al conflicto del campo político, a su vez que profundiza en las características específicas de esta disputa, a partir del cuestionamiento a la unidad homogénea de la nación y a la representación como expresión democrática, entre otras premisas que han primado y capturado la reflexión filosófico-política. Esta búsqueda de alternativas para abordar la pregunta se realiza a través de un análisis material de las relaciones políticas a nivel global y local, lo que entrega a las reflexiones que se nos proponen una condición concreta desde la que se aborda la reflexión filosófica propuesta.

El recorrido por los escritos que componen el libro nos conduce a una discusión teórica acerca de la condición destituyente que porta el conflicto, la

que vincula el autor con una *poética del pensamiento*. De este modo, los escritos que componen el texto: *El Método Iraquí. 22 tesis y una apostilla chilena*; *Nomos de fuego*; y, *Stasiología. Para una “anti-ciencia” de las formas-de-vida*, se organizan al estilo de notas para la configuración de una filosofía política conflictivista para pensar el presente.

En el primer texto *El Método Iraquí. 22 tesis y una apostilla chilena* se expone como el momento de la aceleración de la sociedad de control, durante las tres últimas décadas, ha operado teniendo como propósito su globalización desde tres formas que se yuxtaponen: económica, securitaria y biomédica. En este punto Rodrigo Karmy siguiendo las reflexiones de autores como Michael Foucault y Gilles Deleuze, propone una discusión que sobrepasa los límites que los filósofos europeos dieron a sus discusiones, teniendo en consideración la situación política en Chile y la pandemia al establecer que a partir del cruce entre terrorismo y virus, la posición del enemigo interno schmittiano es parte de un combate permanente, cuyo propósito es institucionalizar la

disidencia y depotenciar la capacidad de resistencia y subversión. Este primer texto viene acompañado por una lectura acerca del proceso destituyente chileno iniciado con la revuelta popular de octubre del 2019, el que, siguiendo a Furio Jesi, es considerado un “punto de intersección” como “momento de suspensión en el que la potencia de lo común puede ser habitada nuevamente” (Karmy, 2023: 46). Esto, a través de las fisuras que las formas-de-vida ocasionan a los poderes establecidos de una época. El autor expone cómo la técnica de gobierno imperial no quiere ceder espacios a otras formas-de-vida, ante lo cual términos como “feminismo” y “comunismo” se transforman en alternativas que permiten ampliar los contornos de la discusión política. Este último punto implica un desplazamiento relevante para la filosofía política al proponer una relectura crítica para ambos términos constituyéndose como parte del léxico que subvierte la condición metafísica de la política y el *continuum* histórico.

Las discusiones que surgen de esta política conflictivista se despliegan en el segundo texto, *Nomos*

de fuego, a partir de la descripción de las fases de la constitución del Imperio. Cuando se hace referencia la técnica de gobierno imperial alude a un tipo de razón del mismo tipo, que es posible reconocer en tres grandes proyectos que se organizan a inicios de la modernidad, y cuya yuxtaposición va entramando la articulación del capitalismo global: “El primero se despliega desde la “evangelización” hispana; el segundo la “civilización” franco-británica; el tercero la “democratización” estadounidense” (Karmy, 2023: 67). La implosión actual de este proyecto imperial que se señala en este texto conduce a preguntarse: “¿dónde está el límite, la frontera, el territorio del “bien” y el del “mal” ” (Karmy, 2023: 66), ante lo que el autor responde “No hay límite, frontera o territorio” (2023: 66), lo que implica analizar el *nomos*. *El Nomos de fuego* consiste para el Karmy Bolton en la expresión de una máquina mitológica capitalista. Si nos ajustamos a las reflexiones acerca de la concepción maquinica de la política, desde el *Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, esta articulación permite categorizar la revuelta como aquella potencia política que interrumpe el fun-

cionamiento de la máquina normativa del poder, restituyendo con ello la condición afirmativa de la política a los individuos y sus colectivos, y al *nomos* de fuego queda subsumido a la expresión nihilista del capitalismo global, que opera separando la vida de su potencia de subversión y reduciendo al pueblo a una población inmunitaria.

El tercer escrito del texto, *Stasiología. Para una "anti-ciencia" de las formas-de-vida*, aborda la pregunta acerca de la *stasis* como una reflexión a la cual la filosofía política ha desatendido, sin embargo, Karmy Bolton considera fundamental realizar esta discusión para entender el campo de lo político, tanto desde su dimensión individual, colectiva e institucional asumiendo que si situamos la *stasis* desde una topología de las formas-de-vida en la que se expresa la potencia destituyente, la política siempre estará marcada por el vínculo de división que atraviesa a la comunidad. Para ingresar a estas discusiones el autor revisa algunas de las investigaciones de la pensadora Nicole Loraux, acerca del aspecto estructural de la *stasis*, como ruptura del

binomio “guerra” y “paz”, y con ello de toda una tradición política que opone ambos términos, y que ve en el binarismo el modo de resolución de los problemas político. Sin embargo, la *stasis* no calza con esta estructuración de lo político, pues ella misma es una “localización dislocante” un *an-arché* abisal:

Ni anomalía ni accidente, la *stasis* sería el “cimiento” en cuanto “vínculo de la división” que atraviesa constitutivamente al devenir de la comunidad, fisura que soporta a la misma comunidad que la rechaza y una vez que se desata, genera un enorme proceso de “olvido” (amnesias y amnistías) al interior de la misma comunidad que experimenta el terror ante su propia fractura (Karmy, 2023: 88).

La incorporación de la *stasis* al campo de la discusión política desde su condición *an-árquica* (Karmy, 2023) abre otras posibilidades para la discusión epistemológico-política para la operación policial de la dupla saber-poder. Para ilustrar esta

discusión se recogen algunas reflexiones del pensamiento de Guadalupe Santa Cruz, que a través de la descripción de lo que implica la elaboración de jardines expone algunas de las características de un hacer aneconómico, que desde lo cotidiano expone una potencia destituyente, que pone en crisis la lógica hegemónica, densa y continua de la razón imperial. La *stasis* desde esta perspectiva puede ser leída como la expresión de la potencia destituyente, que mantiene vivo el campo político, porque logra “privar al poder de todo fundamento y mostrar que éste se mantiene o profundiza solo gracias a un despliegue continuo de tácticas, simulacros, estrategias de diversa índole capaces de sostenerle” (Karmy, 2023: 119), las que -no debemos olvidar- siempre son posible evadir, subvertir o desmantelar. Desde esta perspectiva las formas-de-vida que recoge de las reflexiones de Giorgio Agamben no responden a identidades sino la expresión de “potencialidades inactuadas”, o, si se quiere, a una física de los cuerpos en cuya intensidad se juegue el trabajo de invención de otras prácticas y discursos que posibilitan ir a contrapelo

del lugar propuesto por el régimen representacional, y a partir de ello potenciar la sublevación que surge desde las interacciones cotidianas.

La propuesta teórico-política que presenta en este volumen Rodrigo Karmy desafía a la tradición filosófica, que basa en el orden y la finalidad sus objetivos, para situarse en cambio tras la huella de otros pensadores del conflicto, tales como Heráclito, Maquiavelo o Marx, pero otorgando un pasos a esta discusión al considerar que la *stasis* también afecta a las formas-de-vida, considerando que desde estas prácticas cotidianas o micropolíticas también es posible cuestionar y desmontar el entramado epistemológico-político de la técnica de gobierno imperial, la que muchas veces parece imposible de fisurar desde las disputas macropolíticas.

Recorrer estos tres ensayos nos aproxima a pensar una política afirmativa que asume la condición compleja de la vida en colectividad, en tanto ésta implica la confrontación permanente entre individuos y colectivos con intereses la mayor de las veces contrapuesto, de modo que pensar en la condición

afirmativa tras el conflicto nos recuerda, entre otras cosas, que el poder no se cede, ni se transfiere por lo que sigue siendo una tarea permanente iniciar procesos políticos que busquen mejores condiciones de vida, a contrapelo del despojo que implica el capitalismo global integrado para nuestros pueblos.

Pamela Soto García
Valparaíso, 2023

EL MÉTODO IRAQUÍ

22 TESIS SOBRE LA DEVASTACIÓN MUNDIAL Y UNA
APOSTILLA CHILENA

PREMISA

Año 2021. Se cumplieron veinte años del atentado al *World Trade Center* que, en una respuesta estadounidense oportunista, terminó en la invasión a Iraq en 2003. Y se cumplen, a su vez, treinta años de la primera Guerra del Golfo por la que Bush padre, con el respaldo completo de Naciones Unidas y de los países árabes, atacó a Iraq después de que Saddam decidiera dejar de ser “amigo” de aquellos que solo tratan con “intereses”. Desde 2003 que las tropas estadounidenses siguen ahí –como en Afganistán– y la devastación del mundo por la aplicación de su “método”, que terminó por des-

truir completamente a un pueblo, sigue vigente. El “método iraquí” ha devenido técnica predilecta del Imperio. Por supuesto, estas “tesis iraquíes” no son una reflexión acerca de la situación de Iraq. El nombre “Iraq” podría designar cualquier parte de lo que queda de mundo. Las tesis que presento a continuación juegan con el catastrófico y singular nombre del aniversario en curso.

I

El “método iraquí” devino método global.

Prestemos atención a la invasión estadounidense a Iraq en 2003. En ella, Estados Unidos no se propuso “conquistar” un territorio determinado para instaurar un nuevo orden o régimen, sino que consistió en la destrucción de un Estado completo que convirtió la catástrofe en una técnica del gobierno imperial que no requiere de las antiguas formas modernas, sino de la inmanencia de la acumulación infinita de capital y su articulación en forma global. Económicamente bloqueado, policialmente desmantelado, militarmente neutralizado e intelectualmente

incapacitado, el Iraq inmediatamente después de la caída de Saddam Hussein se parece demasiado a muchos lugares por todos muy conocidos. Como si el “método iraquí” fuera el método universal del Imperio, replicado acelerada e irrisoriamente por todos los gobiernos desde 1990 hasta la presente pandemia.

II

El “método iraquí” se define por ser un momento de aceleración de la sociedad de control. Si la Guerra Fría aún mantenía una cartografía de la «contención» (último *katechón* de la época imperialista), desde 1990 la “aceleración” del capital se despliega en tres formas yuxtapuestas: 1) globalización económica (1990); 2) globalización securitaria (2001); globalización biomédica (2020). La globalización económica evidenció que el capital ya había capturado a todos los rincones de la tierra incluso durante la Guerra Fría y hoy ella se hacía explícita con el discurso triunfalista del “fin de la historia”. Pero la globalización económica no po-

día ir sola. Requería de un suplemento securitario decisivo —que en realidad no era más que uno de sus polos— que le permitiera imponerse no solo al interior de las grandes estructuras de un Estado cada vez más alejado de la nueva época, sino de las pequeñas capilaridades sensibles en las que se traman los cuerpos. Ello se produjo el 11 de septiembre de 2001 con el atentado a las Torres Gemelas, donde la industria de la seguridad experimentó una aceleración radical para enfrentar al espectro del “terrorismo” y reconfigurar así un nuevo tipo de “guerra” que carecía de límites espaciales y temporales definidos: la *The war of terror*. Una guerra sin principio ni fin, sin más fronteras que la misma producción del terror en la forma de un enemigo invisible (el “terrorista”). Pero la aceleración securitaria del 2001 desarrolló, a su vez, la aceleración biomédica que complementaba esa misma tecnología securitaria acelerada en función de ganar eficacia en la penetración de la capilaridad sensible de los cuerpos: después de un momento de preparación con la “gripe porcina”, fue en marzo de 2020 que la OMS (Organización Mundial de la Salud) declaró al Covid-19 una “pandemia” y las

grandes corporaciones farmacéuticas convirtieron a la población global en el terreno de la experimentación de las vacunas para enfrentar al nuevo espectro, que ya no era solo el “terrorismo”, sino el “virus”, al que consideraba un nuevo “enemigo invisible” –según la retórica de la guerra urdida–. Tanto el terrorista como el virus devienen espectros sin un espacio y tiempo definidos y, por tanto, su “combate” ha de realizarse en todo momento y lugar. Ambos son cuerpos que parasitan otro cuerpo para hacerlo implosionar. Sea el cuerpo estatal, en un caso, o el cuerpo humano en otro. “Aceleración” es el nombre para el despliegue infinito del capital cuya acumulación se articula como una máquina de dos cabezas que, desde 1990, requiere de la aceleración securitaria y biomédica, a la vez, para envolver así toda la unidad del globo, separando a cada cuerpo de sus potencias, a cada vida de sus imágenes. Por cierto, los tres momentos señalados no se inscriben al interior de una línea secuencial, sino de un despliegue coextensivo en el que se traman y yuxtaponen entre sí: el triunfo incondicionado del capital en 1990 acelera el desarrollo de sus dos polos fundamentales

para su expansión global (sin los cuales devendría imposible), poniendo énfasis tanto en el securitario en 2001 como y en el biomédico en 2020. Ambos son dos polos de la misma maquinaria imperial que, a través de la regulación del terror, asaltan el libre juego de nuestras formas-de-vida.

III

La pasión política contemporánea es la del terror. Si el miedo definió la época del Estado –el contractualismo como su paradigma–, el terror define la época propiamente imperial. El miedo tiene un objeto definido (el miedo al soberano), el terror remite a un objeto difuso, porque responde al carácter impersonal del poder imperial. El miedo operó como el mecanismo orientado a “conservar” la vida al interior de un pacto, mientras el terror funciona como la pasión destinada a “abandonarla” a su suerte. En cualquiera de sus formas, el terror producido por la aceleración imperial ha podido ser interrumpido por la pasión de la multitud: la fiesta de la revuelta que no deja de crecer.

IV

Las sublevaciones no son la excepción, sino la regla. No obstante, la aceleración devenida, la diferencia decisiva entre 1990 y 2021 es que las sublevaciones han proliferado “virologicamente”: se contagian, contactan, abrazan entre sí, produciendo mezclas jamás vistas que desactivan el simulacro identitarista promovido por el Imperio. Las sublevaciones se han intensificado cada día más y el Imperio experimenta hoy una múltiple contestación de la cual carecía en 1990. Así, la aceleración de los dispositivos de control en sus tres técnicas yuxtapuestas (económica, securitaria y biomédica) encuentra una miríada de resistencias irreductibles: frente a la “aceleración” de la sociedad de control, una “interrupción” proveída por las resistencias; ante el avance del capital, irrumpe la sublevación que lo bifurca.

V

No habrá más “revolución” como metafísica unificadora. No sigamos soñando en masculino

con la “revolución mundial” enteramente unificada. Esto aconteció como globalización y aquí estamos y seguirá aconteciendo en el devenir de su fase cibernética. Una contestación radical solo puede advenir de la implosión del globo por una miríada fragmentaria de sublevaciones imposibles de asir. Quizás, sean estas sublevaciones las que devienen parte de una “revolución destituyente” en curso, que no mira el “futuro” sino la intensidad del “ahora”. Pero “revolución” ostensiblemente menor en cuyo acontecer, acefalía, contingencia e inoperosidad constituyen tres rasgos que le distancian de la noción de “revolución” propia del horizonte moderno.

VI

El comunismo es el término para designar la singularidad de las formas-de-vida. El “comunismo” no puede designar más un “régimen” o un “partido”, sino una experiencia común en que se juega el contra-movimiento de las formas-de-vida que interrumpen el simulacro imperial. Que las izquierdas que aún buscan al “sujeto” en el senti-

do de una instancia metafísica capaz de agenciar pensamiento y acto, sepan que con ello se unen alegremente al Imperio y dejan de lado el azote de la guerra civil sobre los cuerpos.

VII

La uniformización del planeta se hizo como diversificación. Bajo la rúbrica de la “sociedad del espectáculo” (Debord, 2002) o de la “sociedad sin oposición” (Marcuse, 1968), adelantaban la temible uniformización del planeta proveída por la fuerza del capital. Pero desde 1990, las formas de acumulación devienen flexibles y el capital –ciñéndose a la tendencia impuesta por las reformas neoliberales de fines de los años setenta– incorpora la diversidad en la “identidad” como una mercancía más. Así, desde 1990 tenemos la uniformización del planeta gracias a la producción de “identidades”: renuncia de las izquierdas renovadas a la “lucha de clases”, que sustituye por las “identidades culturales”, y mutación del racismo “biologizante” del siglo XIX que encontró su lápida en la figura de un Mandela

triumfante que mutó en un nuevo tipo de racismo de carácter “culturalista” por el cual el Imperio se erige como reconciliación global (el “fin de la historia”). Así, la uniformización implica diversidad securitaria frente a las diversas “amenazas” necesarias de “prevenir”¹; guerra preventiva que encuentra diversos “terroristas” en múltiples puntos del planeta y diversidad biomédica que reacciona a virus igualmente globales como el Covid-19, que pueden adaptar sus cepas a la especificidad de la diversidad cultural (cepa británica, cepa brasileña, cepa sudafricana).

VIII

No existe un “centro” de poder. A diferencia del periodo colonial clásico, en que aún parecía posible reconocer una metrópolis colonial de la que dependían territorios colonizados, la época impe-

1.- Es clave subrayar que la transformación de la guerra hacia el dispositivo de la “prevención”, tal como se planteó con la “guerra contra el terrorismo”, ya implica al paradigma biomédico como forma de la nueva configuración del conflicto global. Porque el término «prevención» es de origen biomédico referido a la «población» (y no al pueblo como sujeto político).

rial contemporánea carece de centro articulador y solo se define por una red impersonal de poderes articulados en una multiplicidad de nodos desplegados globalmente. El “método iraquí” enseña que no hay más Estado como centro articulador de la violencia soberana, sino una polimorfía infinita e impersonal de nodos que cristalizan modulaciones variables de conflictos que ninguna geopolítica clásicamente imperialista puede llegar a contener.

IX

El término “dignidad” define un uso libre y común. A la “revolución molecular” (Guattari, 2004) ha de agregarse la “potencia destituyente” (Agamben, 2014): constituir, realizar una “obra” es la fórmula fácil, sencilla, receta conocida por toda la tradición política moderna y su filosofía de la historia. “Constituir” es articular una “identidad” precisa y mantener así la circulación infinita del simulacro imperial. Abrir el libre juego de las formas-de-vida significa destituir dicho simulacro e implosionar toda la maquinaria devenida que ha requerido de

la producción de “identidad”, tanto en sus dispositivos económicos, securitarios y biomédicos. Pero la “potencia destituyente” no puede comprenderse en sentido “negativo” ni menos “dialéctico”, esto es, inscrita en un círculo que “hace sistema” con algún proceso de “constitución” que realiza o realizará. Más bien, es un proceso de gestualidad absoluta, exposición de una forma-de-vida en la que “no se produce ni se actúa”, sino que irrumpe una vida expresiva. En los últimos diez años, desde El Cairo hasta Santiago de Chile ha resonado la forma-de-vida bajo un nombre decisivo: “dignidad”. Irreducible a toda separación, “dignidad” define un gesto singular en que imaginar, usar y pensar —tres términos que la tradición filosófica separó— devienen una misma intensidad popular: “Pero esa dignidad —escribe Fanon refiriéndose a los pueblos colonizados— no tiene nada que ver con la dignidad de la “persona humana”. Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás

a recibir los golpes en su lugar ni a compartir su pan.” (Fanon, 1963: 36).

X

La guerra habitualmente fue contra un enemigo visible. La guerra civil global en la que vivimos se despliega contra un “enemigo invisible” porque ha difuminado la dialéctica amigo-enemigo e inmanentizado globalmente el espacio de su acción. El enemigo no está ubicado en un espacio y tiempo definido, sino que parasita en cualquiera. Puede estar dentro del cuerpo estatal (el terrorista) o dentro del cuerpo biológico (el virus) y llevar a los diferentes cuerpos en los que parasita, a su implosión. El “enemigo invisible” es el enemigo del Imperio (de la “democracia” que es sinónimo) frente al cual se ejerce un tratamiento puramente policial: sea la “guerra comercial” (FMI), la “guerra contra el terrorismo” (Bush Jr.) o la “guerra contra el virus” (Biden). Se trata siempre de la guerra como aceleración radical que los gobiernos han llamado “nueva normalidad”.

XI

Marx está vivo, pero no está para dogmas.

En una vía similar a la de Moisés, Cristo y Mo-hammad, Marx deviene no como el nombre de una escolástica (materialismo dialéctico), de una religión (marxismo) o de una institución (partido), sino de la intensidad de las múltiples formas-de-vida que pueden impugnar a los grandes poderes establecidos de una época: el comunismo es un movimiento real –no un “ideal”– que interrumpe el estado de cosas existente.

XII

Antes que un movimiento, el feminismo es una intensidad capaz de destituir completamente los poderes prevalentes. Contra el “método iraquí” de la devastación planetaria, el feminismo apuesta por el uso libre de las formas-de-vida, en cuanto transfigura desde la cotidianeidad de la división sexual del trabajo y sus formas de separación hasta los grandes monumentos de la masculinidad gue-

rrera y su evidente comicidad heroica. Como las “formas-de-vida” no son equivalente a “identidades”, tampoco el feminismo puede ser el movimiento exclusivamente de “mujeres”, sino simplemente, otro nombre para el pensar común de los pueblos.

XIII

Intensificación de las insurrecciones. Dado que el “método iraquí” continúa operando a escala global y no ha dejado de acelerarse, tanto en su forma económica como política, la sublevación polimórfica de las formas-de-vida no dejará de intensificarse (Endnotes, 2020).

XIV

El “método iraquí” ha devenido mundo. Saddam Hussein fue colgado una vez encontrado y su nulo “juicio”, viralizado por redes sociales. Bush Jr. era texano, jamás creyó en el derecho, sino en la facticidad de las armas. El lindo recuerdo del derecho internacional –esa pieza de museo impe-

rial— fue colgado junto a Saddam e Iraq destruido enteramente, generando las condiciones para la aparición de Al Qaeda y el Estado Islámico, que aceptaron el «método iraquí», convirtiéndose en los mejores amigos del Imperio. Sin embargo, las revueltas llegaron y solo fueron suspendidas (no acabadas) por la irrupción de la pandemia. No obstante, esta última ha terminado por agudizar el abismo abierto por las revueltas, exponiendo la precariedad completa, si se quiere, la devastación de mundo, a la que nos ha conducido el “método iraquí”. Si imaginamos que Iraq es el mundo en que vivimos, contemplamos que el mismo Imperio produce sus espectros. Derroca a sus “amigos” del pasado (Saddam) para experimentar cómo el imperialismo traía consigo al Imperio y cómo el poder personal se invirtió en uno impersonal. Estados Unidos no es el Imperio, sino uno de sus policías más efectivos hoy en “retirada” a favor de la anarquía imperial que disputa su “nada” y que China amenaza con ocupar. Pero el bloque de potencias emergentes (China y Rusia) no configuran el “eje de la resistencia” sino el de su patética “equivalencia”.

XV

La clase y la no-clase. Desde el punto de vista de la lucha de clases, la clase dominante –única clase existente– es la de una oligarquía militar-financiera global cuya forma de dominio opera en base al “método iraquí” en todos los rincones del planeta. La destitución de dicha clase por una “no-clase” que, alguna vez fue denominada “proletariado” y que podemos perfectamente hacer sinónimo de la multiplicidad de las formas-de-vida, constituye la apuesta del presente. La oligarquía militar-financiera no solo ejerce las formas de explotación del capitalismo clásico, sino que ha acelerado sus formas de acumulación al punto de “lanzarnos al borde del exterminio masivo”: contaminación de los océanos, polución del aire, calentamiento global, deforestación masiva y apropiación de aguas no son problemas que puedan resolverse desde el moralismo “ecológico” de un capitalismo “regulado”, sino desde la apuesta por el comunismo y la intensificación de su potencia destituyente. Entre el comunismo de las formas-de-vida o exterminio

masivo por aplicación del “método iraquí”, he aquí la escena de un conjunto de conflictos sin centro, desplegados en red y de corte global. La oligarquía militar-financiera puede prescindir del planeta con sus proyectos de colonización del espacio exterior y acelerar así, junto al abandono del 80 por ciento de la población mundial a una tierra despedazada, la lógica del capital y su devastación. Así, el capitalismo expone su verdad: no necesita de “mundo”, le basta con el “axioma”; antes que mixtura de afectos, formas abstractas de mercancía.

XVI

No hay que hacerse ilusiones imperiales. Estados Unidos y China son dos imperialismos dentro de la misma máquina que pugnan por ver quién rota el papel de Ginés de Sepúlveda que aplica guerra “justa” para imponerse o quién ejerce el rol de Bartolomé de las Casas que evangeliza con su “humanismo” universalista. Dos caras del mismo “método iraquí” que están operando como la burguesía lo hacía durante el periodo del despotismo

ilustrado: a pesar de la pervivencia de la institución de la monarquía, esta no reinaba ni gobernaba, porque era la otrora burguesía, sin poder aún expresarse en una institucionalidad política, la que reinaba y gobernaba. En la actualidad, Estados Unidos ocupa el lugar del antiguo déspota ilustrado como China el de la otrora burguesía.

XVII

La vida ha devenido información. La “sociedad del espectáculo” convirtió al capital en “representación” durante la época moderna, y en “información” durante el momento imperial. Así, estructuró al orden global desde la cibernética como nueva ciencia que tuvo dos grandes versiones: el materialismo dialéctico en la ex URSS y la teoría general de sistemas en Estados Unidos. La cibernética finalmente había unificado lo que la Guerra Fría parecía haber separado para siempre. Por efecto de dicha unificación, los dispositivos securitarios y biomédicos se sostienen enteramente en y como dispositivos cibernéticos sobre todo

cuando, desde finales de los años cuarenta, la concepción biológica de la vida abandona definitivamente el paradigma “mecanicista” de la época moderna y asume el paradigma “informativo” del momento imperial.

XVIII

El “método iraquí” se orienta a destruir toda forma-de-vida, reduciéndola al umbral de la vida desnuda. Solo esa vida, separada de su forma, puede ser analizada, observada, investigada, aislada; puesta en un campo de concentración, un laboratorio o algún perdido escritorio exigido al teletrabajo, formas necesarias para los unificantes –incluso “humanitarios”– tiempos “iraquíes”. También, por supuesto, puede ser arrojada a vivir en poblaciones marginales que arden en la desolación de los tiempos o en pequeñas carpas que pobres absolutos colonizan silenciosamente los espacios más cotidianos e invisibles de la ciudad.

XIX

La pornografía es la glorificación de la burocracia imperial. El despliegue del método iraquí trae consigo un enorme desarrollo de la pornografía. Esta última es su estética tal y como la exposición sin rostro en redes, es su operación. Se trata, sin embargo, de una “estética sin estética”: forma sin evento, palabra sin ritmo, ilusión de “transparencia absoluta” que la pornografía comparte con la obsesión económica, securitaria y biomédica de separar a los cuerpos de sus potencias.

XX

El martirio no es sacrificio. La mayoría de las revueltas se inician con el asesinato de algún personaje anónimo, marginal y, sin embargo, capaz de hacer gatillar un estallido. El martirio no es sacrificio, porque si el primero hace estallar la imaginación popular, en cambio, el segundo la neutraliza e impide el libre juego de las formas-de-vida. El término «mártir» designa originalmente “testigo de fe” (en

la tradición griega cristiana y musulmana), porque “él ve lo que el poder no puede ver”. Como si fuera un regalo, porta el conocimiento fulmíneo que hace posible el paso de las condiciones materiales hacia la explosión de los cuerpos: Mohamed Bouazizi, el verdulero ignorado por los radares del poder, devino mártir (*shahid*) precisamente porque “pudo revelar lo que no podía ser revelado: que el poder es nada” pues destituye toda forma de legitimidad ficcionada. El martirio ve lo que el poder no puede ver. Atestigua, no controla. Su “ver” es cualitativamente distinto al del ojo vigilante. Un mártir trae formas-de-vida como mixtura absoluta de cuerpos; un sacrificio, en cambio, las neutraliza en la unidad abstracta de una comunidad sostenida bajo un equivalente general: el tótem erigido después del asesinato. Por eso, la “potencia destituyente” solo puede serlo en cuanto el martirologio la abre al libre juego de las formas-de-vida, al comunismo. Y, por eso, frente a la producción y circulación infinita de la deuda, el martirio pone en juego una suerte de “don absoluto”. Si el capitalismo produce deuda sin don, el martirio abraza la radicalidad de un don sin deuda.

XXI

La destrucción del mundo resulta inversamente proporcional a la construcción del globo.

El mundo es el lugar de la pluralidad de mundos, en que árboles, animales y humanos se intersecan mutuamente y cada vez, experimentando su fuera de sí en la mixtura que define su existencia. El globo define la uniformización proveída por el «método iraquí», en que no hay árboles, animales ni humanos, tan solo una superficie lisa sin intersección alguna con cuerpo alguno. El espacio exterior, fantasía de todas las narrativas de ciencia ficción, en realidad, es la alegoría de la sistemática devastación del mundo. El mundo deviene ontológicamente opaco, el globo, en cambio, florece por la luminosidad de la “transparencia”. En el momento iraquí del Imperio la querrela es, sobre todo, contra el mundo y su pluralidad para alisarlo en la unificación total del globo. La cibernética deviene la vanguardia revolucionaria que instaura la infraestructura “digital” del Imperio mientras el mundo agoniza asfixiado. La pandemia fue su

excusa. El capitalismo su realidad. La irrupción de revueltas por el orbe define una sublevación de lo sensible, un intento –desesperado pero decisivo– de aferrar la pluralidad de mundos del mundo ante la asonada global del Imperio. En otros términos, las revueltas han devenido uno de los pocos lugares posibles de ser verdaderamente habitados.

XX

La potencia destituyente no responde a la dialéctica “calle” versus “institución” como frecuentemente se la lee, sino a la invención de topologías múltiples en que el interior y el exterior, la calle y la institución, la vida y la norma, se encuentran defectiva y problemáticamente. Representar los conflictos desde una “calle” que no organiza y una “institución” que no expresa resulta totalmente abstracto: tanto la “calle” organiza como la “institución” expresa: la potencia destituyente puede traspasarse de la una a la otra y no es privativa de la “calle” ni simplemente neutralizada en la “institución”. Si de lo que se trata es de propiciar encuentros es porque en él

se produce lo que Furio Jesi denominó “punto de intersección”: momento de suspensión en el que la potencia común puede ser habitada nuevamente. Es precisamente ese punto –una *khora*– el que ha de ser considerado el lugar decisivamente político, *médium sensible* (potencia, *khora*) en que toda política revolucionaria puede florecer.

APOSTILLA CHILENA

1

El “método iraquí” fue aplicado en Chile desde el golpe de Estado de 1973 y condujo al país y a su pueblo hacia el “lumpendesarrollo” que los economistas, en su léxico litúrgico, estetizaron bajo el término “crecimiento”.

2

El neoliberalismo chileno se constitucionalizó en 1980 bajo dictadura, y se profundizó en demo-

cracia bajo gobiernos progresistas. El 18 de octubre de 2019 no fue un levantamiento espontáneo, pero tampoco planificado. Como toda revuelta, su singularidad responde a un proceso de luchas microfísicas desplegadas en el campo de la sensibilidad que, en Chile, vienen ocurriendo desde hace varias décadas, pero que encuentra una agudización desde 2006 para consumarse en 2019. Nuevas luchas que prescindieron de la antigua cartografía política y devinieron intensidad de formas-de-vida por años invisibilizadas.

3

La revuelta popular de octubre destituye la aplicación del “método iraquí” implementado desde 1973. Deja al desnudo su lógica, su corrupción, expone abiertamente la crudeza de su verdad y depone, de esta forma, cualquier esbozo de legitimidad. La revuelta de octubre diagnostica al presente bajo la noción del “abuso” institucionalizado y apunta exactamente a uno de los nodos más decisivos del Imperio: la Constitución neoliberal.

4

La revuelta popular de octubre puso en juego la potencia destituyente que profanó la “sacralidad” del orden prevalente al suspender el *continuum* del tiempo histórico (Jesi, 2014). Con ello, permitió al pueblo chileno hacer audibles cuestiones relativas a las formas-de-vida en la dimensión del “sexo”, la “raza” y la “clase”. Tres pivotes del orden dictatorial que invisibilizaron a tres formas-de-vida tramadas entre sí: multiplicidad sexual, indígena y proletaria atravesadas entre sí. Como hemos visto, tres formas-de-vida que no son identidades, sino singularidades, devenires, mixturas sensibles que se entrelazan y separan día a día.

5

Chile vive su momento “filosófico”, y su régimen, el momento “newtoniano”. Momento “filosófico”, porque la revuelta de octubre trajo a las calles la potencia del pensamiento que suspendió el *continuum* histórico. Y “newtoniano”, porque

la institucionalidad muerta mantiene su “inercia” gracias a la minoría “portaliana” que, por medio de una dictadura comisarial modulada (que se llamó transición a la democracia), ganó privilegios durante los últimos 200 años.

6

La revuelta chilena no es un caso ni aislado ni excepcional. Es parte de la “revolución destituyente” devenida de la proliferación sin fin de revueltas que han impugnado al “método iraquí” aplicado globalmente. Todo el planeta está en fase de desmantelamiento; con la amenaza permanente de que pueda ser apaciguado parcial o totalmente por la axiomatización del “método iraquí”.

7

El acuerdo parlamentario del 15 de noviembre fue una forma de *lawfare*. Si los golpes de Estado hoy se ejecutan desde la institucionalidad que ofrece la democracia horadada por la razón

neoliberal (como el poder judicial, en el caso de Brasil, Ecuador u otros), en Chile el *lawfare* o “guerra legal” se impuso no contra un gobierno, sino contra la imaginación popular en el instante en que esta puso al presidente al borde del abismo. El *lawfare* fue impuesto por el Congreso Nacional que, *de facto*, devino en “poder constituyente” y estableció un mecanismo que permitía ganar tiempo y cerrar de antemano las formas —y, por tanto, las fuerzas— que regularán la Convención Constitucional (los dos tercios que habrían dado ventaja a la derecha). En la intensidad del *lawfare* del 15 de noviembre, el término Asamblea Constituyente fue sustituido por el de Convención Constitucional, quitándole el carácter soberano a la instancia popular para garantizar así que el “partido neoliberal” tenga mejores chances de reagruparse y articular el nuevo pacto oligárquico. El *lawfare* intentó apropiarse del vacío abierto por la revuelta, pero la revuelta lo “evadió” de diferentes formas: se apropió de algunos de sus mecanismos (el plebiscito) y disputa todos los días el marco institucional inicialmente impuesto por el golpe

parlamentario, ampliando dicho marco e introduciendo su ritmo a la escena representacional impuesta por la Convención:

“Uno bien puede lanzarse sobre el aparato de Estado; pero si el terreno ganado no se llena inmediatamente con una vida nueva, el gobierno terminará por volver”
(Tiqqun, 2015:177)

El partido octubrista se lanzó “sobre el aparato de Estado” y aún sigue abierta la grieta por la que la tesura derogante de la revuelta intenta todos los días poblar de “vida nueva”. No sabemos de qué modo será restituido el pacto oligárquico ni tampoco si esa “vida nueva” podrá derogar su marcha. A pesar de los abogados constitucionalistas –de derechas e izquierdas– que celebraron la decisión ofreciendo al golpe parlamentario una legitimidad que no merecía, lo ocurrido el 15 de noviembre de 2019 puede ser visto como una forma de *lawfare* contra la revuelta que, sin embargo, aún no ha podido suturar su desgarró, no ha podido cumplir

completamente su objetivo. De triunfar el *lawfare*, el “método iraquí” podría continuar sin recurrir a la devastación de 1973, pero con un nuevo pacto «legal» que intentará replicar el momento de 1990, ya no como tragedia, sino como farsa.

8

Frente al *lawfare* del 15 de noviembre, ¿qué posición cabía? En principio, hubo dos aparentemente antinómicas: por un lado, el pesimismo ultraizquierdista que decía que “todo está arreglado” y que, por tanto, no cabía participar ni del plebiscito ni menos de las elecciones de los constituyentes; por otro, el optimismo parlamentario que celebró los acuerdos alcanzados vanagloriándose de la vía “institucional” que ellos habrían dado al país. Sin embargo, ambas actitudes están hechas del mismo presupuesto moral que, para mal o para bien, consiste en suponer que la institucionalidad de la Convención Constitucional es “sagrada” y, por tanto, inmodificable: unos por excesivamente paranoides, otros por excesivamente narcisos. ¿No es todo

paranoide un narciso y todo narciso un potencial paranoide? Ambas actitudes llevan al inmovilismo y por esa misma razón no fue asumida por la revuelta: así como “evadió” el pasaje del Metro en los días de octubre, la multitud ha intentado “evadir” la trampa de la Convención Constitucional –saltar sus “torniquetes”–, apropiándose del proceso. Porque “evadir” aquí significa usar libre y en común lo que la multitud ha destituido, “profanar” lo que parecía “sagrado” y obligar al “partido neoliberal” a camuflarse desesperado, como si fuera parte de la multitud. Apelaciones a la “dignidad”, a los “derechos sociales”, u otras consignas de parte de quienes defendieron exactamente lo contrario por décadas, muestra el momento de suspensión al que asistimos, en que los intentos de cooptación por parte del orden y destitución de ese mismo ejercida por el partido octubrista, parecen jugar a cada minuto en intensidades de luchas absolutamente decisivas orientadas a la situación socio-económica y el autoritarismo político. Es posible que se apropien de las consignas, pero no de los ritmos; acaso de las formas, pero no del evento. La “evasión” aquí

comprometida apunta a destituir a la oligarquía militar-financiera y todo el esfuerzo constitucional de la multitud parece orientarse a abrazar una república salvaje o expresiva que pueda dejar la idea moderna de “ciudadanía” y la transfigure en la multiplicidad de las formas-de-vida con la que se marca el *tempo* contemporáneo de la lucha de clases. Usar libremente la ley, la institucionalidad, el aparato de Estado, para inundarlo de una “vida nueva” que la profane y transforme completamente en otra de sí. He ahí la decisión de la multitud al enfrentar la trampa propuesta por el acuerdo del 15 de noviembre y no escuchar al moralismo, sea en su forma derrotista o triunfalista. Se trata de actuar, de apropiarse del presente y no de lamentar antes de tiempo. En esto, se sabe que el Estado chileno –en su “matriz subsidiaria”– ha funcionado como un “fiel sirviente del Imperio” que será preciso destituir si la cuestión reside en llenar de “vida nueva” lo que la oligarquía militar-financiera transformó en “trabajo muerto”.

No existe el “partido del orden” ni el “duopolio”. Existe el “partido neoliberal” o “portaliano” o, si se quiere, “imperial”, constituido por dos facciones diferentes: la progresista y la conservadora, la que reivindica la “diversidad cultural” y la que enfatiza la “seguridad”. Al igual que el *lawfare* que impuso a la Convención Constitucional por sobre la Asamblea Constituyente, el “partido neoliberal” tiene una existencia *de facto*. Está constituido por “cúpulas” de diversos partidos políticos que pactaron la transición democrática en 1990 y opera “transversalmente” a ellos. Solo en virtud de la existencia de un partido “sin afuera” e internamente “diferenciado” como este, es decir, a imagen y semejanza del Imperio, se pudo profundizar la radicalidad del “método iraquí” hasta que el partido octubrista pudo interrumpir su lógica. *De facto* solo existe hoy el “partido neoliberal” y el “partido octubrista”, tal como existe una totalidad y un resto que no cabe en ella, en cuanto intensidades que no calzan necesariamente con la cartografía política chilena. El “partido octubrista” es el “afuera”

del orden “sin afuera”, un lugar que no tiene lugar en la cartografía del orden y que, por tanto, no podía sino advenir intempestivo; el “partido neoliberal” es la “facticidad sin afuera” que agencia al simulacro imperial: ¿qué más simulacro que la “democracia” chilena fabulada durante treinta años?

10

La única estrategia del “partido octubrista” ha sido “devenir comunista y abrir la guerra civil como libre juego de las formas-de-vida”. Sea “dentro” del régimen de la representación, para dislocarlo, sea desde fuera para asediarlo, el “partido octubrista” tendrá que interrumpir cada vez que el “método iraquí” pueda vestirse con mejores ropas. Porque lo más probable es que se replique la experiencia constituyente de Túnez, donde los tratados de libre comercio constitucionalmente establecidos (es decir, justamente los pivotes legales del Imperio) no fueron tocados y, entonces, se transformó la Constitución sin transformar al neoliberalismo, hubo una modificación del orden estatal sin mo-

dificar la razón imperial a la que servía. La verdad que porta la experiencia de Túnez es que el Imperio ha sido, en realidad, el verdadero “anarquismo” en la medida en que ha sido tremendamente efectivo al desarticular el poder soberano de los Estados, reduciéndolos a simples funciones policiales de tipo local y convirtiéndolos así en nada más que un conjunto de nodos del capital². Si el Estado no va más e irrumpe la “crisis no moderna de la universidad moderna” (Thayer, 1998), las formas-de-vida permanecen en flotación, en “una danza irresoluta que exige organización”: solo el devenir comunista puede destituir la devastación propiciada por el “método iraquí”. Solo en dicho devenir podemos recuperar el gusto por vivir.

11

El Acuerdo del 15 de Noviembre fue un *lawfare* derrotado por la sublevación de Octubre. Si bien la

2.- Me refiero a la famosa frase afirmada por uno de los “ministros” que protagonizan *Saló. 120 días de Sodoma*, película de Pier Paolo Pasolini: “los fascistas son los verdaderos anarquistas”.

oligarquía impuso en él sus términos, él fue efecto de la revuelta y, a su vez, la revuelta profanó internamente al “Acuerdo”: paridad, escaños reservados a pueblos originarios y formas electorales más accesibles y directas (no hecha para “políticos profesionales”) fueron parte de dicha profanación. La elección del 15 y 16 de Mayo de los constituyentes fue el momento culmine del partido octubrista: la elección no eligió a los partidos tradicionales, la derecha no alcanzó el tercio requerido y los movimientos sociales y partidos más de izquierda fueron elegidos. La Convención fue un *experimentum* que no soportó serlo.

12

El documental de Patricio Guzmán “Mi país imaginario” es justamente eso: un país inexistente. El supone que, entre la revuelta, la Convención y la elección de Boric en el verano del año 2021, existió una “solución de continuidad”. No advierte que entre las tres instancias, hubo relaciones de disyunción y que, por tanto, su relación fue siem-

pre muy problemática. En particular, la relación entre revuelta y Convención estuvo marcada por la progresiva expulsión de la primera por parte de las hegemonías que triunfaron en la segunda. El abandono del disfraz de la tía Pikachú, el haber borrado la referencia al estallido social en el preámbulo son dos signos del modo en que el dispositivo Convención terminó normalizando las prácticas y el discurso, neutralizando así el “exterior” destituyente que yacía en su propio “interior”.

13

La oligarquía militar-financiera chilena no fue elegida para redactar la Nueva Constitución. Por eso inició un nuevo *lawfare* que implicó un largo proceso de boicot interno y externo hacia la Convención hasta que ésta terminó siendo normalizada y aislada de la sociedad. Al ocurrir eso, todo estaba dado para revertir la situación vía el plebiscito de salida del 4 de septiembre y favorecer así, a la oligarquía militar-financiera para que su partido

neoliberal (o partido portaliano) atrincherado en el Congreso Nacional retomara el control del proceso.

14

El análisis de clase –que en Chile proviene de los otroras “estamentos” de la colonia– muestra algo clave: las capas medias profesionales intentaron arrebatarle el control del país a la oligarquía militar-financiera. Ese intento fue la Convención Constitucional erigida desde el Acuerdo del 15 de Noviembre y la elección de Gabriel Boric para la presidencia de la República. La derrota electoral de la propuesta constitucional del 4 de septiembre fue la derrota de las capas medias por la oligarquía militar-financiera. Esa derrota no fue automática, sino porque las capas medias fueron abandonadas por las populares. Si las clases medias y los sectores populares habían establecido una alianza táctica para la revuelta popular de 2019, esa alianza fue rota con el Acuerdo del 15 de Noviembre cuya consolidación encontró a la nueva propuesta constitucional sin mundo popular. Así, la nueva propuesta quedó

flotando en el vacío y las capas medias profesionales terminaron completamente presionadas desde arriba por la oligarquía militar-financiera y desde abajo por el mundo popular. El nuevo “enemigo común” (capas medias profesionales) para la oligarquía y al mundo popular, produjo el triunfo de la opción Rechazo para el plebiscito de salida del 4 de septiembre.

15

El proceso constituyente chileno está muerto. La restauración oligárquica está consumada y el reordenamiento del partido neoliberal está en curso. Ahora todo está en “orden”: un proceso “constituyente” que dio paso a un simple proceso “redactor” en el que los pueblos yacen totalmente derrotados: el lugar de enunciación oligárquico tomó el relevo al lugar de enunciación popular abierto en Octubre de 2019. El reino de las pasiones tristes se ha consumado, uniéndose al proceso de neofascistización global o, lo que es igual, la “americanización” del mundo.

NOMOS DEL FUEGO

I

La sistemática expansión de la OTAN hacia Europa del Este durante las últimas décadas no expresa el “fortalecimiento”, sino el “agotamiento” de los EE.UU. como potencia hegemónica.

II

La alianza por la seguridad –inventada inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial como muro de contención frente a la ex

URSS— implicó la instauración de un “protectorado” estadounidense sobre Europa. Que el canciller alemán Olaf Scholz haya propuesto aumentar el presupuesto militar alemán a un 2% del PIB expresa, de manera crítica, que lo que está en juego aquí es, sobre todo, el resquebrajamiento de este “protectorado”. Que se le haya exigido a Europa y a Alemania en particular cerrar el proyecto *Nordstream 2* a favor de los capitales estadounidenses, tampoco debe entenderse como expresión de la fortaleza del “protectorado” sino como el intento económico y político por suturar la actual exposición de su fractura.

III

La creación de la OTAN significó el apuntalamiento real del dominio estadounidense sobre la faz del planeta consumado en 1990 con el fin de la ex URSS. Desde 1990 los EE.UU. han experimentado tres fases:

- a) Fase “monárquica” en la que EE.UU. se presenta como la potencia unilateral del

planeta, en la forma de una “policía global” orientada al resguardo político-militar del capitalismo igualmente global.

b) Fase “oligárquica” donde, después de los atentados a las Torres Gemelas y la consecuente declaración de la “guerra contra el terror”, EE.UU. establece una estrategia orientada a establecer alianzas con las oligarquías regionales, para mantener su dominio al precio de “subsidiar” nuevas guerras.

c) Fase “implosiva” en la que EE.UU. fracasa en su intento hegemónico pues se encuentra con potencias emergentes de tipo capitalistas (China), pero que abandonan el proyecto liberal. En este sentido, la hegemonía de 1990 retrocede del mundo y EE.UU. experimenta un proceso de tipo “implosivo” que, sin embargo, aún no se expresa a nivel militar donde EE.UU. sigue teniendo la mayor cantidad de bases militares alrededor del planeta (entre 700 y 800). Sin embargo, la fase “implosiva” ya comenzó, y encuentra su momento en dos escenas que están estructuralmente anudadas

entre sí: la entrada de trumpistas al Capitolio mientras tenía lugar el conteo de votos durante la elección Biden-Trump y el retiro de las tropas estadounidenses de Afganistán: la “barbarie” (estadounidenses) se hundía en el seno del imperio y los otrora bárbaros (afganos) emergían como nuevos “civilizados” al constituir un nuevo gobierno: ¿quiénes son los bárbaros, quienes los civilizados? –se traduce en: ¿dónde está el límite, la frontera, el territorio del “bien” y el del “mal”? No hay límite, frontera o territorio. No hay *nómos*. A pesar de las ilusiones *completamente restitutivas* de Trump (“make America great again”) y Biden (“America is back”), la desaparición de la *pax americana* es total.

IV

El retiro de las tropas estadounidenses de Afganistán constituye el *Suez* de los EE.UU.: de la misma forma que Gran Bretaña dejó de ser la potencia mundial, después de perder el control sobre el canal

de *Suez* una vez que el Egipto de Gamal Abdel Nasser lo nacionalizara, EE.UU. experimenta su *Suez* en Afganistán, acontecimiento que marca el inicio de su fase “implosiva”: *America is back* (“EE.UU. está de regreso”) fue la fórmula de Biden cuando asumió la presidencia de los EE.UU. Habría que interponer un *going* en la misma frase: *America is (going) back* (“EE.UU. está retrocediendo”) para advertir la magnitud del *Suez* aquí iniciado.

V

El *Suez* iniciado no es simplemente el de los EE.UU., sino el de la razón imperial euro-atlántica desplegada desde 1492 cuando el Imperio hispano se lanzó a la conquista de las “Indias Occidentales”. Desde entonces, tres proyectos han primado. Tres proyectos, que en realidad, son uno solo transfigurado: el cristianismo imperial. El primero se despliega desde la “evangelización” hispana; el segundo desde la “civilización” franco-británica; el tercero desde la “democratización” estadounidense. Tres proyectos que no se ordenan de manera secuencial,

sino yuxtapuesta y que, entre batallas, guerras e imperialismos, lograron articular al capitalismo global. Sin embargo, el *Suez* de la razón imperial euro-atlántica no implica la implosión del capitalismo global. Más bien, designa la implosión su *nómos* que, por siglos, y con transfiguraciones significativas, logró apropiarse del capital y el “poder de fuego” que portaba consigo. Así, se trata de advertir el doble movimiento en el que implosiona el *nómos* euro-atlántico y se expande el capitalismo global como guerra civil, su forma originaria (Hobbes).

VI

No existe ningún poder capaz de instaurar un *nómos* y repartir así las fuerzas y espacios. Si Schmitt caracterizaba al *nómos* en su devenir diferentes elementos (tierra, agua, aire, fuego), sostendremos que asistimos a la consumación total del único y exclusivo *nómos* que ha pervivido por milenios: el *nómos del fuego*. El calentamiento e incendio global que asedia al planeta muestra la consumación de dicho *nómos* por cuya causa hoy

apenas podemos respirar y del cual sólo permanece el humo y su densa opacidad. Ahogados en un planeta “devenido cámara de gas”, los seres vivos agonizan por doquier mientras el fuego consume todo. Todo quema y se quema. Nos quemamos. Ardemos. Y de ello, nada queda más que las cenizas diseminándose. No fue el “hombre” quien manipuló el fuego, sino el fuego el que transfiguró a los seres humanos:

El fuego fue la clave del creciente dominio de la humanidad sobre el mundo natural –escribe James C. Scott- [...] Al igual que ciertos árboles, plantas y hongos, somos una especie adaptada al fuego: pirófila. Hemos adaptado nuestros hábitos, nuestra dieta y nuestro cuerpo a las características del fuego y, al hacerlo, estamos condenados, por así decirlo, a su cuidado y a su alimentación [...] no es exagerado decir que dependemos por completo del fuego. En cierto modo, nos ha domesticado. (Scott, 2022: 48-51-52)

La “domesticación” experimentada por el fuego sobre la humanidad fue la cocina, el *domus*, la transfiguración del paisaje natural, pero, en un determinado momento ello se tradujo en guerra y el “fuego fue domesticado a su vez por ella”. Los seres humanos devinieron guerreros –los mejores guardianes del fuego– que hicieron de su “hábitat” un permanente campo de batalla. Hoy el *nómos del fuego* está en su más extremo momento, en el cual no queda absolutamente nada, pues todo termina consumido en las llamas. Así, el *nómos del fuego* se ha desplegado como un verdadero *nómos de nada* (el nihilismo) en el que precisamente el desierto no deja de avanzar porque siempre habrá seres por quemar.

VII

El discurso politológico contemporáneo avanzó un paso más allá del registro de la soberanía y el derecho. Si Schmitt aún concebía la naturaleza geopolítica a partir de figuras jurídico-políticas (como el término *nómos*) fue Samuel Huntington

quien ofreció un desplazamiento *biopolítico* desde la noción de *nómos* hacia la de “civilización”. Construido por los fisiócratas durante el proceso de modernización del Estado francés, el término “civilización” constituye un término originalmente económico-administrativo que, posteriormente, se naturaliza al campo de las emergentes ciencias históricas y sociales en el que, como se advertirá en Toynbee, designa la “vida” de un determinado pueblo. El mismo Toynbee toma el esquema “civilizatorio” de la tesis acerca de las “crisis” económicas desarrolladas por Walter Bagehot. Justamente, el desplazamiento desde un concepto jurídico-político (el *nómos* de Schmitt) hacia uno de índole económico-administrativo (Huntington) expone la cruda realidad a la que asistimos: la guerra civil planetaria no es otra cosa que la lucha de los pueblos contra las variadas formas de biopoder que tienen por objetivo inmediato la separación de la vida respecto de su potencia y la consecuente transformación de los pueblos en poblaciones.

VIII

En este escenario, la *intelligentsia* rusa como la que surge a la luz de los trabajos de Alexander Dugin y que articula su actual proyecto nacionalista, en rigor, es nada más que la simple “inversión” de la tesis huntingtoniana acerca del “choque de civilizaciones”, donde la “lucha por los grandes espacios” (Schmitt) por parte de un pueblo (que Dugin trata bajo la noción heideggeriana de *dasein*), se dirime entre la centralidad que adquiere la emergencia del polo euroasiático y la decadencia que marca el polo euro-atlántico. En este sentido, Dugin no es más que la versión pequeñoburguesa de Huntington y, precisamente por eso, la expresión de la contraposición del imperialismo regional ruso con el imperialismo “global” estadounidense, el nativismo nacionalista ruso enfrentado al nativismo liberal estadounidense. Dos “nativismos”. El desplazamiento del término “*nómos*” por el de “civilización” se expresa en la “producción” biopolítica de múltiples conflictos de corte etno-confesional a nivel global o, si se quiere, de una balcanización del mundo (Mbembe,

2018) en la que identitarismos de distinta índole son producidos copando completamente la escena política y confundiendo a los “analistas” que asumen la existencia de identidades etno-confesionales como “hechos”, sin si quiera cuestionar las condiciones de producción de la maquinaria biopolítica en curso.

IX

La guerra civil planetaria yuxtapone conflictos entre sí, abriendo un campo decisivo de sublevaciones populares que, con grados más o grados menos, han intentado interrumpir el despliegue del capitalismo global. Sublevaciones que surgen a causa de la intensificación del capitalismo que, con su *nómos del fuego* (o de nada) ahoga a las multitudes, arrebatando sus clásicos derechos ganados y precariza cada día más sus vidas.

X

La intensificación del *nómos del fuego* asume diversas formas que conspiran para la devastación del

mundo: guerra contra el terrorismo, guerra contra el virus, guerra inter-imperialista (Ruso-OTAN).

a) Si la “guerra contra el terrorismo” transfiguró las nociones de espacio y tiempo al situar un conflicto en todo espacio y a toda hora, ello se intensifica en su singular noción del “enemigo” que no responde más a la nomenclatura clásica de la guerra westfaliana, sino a la guerra colonial en la que el “enemigo” deviene “enemigo de la humanidad” o “absoluto”, pero emancipado hacia todo el globo, sin la división nomística entre metrópolis y colonias. El nuevo “enemigo de la humanidad” tiene la característica de ser espectral: puede estar en todos y cada uno, dentro de cada uno podría esperar un “enemigo” que parasita del cuerpo estatal contra el cual conspira. La guerra contra el terrorismo constituyó, a la vez, una vieja técnica de conquista con una nueva forma de expansión: la vieja guerra colonial se expande en la nueva *stásis* global. Esta guerra potenció a la OTAN, pues EE.UU. convocó el artículo

5 de sus estatutos que conmina a todos los países miembros a actuar de consuno cuando uno de ellos se ve atacado.

b) La “guerra contra el virus”, desatada desde el advenimiento de la pandemia del COVID-19 se catalizó en las mismas lógicas que lo había hecho la “guerra contra el terrorismo” a la que se superpuso. El enemigo sigue siendo ubicuo espacial y temporalmente y, por tanto, el desarrollo de los múltiples dispositivos de bioseguridad asociados también. Las lógicas y territorialidades se yuxtaponen, y si ya no es el cuerpo estatal del cual el terrorista parasita en la guerra contra el terrorismo, es el cuerpo biológico del cual parasita el virus mortal. Cualquiera puede ser una amenaza a la “humanidad” toda, cualquiera puede portar consigo el virus –incluso si los exámenes dan negativo–. El cualquiera es justamente la vida sobre la cual se desata la capilaridad de esta guerra que expone al paradigma culturalista de la guerra contra el terrorismo, en el paradigma

biomédico de la nueva guerra contra el virus. Si en la guerra contra el terrorismo eran las grandes empresas de armas y seguridad las que se potenciaban sistemáticamente, en la guerra contra el virus serán las grandes corporaciones biomédicas de los centros metropolitanos más importantes del mundo (dirigidas a la producción de vacunas), las que intentarán asumir el control pasajero del capitalismo global y radicalizarán el “devenir-negro del mundo” entre las corporaciones y los países –los pueblos– que quedan completamente capturados a ellas.

c) La guerra clásica inter-imperialista (en realidad una guerra espectacular) entre la Federación Rusa y la OTAN –una guerra desigual, por cierto- se desata en Ucrania y configura su temible carácter subsidiario. La nueva guerra –que encuentra en la guerra civil siria su laboratorio– contribuye a la aceleración del incendio global propiciado por la intensificación del *nómos del fuego*.

Ella restituye la nostalgia en las formas de soberanía cuando las dos formas previas de intensificación del *nómos del fuego* la habían difuminado para siempre. La guerra en Ucrania es nada más que una “guerra comercial” que disimula su contienda bajo los ropajes de la soberanía. Las imágenes se llenan de tanques sitiando ciudades, muertos y soldados de ejércitos regulares, que habían quedado fuera del protagonismo espectacular vuelven con intensidad. La producción mediática sitúa al conflicto donde no se trata de una guerra contra un enemigo invisible como es el terrorista o el virus, sino de una guerra regular que, sin embargo, se inscribe al interior de la completa irregularidad del capitalismo global y su “guerra comercial”. Putin intenta abrir y expandir el flujo del capital euroasiático alternativo al flujo del capital euroatlántico, sin tener que ser controlado por este último. Para ello, su “guerra regular” constituye el gran simulacro de la emergencia del “capital euroasiático”, de la misma forma que la OTAN

intenta “disimular” el momento “implosivo” de los EEUU y el resquebrajamiento de su “protectorado” sobre Europa.

XI

Las tres formas de guerra han sido tres “aceleraciones” del capital que, como tales, requieren de específicos momentos de “shock” para desplegarse: el momento “securitario”, el “biomédico” y el “soberano-espectacular”. Pero ¿qué aceleran? Ante todo, la producción de múltiples dispositivos de control que tienden a normalizarse en el devenir capilar de la vida social. No ha habido tregua ni la habrá. La “capilarización” de dispositivos que posibilitan la producción de capital (la violencia necesaria para producir plusvalor en todo orden de la existencia) en y desde el conjunto de los cuerpos se intensifica. Las formas de control que pretenden sustituir los derechos suspendidos se profundizan y multiplican. A veces, con la promoción del progresismo y su humanitarismo, con la del conservadurismo de las derechas oligárquicas o, directamente, con la

fuerza de movimientos neofascistas que asumen su nueva forma al interior del capitalismo global. La intensificación del *nómos del fuego* en sus tres variantes yuxtapuestas concierne, en rigor, a una sola: la de búsqueda de nuevas territorializaciones para el capital que, como bien supieron Deleuze y Guattari, ya no comporta una deriva “expansiva” sino completamente “intensiva”, pues el “afuera” ha sido clausurado en la inmanencia de un globo que ha desplazado al mundo, de una “civilización” (biopoder) que ha difuminado al *nómos* (soberanía).

XII

Toda guerra es, ante todo, una guerra contra el pensamiento. Por eso abunda el análisis geopolítico.

XIII

El extravío de algunas “izquierdas” es tal, que han podido ver esperanzas en China y Rusia. Asumieron sus tesis “culturalistas” propiciados por la academia “decolonial” y han confundido

a Occidente con EE.UU. así como a este último con el capitalismo globalizado. De esta forma, han terminado celebrando el fin del capitalismo mientras éste no deja de celebrar su reconfiguración hegemónica de tipo “oriental”. Reconfiguración “desweberianizada” que prescinde del “individualismo” como forma de subjetivación y abraza un corporativismo capitalista (un capitalismo “político” hasta cierto punto) globalmente mucho más eficaz. Crudamente: el famoso “eje de la resistencia” destacado por el soberanismo (el de izquierda y el de derechas), en rigor, se expone como un “eje de la equivalencia”, en el sentido que mantiene intacta la racionalidad del capitalismo global y, por tanto, no puede constituir su alternativa.

XIV

El descubrimiento del fuego no ha terminado. Está en su fase consumada. El fuego sigue siendo el elemento único y decisivo que seduce y hunde al planeta en una devastación interminable.

XV

Alguna vez el modelo del Leviathan pretendió ser acuático y neutralizar así al fuego. Sin embargo, al no renunciar al principio imperial y, por tanto, erigir fronteras necesarias, el Leviatán requirió mantener la guerra como su espectro. En este sentido, su mirada hacia el mar mantuvo intacta la “república del fuego” como su *arché*: el Leviatán, en realidad, fue el proyecto que “incendió el océano”. ¿Qué son los derrames de petróleo en los mares sino una de las últimas formas de tal incendio?

XVI

El *nómos del fuego* se expande “revolucionariamente” vía la configuración de una nueva infraestructura global: la cibernética. Si ésta encuentra su matriz original en la metáfora marítima —la conducción del navío por parte del piloto— la cibernética parecería apuntar hacia la acuaticización del planeta que, en realidad, fue su completo

incendio. Por eso, la cibernética no constituirá más que un perfeccionamiento e intensificación del *nómos del fuego*.

XVII

El *nómos del fuego* ¿qué es? Diríamos que es una máquina mitológica (Jesi) que se ha ido transformando hasta devenir una “máquina mitológica capitalista”. Importante esta definición, toda vez que dicho *nómos* carece de sustancia y no es más que el conjunto de ensambles y dispositivos que hacen del “fuego un mito”. Haber ensamblado al fuego como mito –cuestión que se expresa en diversas cosmogonías históricas– constituye el problema que habrá que dismantelar. A esta luz, el neofascismo –tanto su versión histórica como en su actual deriva neoliberal– lleva al extremo la máquina mitológica que convirtió al fuego en un *nómos*. En cambio, la revuelta es el instante en que el fuego es profanado y ataca al *nómos* para abrir la posibilidad de su total dismantelamiento. Las protestas multiplicadas a nivel mundial, *usan el fuego* para destituir al *nómos*.

Pues, haber hecho del fuego una máquina mitológica –un *nómos*– resume la historia “técnica” de la humanidad. Destituir significa abrir el hiato entre fuego y *nómos* e interrumpir así al funcionamiento de la máquina, apagar el fuego al desprenderlo de su máquina. Justamente, el instante en que la máquina mitológica del fuego se desoperativiza puede ser entendido como el singular momento de la “clase”: “[...] cuando el tráfigo del proceso de producción se interrumpe y una voz se alza de pronto [...]” (Cavalletti, 2013: 70).

STASIOLOGÍA

PARA UNA “ANTI-CIENCIA” DE LAS FORMAS-DE-VIDA

*“[...]la ciudad está embarazada de **stásis**”*

Nicole Loraux

1.- DENEGACIÓN

Todo saber trae consigo un no-saber constitutivo que, sin embargo, no hace más que denegar. Los trabajos de la helenista Nicole Loraux mostraron cómo la historiografía moderna dedicada a la antigua Grecia reproducía el viejo dispositivo de la denegación ejercido por los mismos griegos para invisibilizar la impoliticidad de una zona tan devastadora como decisiva: la *stásis*. Los trabajos de Loraux nos arrojan a un lugar que no tenía lugar en la mirada de los helenistas: la *stásis* y no

la *pólis*, el conflicto intestino antes que la tranquilidad de la ciudad:

[...] los historiadores contemporáneos de la Grecia antigua –dice Loraux– 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 a la *stásis* como un incidente o un accidente [...] (Laroux, 2008: 52)

La *stásis* no calza ni con la paz ni con la guerra; su “ritmo” no coincide, entonces, ni con la una ni con la otra. No es la paz ni la guerra porque no se identifica con ninguno de los dos movimientos del Estado, ni con los bordes del paradigma metropolitano que esté en juego, sino justamente, con lo que “resta de él”. En esta vía, Loraux insiste en que los historiadores no han visto realmente la dimensión estructural de la *stásis*.

¿Qué significa “ver” sino lo que no puede hacer un régimen de visibilidad determinado, una *episteme*? Enfocados en la grandeza de la “paz” y la “guerra” y, por tanto, en la monumentalidad de la dinámica sacrificial característica de la historia estatal, no han podido contemplar la singularidad de la *stásis*. El binomio “guerra y paz” que condiciona a la máquina metropolitana experimenta una dislocación inminente frente a la *stásis*, en cuanto posibilidad cierta de su destrucción.

En este sentido, la *stásis* no podrá ser entonces un simple “incidente o un accidente”, sino el punto ciego sobre el cual se funda la *pólis* que la deniega, toda *pólis*—como la “conciencia” en el psicoanálisis—no puede ser más que una operación de denegación de la *stásis* en lo que esta tiene de estructural, de un fantasma que toda *pólis* porta consigo aunque pretenda deshacerse de él, de una posibilidad que todo orden trae constitutivamente, un “afuera” que se estrella irremediamente con el “adentro” de la *pólis* y, sin embargo, no deja de recorrerla. Para Loraux los “historiadores” han excluido la *stásis* de

su análisis sobre la antigua Grecia, haciendo de esta un asunto periférico y absolutamente “contingente a la vida cívica”.

Al contrario de la *episteme* prevalente, Loraux escribe: “*La stásis sería, en este caso, algo así como el cimientamiento de la comunidad* (2008: 65)”. ¿Cimiento de la comunidad? ¿No sería justamente lo que ésta supura, lo que todo paradigma metropolitano –orden o régimen– no deja de desechar? Ni anomalía ni accidente, la *stásis* sería el “cimiento” en cuanto “vínculo de la división” que atraviesa constitutivamente al devenir de la comunidad, fisura que soporta a la misma comunidad que la rechaza y una vez que se desata, genera un enorme proceso de “olvido” (amnesias y amnistías) al interior de la misma comunidad que experimenta el terror ante su propia fractura. El singular descubrimiento de Loraux subraya que la comunidad política griega jamás podía calzar consigo misma, que la impoliticidad de un “afuera” le dislocaba desde su propio interior. No habrá, pues, comunidad total; menos aún transparencia plena entre los ciudadanos porque, como plantea Loraux,

estamos *embarazados* de *stásis*, abismo por el que la comunidad no deja de experimentar su fisura en el fragor de lo viviente que le habita en su interior.

De hecho, Loraux repara en la singularidad del término: *stásis* refiere a una “toma de posición” en la que se juega un principio disolvente –un no-principio, una *an-arché* en sentido estricto– que resultaría ser no solo “connatural” a la ciudad, sino también: “[...] hasta fundadora de lo político en la medida en que es, precisamente, común” (2008: 96). La *stásis* es la cifra que permite a Loraux exponer al origen de lo político como un lugar *an-árquico*. Una paradójica localización dislocante, si se quiere, lugar exento de cualquier principio o gobierno, zona 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 la incoincidencia consigo 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 [...]

(2008: 119)

Frente a la historiografía helenística dominante que persistía en erigir a la ciudad como una entidad exenta de *stásis*, y a la filosofía como el dispositivo que resguarda la justicia de su orden, Loraux advierte que *stásis* no es el nombre de una anomalía, sino de la localización dislocante que le atraviesa permanente y constitutivamente, zona en que hostilidad y la hospitalidad, aceptación y rechazo se vuelven modos de una intensidad pluriforme. “Al principio los griegos instalaron el conflicto” no es cualquier enunciado, sino uno que subraya el carácter fantasmático de la *stásis* sobre la *pólis*, tesis que complicará a la *episteme* como forma institucionalizada de saber e la medida que él solo podrá erigirse en base a la amnesia de la

an-arquía que le atraviesa. Por definición la *episteme* proveería de una denegación constitutiva de la *stásis*: la ciudad, el Estado, el ciudadano y el derecho, son los conceptos que ilusionan erigirse más allá de la *stásis*, cuando en rigor devienen “conceptos stasio-lógicos denegados”¹.

2.- Guerra

En sus cursos del *Collège de France* de 1976 *Hay que defender la sociedad*, Michel Foucault introducía un conjunto de principios metodo-

1.- “[...] 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, 2008b: 63) ¿Qué hacer con la *stásis*? Es una pregunta que podría formularse así: ¿qué hacer con lo Real, “cosa” que impide que la *pólis* coincida consigo misma, que hace de la unidad una dimensión enteramente imposible? Para Loraux, la respuesta se hace miles de años reside en el mecanismo de la “denegación” propuesto por el psicoanálisis. En esta perspectiva, para Loraux, lo que los griegos hacen con la *stásis* es el intento imposible para no tener que lidiar con ella, erigiendo un borde, un orden, una precisa forma de cartografía que le han llamado *pólis*. *Stásis* deviene así, el nombre del umbral de lo político, la frontera licantrópica en la que los hombres devienen lobos para sí mismos; lugar que tendrá que ser “denegado” por la *pólis a pesar que ella misma la supura*.

lógicos para comprender el fenómeno del poder y disputar así su inteligibilidad a la “teoría de la soberanía”. Si en la primera clase da una pista acerca de la “genealogía” como un conjunto de “anticiencias” en la medida que su “objeto” remite a un “acoplamiento” de saberes desplazados y “memorias locales” que han debido de librar un conjunto de luchas contra el discurso propiamente científico (la *episteme*); en las clases que siguen, Foucault se enfrentará directamente a la cuestión del poder, desafiando en una primera instancia, la noción marxista que lo reduce a la cuestión económica (tesis de la “última instancia”) para terminar en la problematización que hace de la cuestión hobbesiana de la soberanía.

En este registro, las genealogías dislocan las formas del poder, pero en la medida que comprendamos que éste no puede seguir reduciéndose al paradigma contractualista que lo identifica a una cosa que se intercambia, cede o posee, sino en cuanto sea analizado como una relación que “[...] se ejerce y solo existe en acto [...]” (Fou-

cault, 2000: 27). En cuanto el poder no puede plegarse al paradigma economicista, tampoco puede reducirse a la cuestión de la “represión” que ha sido la fórmula filosófica moderna que iría desde el pensamiento de Hobbes al de Marcuse.

En este plano, Foucault marca una diferencia: frente a la hipótesis del poder entendida desde el paradigma de la represión, habría que pensar el poder bajo la forma de la guerra:

[...] el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en este momento invertiríamos la proposición de Clausewitz –plantea Foucault– y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios. (2000: 27)

Pero es importante subrayar que el término “guerra” utilizado aquí por Foucault está dislocado del uso que ofrece la tradición filosófica y jurídica: si en esta última, “guerra” designa exclusivamente la relación bélica entre dos Estados, para Foucault

se trata de pensar la guerra como desarticulación interna a la propia escena de la paz, del mismo orden del Estado.

Se trata, por tanto, de la guerra concebida como “el borde externo de la política”, lugar silencioso de una pluriformidad de conflictos que estallan y desaparecen al interior del conjunto de mecanismos de poder a partir de cuyo funcionamiento se produce el Estado; conflictos que carecen de dirección y de la monumentalidad de algún “sujeto” que los dirija: “Querría tratar de ver –dice Foucault– en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas puede identificarse efectivamente con el fondo de la sociedad civil [...]” (2000: 31). Apuesta por “ver”, pero de otro modo, desde otro lugar. La “sociedad civil” no puede ser visto simplemente como la abstracta esfera de la ciudadanía y el trabajo, sino el terreno mismo en el cual se despliega una guerra de minuciosa irrigación y capilar efectividad.

Frente a la mirada “hobbesiana” que insistiría en “ver” en el Estado el lugar de la neutralización de las fuerzas, Foucault insistiría en subrayar su desplazamiento, bajo intensificaciones absolutamente variables que permiten desprender la disyunción teórica que pervive entre guerra y Estado y, a la vez, subrayar cómo la “guerra deviene estructural” al complejo jurídico-estatal, en la medida que éste no sería más que un conjunto de formas de cristalización de la guerra (saberes, técnicas, dispositivos). Foucault construye así una verdadera topología de la guerra cuya expresión se articula en una relación de enfrentamiento radical, permanente y subterráneo.

En virtud de esta topología, podríamos decir que la “hipótesis Nietzsche” permite a Foucault usar el término “guerra” bajo dos modos diferentes a los que habitualmente trabaja la teoría política: en primer lugar, la guerra no aparece como el “contrario” al Estado, sino como su irreductible abyección, “lugar sin lugar” al interior de su misma tópica: digamos que la guerra carece de un territorio, pero posibilita la apropiación de múltiples territorios. En

segundo lugar, que emancipada del esquema jurídico-estatal, el concepto de “guerra” experimenta una desmonumentalización que la exime de las “grandes batallas” y la singulariza en luchas locales, silenciosas y capilares que no encuentran neutralización alguna en la instauración del Estado, sino que escapan a él una y otra vez constituyendo así, el *a priori histórico* de todas las “grandes batallas” y sus dominaciones. Dice Foucault:

¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible —escribe Foucault— de las subordinaciones [...] ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Ésa es la cuestión que querría plantear desde el inicio [...] (2000:52)

La cuestión del poder ha devenido “relación” y, por tanto, enjambre o haz de relaciones que han sido posibles de deslindar a la luz de la “hipótesis

Nietzsche” que permite exponer cómo es que ese conjunto de relaciones de poder implica una suerte de “guerra primitiva permanente” que, de manera muy excepcional, y a propósito de circunstancias que Foucault analizará durante el transcurso de las clases (la cuestión del “racismo de Estado” como una forma de apropiación estatal de la otrora “guerra de razas”) puede devenir “guerra” en el estrecho y monumental sentido político-estatal.

Así, lo que se llama “sociedad” –y justamente el curso que ofrece Foucault se plantea como una crítica a la “sociedad”– no sería el terreno armonioso de la simple economía, el derecho y el trabajo, sino el campo feroz de un conjunto de luchas capilares que devienen una “guerra” singular que permea la totalidad del campo de lo social: “En otras palabras –dice Foucault– hay que descifrar la guerra debajo de la paz; aquélla es la cifra de ésta.” (2000: 52). Como para Loraux la *stásis* constituía el “cimiento” de la comunidad en los griegos, para Foucault la guerra devendrá “cifra” de la paz.

La “hipótesis Nietzsche” que contempla la dimensión estructural del enfrentamiento y atravesamiento de las relaciones de poder, permite concebir así que el problema de guerra planteado por Foucault designa una *stásis* y las genealogías no serían sino una forma muy precisa de *stasiología*: ciencia menor, una “anticiencia” si se quiere, que concierne al estudio de las luchas –la guerra– que liberan saberes desplazados por las formas universitarias del saber-poder y, con ello, las formas-de-vida que destituyen todo intento por plantear una “teoría de la soberanía” a favor de una verdadera “analítica del poder”: la “hipótesis Nietzsche” que Foucault trabaja estratégicamente contra Hobbes y la teoría política, no es más que una verdadera hipótesis *stasiológica*.

3.- Jardín

“No sé escribir, hago jardines” (Santa Cruz, 2011: 7), decía la artista chilena Guadalupe Santa Cruz. Una frase que no habría que leer en base a una contraposición entre el “no saber” de la escritura y

el “hacer” del jardín, sino precisamente a la luz de la “imposibilidad constitutiva de saber escribir”, de que nadie puede saber escribir plenamente y, por eso, solo queda “hacer” jardines.

Pero tal imposibilidad está lejos de ser una consolación apofática, último reducto negativo de una soberanía que prohíbe escribir y, más bien, constituye la potencia misma de escritura: el “jardín” será el lugar de una potencia cuya falta de “saber” hace, sin embargo, posible toda escritura. Pero, en la medida que la escritura no remite a algún saber, ella es, desde siempre problemática, constitutivamente impotente, fallida. Si la escritura yace desprendida del saber es precisamente, porque paradójicamente, solo “podemos escribir porque no se sabe cómo hacerlo”, porque no existe “saber” alguno capaz de garantizar el buen puerto de la escritura. En este sentido, nunca se escribe, sino siempre hacemos jardines. Por eso, el término “escritura” en Santa Cruz trae consigo un ímpetu *stasiológico* en la medida que, como veremos, termina confundándose con la figura

del “jardín” que, como veremos a continuación, trae implicancias absolutamente significativas.

Pero, la reflexión acerca de la imposibilidad de un “saber” de la escritura se anuda con los avatares de una violencia política que se expresa en las articulaciones de la lengua:

Si la historia de la lengua es aquella de las convulsiones en las formas de dominación, cuando se estrechan los escenarios políticos oficiales —como ocurriera para la democracia pactada por la Concertación— sucede lo mismo con el canal de la voz: el poder precisa disciplinar lo que hay de suelto en el cuerpo, lo que se fuga en la lengua. Esta época escasa que vivimos fue preparada con larga violencia; lo fue también por los técnicos del lenguaje (Santa Cruz, 2014: 35).

La amplitud de la palabra va de la mano con la amplitud del campo político: los cuerpos se estrechan a mayor estrechamiento político, en la medida que,

con su disciplina y modos de domesticación, docilizan la voz gracias a esa “larga violencia” asaltada por los “técnicos del lenguaje”.

Porque para Santa Cruz la palabra no es un asunto de gramática, sino de “fugas”: una palabra no se pronuncia jamás en el vacío, nunca como una simple “letra” que pudiera abstraerse de la potencia que le excede y posibilita. Justamente, las palabras portan consigo lo que “hay de suelto en el cuerpo” y que ninguna gramática puede terminar de capturar. Sin embargo, la “larga violencia” proveída por el sinnúmero de “técnicos del lenguaje” separan toda palabra de su potencia, privan a toda voz de su intensidad. Y lo hacen esgrimiendo un “saber” sobre el lenguaje, una “técnica” precisa por la cual éste podría suturar lo que habría de “suelto” en él y aprisionar lo que de éste se fuga. Hojas sueltas, despertar en medio de la prescindencia de un “saber” sobre la escritura y, por tanto, atravesados de la imposibilidad por trazar un conjunto de técnicas que pudieran garantizar la sutura abre, sin embargo, al encuentro con las palabras, en la polimorfía de sus intensidades.

¿Puede una palabra privarse de su potencia, de su intensidad? La “larga violencia” preparada por los “técnicos del lenguaje” ha constituido una *episteme*, una ciencia, sobre la cual se sostiene la República: sus ciudadanos son tales porque, entre otras cosas, son capaces de hablar una lengua precisa y, por tanto, de adoptar las reglas de una gramática que los convierte en interlocutores legítimos de una comunidad. Solo devienen interlocutores en cuanto se atenga dicho “saber” sobre las palabras, en cuanto pueda ser posible docilizar el “devenir anárquico de la escritura”. Que no se puede escribir sino formalmente, en la conducción pastoral de lo que yace “suelto” y que se “fuga” permanentemente del lenguaje. Conducir palabras implica disciplinar cuerpos justamente cuando la voz se estrecha o amplía dependiendo de los escenarios políticos y los modos en que actúa –y se intensifica– la “larga violencia”.

Porque lo que “hay deuelto en el cuerpo, lo que se fuga en la lengua” es lo que podríamos llamar “jardín”: al borde del mundo, el jardín es la figura que remite al cultivo del estilo, cuidado de

la potencia de la imaginación, en último término, lo que designa un gesto. De hecho, el jardín difiere sustantivamente del campo agrícola completamente destinado a la producción y subsumido, por tanto, al capital y su “larga violencia”. El jardín es la imagen que ha sobrevenido a la escritura de Santa Cruz en el instante en que la palabra deviene enteramente gesto o, si se quiere, “forma-de-vida”. Así, liberar a la escritura de la gramática implica enredarla en el sitio de un jardín por el cual nadie puede “saber” escribir, sino única y exclusivamente asumir el poder “hacer” jardines.

No habrá exigencia de “producción”, ninguna “larga violencia” podrá forzar la separación entre palabra y potencia, entre voz y cuerpo; más bien, el jardín nos enreda a un cultivo que no espera ningún tiempo de cosecha, sino el de su suspensión. El jardín destituye al campo agrícola porque deroga la figura sobre la cual se han fundado nuestra República: el pastoreo. El delicado y, a su vez libre trabajo de jardinería desarrollado por Santa Cruz, hace implosionar al régimen de la producción y su

“larga violencia”, por eso no puede haber “saber” alguno que conduzca la proliferación de palabras, sino un “hacer” en el que una voz pueda devenir *forma-de-vida*.

A esta luz, Santa Cruz se expone como una verdadera jardinera capaz de liberar la *stásis* inmanente a cada palabra y cuidarla como si de la eternidad se tratara. El jardín es siempre un lugar que no tiene lugar en la cartografía habitual que distribuye las cosas; suspensión temporal por el que la eternidad irrumpe metamórficamente en la contingencia. Un jardín que no puede ser un “saber” sino *stásis*, puesto que no habrá gramática sino jardín, no habrá, por tanto, pastorado, sino an-arquía de una “forma-de-vida” que devendrá indistinguible de la escritura: el trabajo de jardinería coincidirá enteramente con una *stasiología*.

4.- Forma-de-vida

En un breve texto titulado “Forma-de-vida” publicado en 1993 en la Revista *Futur Antérieur*

Giorgio Agamben traza los contornos de lo que podría ser una *forma-de-vida*. No se trata de las formas de vida en general (las identidades), sino de una precisa irreductibilidad cuya exposición medial asume en la forma del gesto. Los guiones que marcan el término ofrecen el carácter singular de una vida “[...] en la que no es nunca posible aislar algo así como una nuda vida.” (Agamben, 2001: 134). Pero, lejos de constituir una simple definición “negativa”, la “forma-de-vida” designa una vida en la que sus “[...] modos, actos, procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia.” (2001: 13). Se trata de un “ser-de-potencia” (no ser “en” potencia) antes que, de un vivir subsumido a un acto por ejecutar, a una obra por realizar. A diferencia de las formas políticas prevalentes basadas en la operación de separación entre una vida cualitativa y una vida desnuda, entre una vida pública y otra privada, la “forma-de-vida” sobre la que Agamben repara, indica una zona de indiferencia entre las dicotomías clásicas esgrimidas en las que éstas experimentarían su desactivación.

Si las máquinas de poder orientan su operación en borrar la intensidad de la “forma-de-vida”, estas últimas, llevan a toda maquinaria a su implosión, no solamente sustrayéndose de su vocación separadora sino, además, interrumpiendo el *continuum* separador que, por intermedio del dispositivo del estado de excepción, divide a la vida en vida civil y vida desnuda. Separar al ser-de-potencia de la inmanencia de sus formas significa reducirla a una vida desnuda y agregarle una forma trascendente que mantendrá intacta la disposición de dicha vida al a-bando-no de la soberanía (Agamben, 1995).

Toda “forma-de-vida”, como las que se piensan bajo el rasero de la “identidad”, se articulan como vidas *ya separadas*, cuyo devenir se halla completamente capturado por las formas del poder soberano. En cambio, los guiones presentes en el término “forma-de-vida” marcarían una bifurcación radical respecto a la posibilidad de la separación proveída por el dispositivo excepcionalista del poder y su producción identitaria

porque abrirían la posibilidad para pensar una “política no estatal” en la que se jugaría una “vida de la potencia”.

En un segundo texto titulado *Notas sobre el gesto*, Agamben plantea, al menos, cinco “notas” en las que algo así como un gesto excede la caducidad maquinal de la representación a la que el espectáculo ha convertido a la vida. Para ello, el ensayo remite al cine. Según Agamben, el cine habría sido una tentativa por parte de la burguesía por recuperar los gestos que habían sido perdidos ya en el siglo XIX: “En el cine, una sociedad que ha perdido sus gestos trata de reapropiarse de lo que ha perdido [...]” (2001: 50) Por esta razón el cine no pertenecería a la dimensión estética como comúnmente se lo plantea, sino a dimensión ética si acaso con dicho término designamos el campo de la gestualidad: en el cine la humanidad intentó recuperar los gestos que estaban siendo avasallados, puesto que sus imágenes no serían en él inmóviles, sino que ellas adquirirían un elemento “histórico y dinámico” que las volvería gestos antes que simple representación.

Por esta razón –argumenta Agamben– el cine no tiene como elemento la “imagen”, sino justamente al “gesto”: en una “prolongación” de la tesis deleuziana acerca de la “imagen-movimiento”, Agamben plantea que ésta última define a la imagen misma de la modernidad. En este sentido, la característica más decisiva del gesto que porta consigo el cine sería que en él: “[...] no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta” (2001: 53).

Si, como Agamben ha planteado en otros sitios, desde Aristóteles las formas que ha tenido el pensamiento para abordar la cuestión del “hacer” ha sido bajo la forma de la “producción” (*poiesis*) en que éste se juega en base a la relación de un medio para lograr un fin o la forma de la “acción” (*praxis*) que, siguiendo a la tradición peripatética, se define por un “hacer” que remite al fin en sí mismo, justamente, un gesto “abre la esfera del *ethos* –dice Agamben– en el que, al igual que Debord en *Panegírico* con la indecibilidad entre vida privada y pública, se expone una “medialidad pura y sin fin”: “El gesto es la exhibición de una medialidad,

el hacer visible un medio como tal.” (2001:54). En el gesto, la imagen –toda imagen– encuentra vida y los medios sin fin reinan.

¿Qué puede ser un “medio sin fin” sino el ser lingüístico del hombre que no expresa nada, sino que expone el simple “tener lugar del lenguaje”, la comunicabilidad misma de toda comunicación, su potencia? Por eso, todo discurso se ve interrumpido en el gesto. No porque este último sea un simple “vacío” de palabra, sino porque constituye la exposición misma del tener-lugar del lenguaje, su ser medio puro.

Es clave a este respecto que por el término “gesto” Agamben no entiende una identificación de la vida en el arte o del arte en la vida como habrían intentado ciertas vanguardias artísticas (surrealismo) o políticas (el “arte total” del nacionalsocialismo). A través del concepto de “situación”, se trata de pensar el umbral de “transfiguración” en el que arte y vida devienen indistinguibles. No se trata entonces ni de “arte” ni de “vida”, sino de un “punto de indi-

ferencia” entre ambas en que tanto el arte como la vida se trastocan completamente abriendo una dimensión irreductible para las categorías clásicas de la filosofía.

Al devenir “indistinguibles” no solo no hay conciliación entre ambas, sino que se abre una esfera completamente diferente tanto respecto del arte como de la propia vida. El gesto sería, entonces, un “hacer” que no cabe en la nomenclatura del “arte”, pero tampoco cabe expresarla como simple “vida” porque el “gesto devendría una vida que habita los medios puros”, y, en este sentido, un campo en que estética y política se transfiguran en la cuestión que interesa verdaderamente a Agamben: una ética, en cuanto radical exposición de una potencia.

Hacia el final de *L'Uso dei Corpi. Homo sacer IV, 2*, una vez que Agamben ha recorrido el funcionamiento de los dispositivos del poder orientados a la producción de una vida sagrada o desnuda, su trabajo se lanza a pensar una cierta “Para una teoría de la Potencia Destituyente”: “Llamamos

destituyente –escribe Agamben– a una potencia capaz de deponer en cada oportunidad las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto.” (Agamben, 2017: 485). El término “contacto” es retomado de Giorgio Colli y no designa una relación entre dos elementos, sino una verdadera disyunción que expone el vacío o la ausencia de toda relación de los elementos en cuestión. Frente a la maquinaria del poder que siempre intenta mantener unidos sus elementos argumentando su necesidad divina, natural o humana, la potencia destituyente sería justamente la que expondría la “nulidad” de dicho vínculo, liberando así lo que la máquina, vía el dispositivo de la excepción, había mantenido capturado. Destituir significa liberar las: “[...] potencialidades que en eso permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto.” (2017: 487). Si toda captura circunscribe determinadas formas de uso, limitándolas, la destitución abre dichas potencialidades y posibilita otros usos que jamás habían sido siquiera imaginados: “En el punto en el cual el dispositivo es así desactivado, la potencia

se vuelve una forma-de-vida y una forma-de-vida es constitutivamente destituyente.” (2017: 401). La potencialidad liberada no es más que una “forma-de-vida”. Ni más ni menos. Aquello que permanecía impensado, en la clandestinidad de la máquina de poder es liberado gracias a la destitución, en la medida que ésta define “constitutivamente” a una “forma-de-vida”, una vida de potencia, sin presupuesto ontológico alguno, “[...] solo una manera de ser y de vivir” (2017: 401) sin una Voz a la que excluir y sobre cuya negatividad fundar el ser.

Una forma-de-vida no puede ser, por tanto, una “identidad” o un “sujeto”. Más bien –dirá Agamben– una forma-de-vida es una suerte de ritmo o, si se quiere, gusto que afecta a cada cuerpo y que, de algún modo, porta las “potencialidades inactuadas”, la posibilidad inmanente a todo vivir: “[...] el sujeto ético es ese sujeto que se constituye en relación a este **clinamen**, es el sujeto que da testimonio por sus gustos [...]” (2017: 414), esto es, el lugar que “resta” de toda subjetivación, que no cabe en ella. En la medida que la indagación

agambeniana acerca de la forma-de-vida –en rigor, toda su “arqueología de la potencia”– se resuelve como un resto que permanece entre el movimiento de una desobjetivación y una subjetivación, su apuesta destituirá toda forma de identidad a favor de una apuesta radicalmente *stasiológica*.

5.- *Stasiología*

Todos los conceptos de la filosofía son conceptos *stasiológicos* denegados. La filosofía no constituye un saber entre otros, sino aquél que autoriza o legitima a todos los saberes posibles (Platón-Kant). Para ella, se trata de los conceptos y de la invariabilidad del ser, para la *stásis* resulta, en cambio, decisivo los cortes, interrupciones, líneas de fuga. Como saber de todos los saberes, la filosofía cumple el lugar de ejercer la violencia de todas las violencias, aquella que define a la escena estatal y ordena la lógica del pensamiento.

A veces, el espíritu policial –cibernético– de la filosofía fue relevado por la gramática, la teología

o la jurisprudencia. Pero la filosofía –sobre todo en su deriva cristiana, aquella que Heidegger calificaba de “onto-teo-logía”– se mantuvo fiel a su espíritu estatal destinado a gobernar y a marcar a fuego los cuerpos hasta reducirlos a la sacralidad.

¿Cómo forjar una *pólis*? Deviene la pregunta decisiva que atraviesa a toda filosofía. No habrá filosofía sin *pólis*, no habrá *pólis* sin el ejercicio policial de la filosofía y sus derivas teológicas, jurídicas, médicas. Pero en dicha operación, comprometiendo la totalidad de su estructura conceptual, la filosofía está orientada a denegar la *stásis*, resto que amenaza con destituir su orden, “forma-de-vida” que asalta de improviso la relación entre palabras y cosas.

La filosofía no es ajena a la *stásis*. Más bien, podríamos decir que es la operación misma de su denegación. La *stásis* no sobreviene desde un exterior, tal como lo hará la enemistad en la guerra, sino desde un “afuera” que se bifurca y encuentra su lugar desde la misma interioridad de un orden desgarrado. Se trata de un gusto, ritmo o de una forma-de-vida. La filosofía se erigió en ciencia y

reclama para sí la verdad. La *stásis* jamás fue objeto de ciencia alguna, y siempre fue acusada de traer consigo la “enfermedad” (Platón, Libro V). La filosofía se orienta por el “bien” y actúa como una medicina sobre los cuerpos; la *stásis* parece hundirse más allá del bien y el mal, dislocando la unidad que reclaman los cuerpos. Antes bien, la *stásis* no es más que la disyunción de la existencia, el lugar sin espacio, el sitio sin territorio que, sin embargo, atraviesa y desarticula. No hay ni hubo ciencia de la *stásis*, porque toda ciencia traza una cartografía de las cosas, un mapa del orden al que pertenecen, las leyes a las que obedecen.

La ciencia –toda ciencia– traza un régimen de lo visible, la *stásis* ha sido justamente lo que dicho régimen deniega. La filosofía nos trae la luz, gracias al intelecto que se asemeja al sol y que trae la verdad que relampaguea prístina frente a los ojos. La *stásis* no ilumina, sino más bien, oscurece.

Todas las relaciones que parecían familiares –la fraternidad justamente– devienen extrañas, lo *un-*

heimlich irrumpe y todos devenimos desconocidos para nosotros mismos. El saber se ha inaugurado a la luz de un punto ciego estructural, un régimen de visibilidad que no ve, una luz que no ilumina, un desocular que oculta justamente lo más decisivo, pero que no es ningún origen, principio o fundamento último, sino justamente, su diferencial, su forma-de-vida, su *stásis*.

Podrá ser un objeto menor, contingente, frágil, pero compromete toda la formación de compromiso que define a la filosofía, la ciencia. Será difícil reconocer la denegación en tan augusto saber, en tan importante régimen de poder. Justamente, digamos que la filosofía ha funcionado como la policía del pensamiento determinado qué es el bien y qué el mal, qué es lo sano y qué lo enfermo, qué es lo verdadero y qué lo falso.

En dicho gesto, la filosofía no ha ido más allá de la égida sacrificial que debía destituir, sino que ha importado un fragmento mítico que le han permitido “desconocer su propio desconocimiento”.

Sin embargo, en los bordes de la propia filosofía, en aquellos problemas y nombres que la propia filosofía deniega nos encontramos con una apuesta más allá de sí, una “poética del pensamiento” que ha podido transgredir la operación propiamente policial clásicamente otorgada (Meschonnic, 2007)

En aquellos nombres malditos por los que la filosofía vuelve a encontrar sus fantasmas (Lucrecio, Averroes, Spinoza) adviene la *stásis* como la “forma-de-vida” que justamente debía denegar. Cuando Lucrecio abre el campo del *clinamen* y el universo encuentra una zona de desvío; cuando Averroes subraya la separación ontológica del intelecto respecto del hombre, o cuando Spinoza abraza la felicidad de los afectos en los que no cabe ni el miedo ni la teología, se fragua la transfiguración de la filosofía en *stasiología*, de la ciencia en una “poética del pensamiento”, una forma-de-vida.

A diferencia de la filosofía cuyo pensamiento se erige en cartografía de Estado y, por tanto, en la disposición de articular un determinado *nómos* de

la tierra, la *stasiología* deviene una topología de las formas-de-vida que expone a una potencia destituyente que se anuda en la *stásis* y que no cabe en el lugar propuesto por el régimen representacional erigido. Cuando Loraux indicaba que la “ciudad está embarazada de *stásis*” se refería justamente al estatuto topológico en el que se juega la *stásis* como proliferación de las formas-de-vida.

Sea en Loraux con el problema de la *stásis* de la antigua Grecia, en Foucault con la “hipótesis Nietzsche” capaz de penetrar en la discusión sobre la guerra, en Santa Cruz en la prístina noción de jardín o bien, en Agamben con la dimensión constitutivamente destituyente de la forma-de-vida, se trata de diferentes modalidades de esta “anti-ciencia” o, si se quiere, de esta ciencia menor que, de manera provisoria, podemos llamar *stasiología*.

Una ciencia que necesita el cultivo “aneconómico” de un jardín, un gusto o, si se quiere, un ritmo por el cual se desata una violencia singular, precisa, que podría llamarse potencia destituyente y

que resulta capaz de privar al poder de todo fundamento y mostrar que éste se mantiene o profundiza solo gracias a un despliegue continuo de tácticas, simulacros, estrategias de diversa índole capaces de sostenerle. La *stasiología* es la (anti) ciencia, la musicalidad de una secuencia que abre múltiples posibilidades, la (anti) ciencia de la potencia.

La *stásis* es el nombre de un afuera en un mundo sin afuera que llamamos Imperio y que se erige como un poder impersonal que administra el mundo vía la producción de la anarquía del poder. Digamos que la *stasiología* se resuelve como la ciencia de la forma-de-vida o “verdadera anarquía” (Agamben, 2019) ². Lejos de plantearse como una ciencia del gobierno (exigencia liberal y conservadora) la *stasiología* se plantea como una ciencia de las formas-de-vida o, si se quiere, una nueva física de los cuerpos en cuya intensidad se juegue el trabajo de invención de otras prácticas y discursos.

2.- Agamben escribe: “*La anarquía es eso que se vuelve posible en el momento en el que captamos la anarquía del poder.*” (Agamben, 2019, 129).

Si es cierto que una *forma-de-vida* se: “[...] relaciona no a lo que yo **soy**, sino a **cómo** yo soy el que soy” (Tiqqun, 2010: 22) es porque ella no coincide con los límites de un sujeto, sino con el campo de sensibilidad común, con el “ser exposición absoluta de una ritmicidad”, de un gesto. La *stasiología* no puede ser la ciencia de lo idéntico sino la que abraza la singularidad de un resto, que abre la distancia, la impoliticidad de un afuera que impide que la sutura sobre el orden pueda consumarse.

En los recónditos rincones del orden, la *stasiología* fragua una “analítica de la intensidad”, grilla capaz de pensar las potencias de la sublevación, una (anti) ciencia de las “formas-de-vida”. Como un fantasma que porta consigo el “devenir menor” de la *stásis*, que acecha una y otra vez la monumentalidad de la ciencia, la *stasiología* no deviene más que una “poética del pensamiento” o, si se quiere, la experiencia del: “[...] libre juego de las formas-de-vida [...]” (2010: 22).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Agamben, Giorgio. (1995). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Ed. Pre-textos.

Agamben, Giorgio. (2001) “*Forma-de-vida*” En: *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Ed. Pre-textos.

Agamben, Giorgio. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio. (2019). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

C. Scott, James. (2022). *Contra el Estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo oriente antiguo*. Madrid: Ed. Trotta.

Cavalletti, Andrea, (2013). *Clase. El despertar de la multitud*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.

Debord, Guy. (2002). *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Ed. Pre-textos.

Endnotes Collective. (2020). *Onward Barbarians*, in: Ver https://endnotes.org.uk/other_texts/en/endnotes-onward-barbarians.

Fanon, Franz. (1963). *Los condenados de la tierra*. D.F México: Ed. FCE.

Guattari, Felix. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid Ed. Traficantes de Sueños.

Marcuse, Herbert. (1968). *El Hombre Unidimensional*, Barcelona: Ed. Grijalbo.

Mbembe, Achil. (2018). *Políticas de la enemistad*, Barcelona: NED Editores.

Michel Foucault. (2000). *Defender la sociedad.*, Buenos Aires: Ed. FCE.

Nicole, Loraux. (2008). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Ed. Akal.

Nicole, LORAUX. (2008b). *La Ciudad Dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Ed. Katz.

Santa Cruz, Guadalupe. (2011). *Ojo Líquido*, Santiago de Chile: Ed. Palinodia.

Santa Cruz, Guadalupe. (2014). *Lo que vibra por las superficies*. Santiago de Chile: Ed. Sangría.

Thayer, Willi. (2019). *La crisis no moderna de la Universidad moderna.*, Santiago: Ed. Lom-Arcis.

Tiqqun. (2010). *Introduction to civil war* Ed. London: Semiotexte.

Tiqqun. (2015). *A nuestros amigos*, La Rioja; Pepitas de Calabaza.

**LOS ENSAYOS EXPUESTOS EN ESTE LIBRO FUERON
PUBLICADOS POR PRIMERA VEZ EN LAS SIGUIENTES
REVISTAS:**

-El Método iraquí. 21 tesis sobre la devastación y una apostilla chilena” fue publicado en su primera versión en: Jennifer Abate (ed.) “Universidad Pública, Crisis y Democracia” Ed. Universidad de Chile / Ed. Universitaria/ Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, Santiago de Chile, 2021. pp. 61-76.

-“El Nómos del fuego” fue originalmente publicado, en su primera versión, bajo el título “Tesis sobre el fuego” en Revista Disenso: <https://revistadisenso.com/tesis-sobre-el-fuego/>

-“Stasiología. Prolegómenos para una “anti-ciencia” de las formas-de-vida” Fue publicado originalmente en el Dossier “Stásis. Guerra, Política y Contemporaneidad” en Revista Disenso año 2, Número III del mes de Julio de 2021: <https://revistadisenso.com/disenso3/>

PROPÓSITO EDITOR



Nos proponemos ahondar en los conflictos que han hecho nuestra historia y nuestra identidad latinoamericana. Conflictos contra las metrópolis de los que hemos emergido, y que nos reivindican, pero teñidos también de opresión y postergación de una multitud de pueblos originarios en contra de los cuales hemos instalado nuestros Estados. Por lo mismo cuando comenzamos a responder a la pregunta acerca de nuestra mismidad, el discurso se puebla de contrapuntos y voces opuestas que es preciso mantener en vilo. Son estas voces opuestas, contaminadas de diversidad, miradas críticas, a las que queremos darle espacio y voz a través de nuestra editorial.

Voces Opuestas Ediciones, se hace cargo de estas problemáticas intentando, por medio de la producción

escrita, responder a los conflictos filosóficos, materiales, de género, de mestizaje y sociales que contiene la sociedad antagonica, en la cual nos encontramos inmersos. Hemos decidido poner este contrapunto a lo que parece normalizado por un pensar donde prima la producción inmediata y desmedida que provoca la negación de la reflexión sobre la complejidad de nuestras vidas en esta sopa primordial que es el continente americano. En sumas, decidimos ser Voces OpuestaSediciones, Jugar con estas dos palabras para manifestar el deseo de crítica, de alzamiento y de libración continental

Las propuestas de nuestra editorial serán materiales para pensar en lo que somos, tratando que nuestras publicaciones apunten a no perder de vista el lugar de enunciación de las cavilaciones que se presentarán dentro de su espectro editorial. Al mismo tiempo pretendemos poner en la palestra la heterodoxia, con un ánimo de negación de lo que parece estable y eterno.

La propuesta teórico-política que presenta en este volumen Rodrigo Karmy desafía a la tradición filosófica, que basa en el orden y la finalidad sus objetivos, para situarse en cambio tras la huella de otros pensadores del conflicto, tales como Heráclito, Maquiavelo o Marx, pero otorgando un pasos a esta discusión al considerar que la stasis también afecta a las formas-de-vida, considerando que desde estas prácticas cotidianas o micropolíticas también es posible cuestionar y desmontar el entramado epistemológico-político de la técnica de gobierno imperial, la que muchas veces parece imposible de fisurar desde las disputas macropolíticas.

Pamela Soto García

