

Instituto de investigaciones Gino Germani
VI Jornadas de Jóvenes Investigadores
10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Javier Benyo
(FSOC-UBA)*

benyoj5@gmail.com

Eje 2: Poder. Dominación. Violencia

La *stásis* y los límites de los comunitarismos impolíticos

I

Hay leyes que portan como orgullosa seña de identidad el apellido de su impulsor. Son las que se montan a espaldas de las tendencias que proclaman su pertenencia al progreso social. La ampliación de los derechos tiene profusos progenitores que pugnan por acreditar su paternidad. Nada más satisfactorio para los profesionales del facetado de normas que combatir la efímera fama que les ha tocado en suerte estampando su firma indeleble en el palimpsesto de la historia.

Las leyes ignominiosas, por el contrario, no conocen más que la orfandad política. Son leyes de nadie. En el mejor de los casos se las reconoce mediante un eufemismo; en el peor, por un epíteto. En los regímenes totalitarios suelen proliferar los ejemplos en los que el Estado bautiza a sus reglas con nombres que son la simulación cínica de sus intenciones. Los apodos difamatorios, en cambio, corren por cuenta de una *vox populi* incisiva. *Lois scélérates* apodaron los trabajadores en Francia a las normas restrictivas de las libertades políticas que surgieron luego de un atentado a la Cámara de Diputados en 1893.

Hay leyes que son expropiadas de todo nombre. Como los presidiarios, basta con atribuirles un número para identificarlas. Durante más de cincuenta años rigió en la Argentina una de esas leyes restrictivas provisionales que sufrió la afrenta de conocerse por intermedio de una cifra: 4144. Según su propio texto, la Ley de Residencia tenía como propósito “la salida de todo extranjero cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público”. En una violación a las más elementales garantías

* Trabajo realizado en el marco del proyecto UBACyT S049 (2008–2011) “Comunitarismos impolíticos. Alcances y límites”, dirigido por Felisa Santos.

constitucionales, sin el requisito de un juicio previo, sin necesidad de demostrar de manera firme la culpabilidad del acusado, el Estado nacional podía deportar a quien fuera considerado una amenaza para la paz social.

El blanco principal de la 4144 era una clase específica de extranjero: aquel que ponía en cuestión el *nomos* de la tierra que lo había cobijado. La hospitalidad quedaba supeditada a la sumisión. Belisario Roldán, uno de los defensores de la ley, sostuvo: “vengan esos inmigrantes sanos y buenos como [Amadeo] Jacques o como [Paul] Groussac”. La generosidad del hospedaje estaba condicionada a la asimilación del extraño a las normas de la casa. La figura del anarquista, contra quien había sido sancionada la ley, merecía el destierro por carecer de los buenos modales que hacen que se respete el orden en la casa ajena. El crisol de razas podía tolerar la confluencia de tradiciones nacidas en latitudes distantes; lo intolerable era la negativa de algunos a someterse a cualquier norma por el mero hecho de que así lo indicara la tradición. El anarquista era el “parásito”, aquel que saca un provecho excesivo de la confianza del anfitrión y vive a sus expensas. La 4144 era el remedio drástico inoculado por la oligarquía del 900 con el fin de evitar que el abuso del visitante terminara por destruir el cuerpo social que hacía posible la hospitalidad. Y es que, aunque resulte paradójico, “uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger su propia hospitalidad”¹.

II

La infamia suele llevar como excusa la excepción. Cada vez que se interrumpen las garantías legales fundamentales, se lo hace de manera provisoria. Las propias leyes, en general, admiten cierto grado de suspensión en pos de paliar algún evento extraordinario no contemplado durante su formulación. Estado de sitio, conmoción interior, los acontecimientos que quiebran la vida social habitual merecen una respuesta que enfatiza el carácter excepcional de la causa y el efecto. Así como el ciudadano cuando debe curarse de una enfermedad realiza una pausa en su rutina, el Estado, para evitar males mayores, interrumpe el normal desempeño de las leyes e inmuniza a la sociedad del mal aplicando dosis controladas de ese mismo mal. “[El estado de excepción] Introduce en el derecho una

zona de anomia para hacer posible la normación efectiva de lo real”². Frente a la evidencia de que no es posible legislar sobre el caos, el soberano aspira mediante el estado de excepción a la restauración de aquello que considera normal. Esa normalidad es, de manera primordial, la posesión del poder de decisión en manos del Estado³. Las leyes hostiles, aquellas mediante las cuales se instaura una excepcionalidad política, revelan un rasgo intrínseco del sistema jurídico occidental. Conviven en su interior dos dimensiones, una normativa (*potestas*) y otra anómica y metajurídica (*autorictas*): “el elemento normativo precisa del anómico para poder aplicarse, pero por otra parte, la *autorictas* puede afirmarse sólo en una relación de validación o de suspensión de la *potestas*”⁴.

Para inmunizar a la vida de la comunidad de la violencia que podría llegar a desgarrarla hay que permanecer impune. El *no matarás* no rige para el verdugo, y en este punto es indiferente que se presente bajo los ropajes de la *potestas* o la *autorictas*. Desde el momento en que existe una instancia que considera legítimo hacer un uso de la violencia que le es negado al resto de la comunidad, hay quienes se exceptúan de cumplir con la norma válida para el resto de los individuos. El carácter extremo de algunas leyes no hace más que evidenciar el proceso por el cual lo provisorio se extiende indefinidamente. En vista de este fenómeno, la vertiente más teológica de la filosofía política contemporánea ha exhumado de entre los libros sagrados del cristianismo el término *kathékon*. Para retardar el advenimiento del mal absoluto al mundo, el *kathékon* contiene en su interior dosis controladas de maldad. Al combatir el mal mediante su conservación graduada, el *kathékon* obstaculiza la llegada del momento en que el principio del bien luce cuerpo a cuerpo con el Anticristo. Puesto que su victoria definitiva acarrearía su propia destrucción, la pospone indefinidamente para seguir existiendo. Todo lo cual recuerda a aquella sentencia nietzscheana: “Quien vive de combatir a un enemigo tiene interés en que éste siga con vida”⁵.

¿A qué viene a oponerse el *kathékon*? ¿En qué consiste ese mal absoluto disolutorio del orden de la comunidad? ¿Cuál es esa sustancia caótica que funciona como coartada del estado de excepción? Todas las respuestas conducen al enfrentamiento violento entre facciones del cuerpo político que se denomina *stásis*. La *stásis* es “una fuerza que se subleva contra su propia sustancia provocando la aniquilación de todo cuanto la rodea y, finalmente, también de ella misma [...] el resultado no es la victoria de una de las dos partes [...] sino la pura anarquía”⁶. En su origen, “el término no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición, el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una facción exige

indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece”⁷.

Tal palabra, presente también en numerosos pasajes del *Nuevo Testamento* en su acepción de “disturbio”, tuvo antes de su ingreso en la esfera teológica una longeva biografía dentro del pensamiento político de la antigüedad. *Stásis* era lo otro de la política. Era su negativo conflictivo, aquello de lo que sólo se podía hablar mediante un ejercicio retórico de denegación de su intrínseca pertenencia a la política⁸. Era también lo hecho por otros. Por ese motivo, nadie se reivindicaba como un *stasiótes* (sedicioso)⁹. La *stásis* era algo que le ocurría a un Otro –a la ciudad pretérita o lejana– y que ponía en pie de igualdad a los contendientes. Se la percibía como a una epidemia que afectaba a todos los partidos participantes de la contienda. El efecto de esta dolencia consistía en trastornar la *pólis* hasta el punto de hacer que la ciudad comenzara a luchar contra sí misma.

El uso recurrente del reflexivo para referirse a la *stásis* ha sido visto como una fórmula que subsume bajo el Uno de la ciudad al conflicto que tiende a establecer divisiones entre los ciudadanos. Incluso en sus momentos más violentos, en el discurso político de los antiguos griegos, la *pólis* no dejaba de ser una entidad única a la cual pertenecían los bandos en disputa. La sedición se concebía como aquello que no pertenecía al orden político, como lo que era realizado por otros o por la propia ciudad pero en otro momento y provenía de un factor externo a la *pólis*. La *stásis* era reforzada en su carácter de otredad a través de un mecanismo enunciativo mediante el cual se remitía a la guerra civil a un espacio-tiempo ajeno al presente, a una catástrofe natural o a una plaga contra la cual la voluntad ciudadana carecía de la potencia necesaria para producir su rechazo.

Durante la vigencia de la *stásis*, todas las normas podían llegar a ser transgredidas. Al invertirse todos los valores, los suplicantes eran degollados, los santuarios profanados, y caducaban las leyes de hospitalidad. La crueldad alcanzaba en la discordia civil su grado extremo haciendo posible en ella “todas las formas de muerte posible”¹⁰. Basta un breve repaso por los casos históricos de *stásis* para tomar noción de las dimensiones del daño provocado: “en Mitilene, en el furor de la revolución, los deudores degüellan a los acreedores; en Argos los demócratas matan a 1.200 ricos; en Sicilia la plebe con los soldados de Agatocles asesina en dos días a 4.000 ciudadanos”¹¹.

Las leyes de la hospitalidad son unas de las primeras víctimas de la *stásis*. En la sedición el enemigo no merece ninguna piedad. Se lo mata allí donde se lo encuentra, sus propiedades son destruidas, su familia esclavizada. En ella, no parece haber límite alguno para el ejercicio de la violencia. Resulta suficiente contrastar esta situación con los

prolegómenos de la guerra del Peloponeso para apreciar en qué consiste la distinción entre *stásis* y *pólemos*. Al comienzo de la guerra entre Atenas y Esparta, Pericles se encuentra en una situación incómoda. El rey de Esparta, Arquidamo, es su huésped. El estratega ateniense teme que Arquidamo, en honor a las leyes de la hospitalidad, al momento de invadir el Ática respete su propiedad y no la saquee. Pericles aclara entonces ante la asamblea que “en el caso de que los enemigos no devastaran sus tierras y sus casas como las de los demás, haría donación de ellas al Estado”¹². Un poco a la manera de lo que sucederá mucho después con la instauración del *iustus hostis* en el derecho de gentes europeo, en el *pólemos* la conflagración no exime del cumplimiento de ciertas normas. Es por ello que la muerte durante el combate producido en el marco del *pólemos* puede ser considerada gloriosa. En tanto hay restricciones para la lucha, del *pólemos* puede resultar la instauración de un orden. Se puede interpretar en este sentido al conocido fragmento 53 de Heráclito: “Guerra [*pólemos*] es el padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”¹³. Todo *nomos*, justo o injusto, es en algún punto fruto del *pólemos*, que al ser una violencia controlada no degenera en “pura anarquía”. Combate leal que no cae en los excesos de la *hybris*, la guerra exterior hace que la *pólis* se engrandezca, hace que adquiera nuevos territorios, incrementa su gloria.

La *stásis* es un estrago que afecta a toda la ciudad. El resultado de la sedición es un desastre que abarca a la comunidad en su conjunto. La lucha es estéril porque, como sostiene Demócrito, en la *stásis* “tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño”¹⁴. Algo de esta formulación resuena en Marx, un atento lector de Demócrito, cuando en el *Manifiesto comunista* afirma que cada vez que una sociedad se ha encontrado frente a frente con las contradicciones que la desgarran, se suscita “una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social, o al exterminio de ambas clases beligerantes”¹⁵. Marx creía que la revolución social pertenecía al horizonte de expectativas políticas de la antigüedad. Distinguía, por este motivo, entre la revolución y la *stásis*.

La potencia indomeñable de la *stásis* viene menos a revelar los peligros de los radicalismos más extremos, que a dejar en evidencia las limitaciones de una concepción de la política en la cual la comunidad es un cuerpo; un cuerpo que se rige por normas naturales y en el que la historia se reduce a variaciones de un mismo proceso de inmunización de su violencia interior. Dolencia del cuerpo político que se ataca a sí mismo, que sin embargo no poseía para los antiguos griegos las mismas características de las enfermedades que eran

constitutivas de la salud humana, la *stásis* es considerada por ciertas vertientes de la moderna filosofía política como “la proliferación irrefrenable del disenso interno”¹⁶. En la consideración de la política como un cuerpo, *physis* y *nomos* se aúnan hasta volver su conjunción inextricable mediante la emergencia del *nosos*. Para el comunitarismo impolítico, la enfermedad es el punto de convergencia que demuestra que la naturaleza y la comunidad se rigen por una misma lógica ahistórica. La violencia excesiva del cuerpo político que se vuelve contra sí mismo, y la violencia de la afección autoinmune que promueve la destrucción del organismo humano al radicalizar el funcionamiento del sistema inmunitario, son una misma cosa.

III

El temor de los comunitarismos impolíticos¹⁷ viene fogueado por el discurso de los facciosos que niegan toda pertenencia a la comunidad. El faccioso se vive a sí mismo existiendo fuera del cuerpo político, rechazándolo al mismo tiempo que se siente rechazado por él a causa de un inconciliable antagonismo de intereses. En el discurso del que es señalado como *stasiótes*, la comunidad es una ilusión impuesta para facilitar alguna forma de opresión social. Hay entre ellos “nada en común”. Pero esta nada en común no es la de la “comunidad de los que no tienen comunidad”, es la nada que amenaza con la disolución de todo vínculo posible con el otro. La metáfora del archipiélago, aquello que se mantiene unido por lo que lo separa, se ve subvertida en la imagen de una confrontación sin límites llevada a cabo por “esquirlas enloquecidas”.

A principios de la década de 1970, una novela de Nanni Balestrini recuperaba la experiencia de los años álgidos de la lucha social en la Italia post 68. El deseo de una comunidad de iguales tiene como primer paso la fragmentación, la disputa, la insurrección, la *stásis* de los miembros en el cuerpo social:

no caigamos más en esta trampa no formamos parte de un mismo cuerpo. No tenemos nada en común somos dos mundos diferentes somos enemigos y punto. La fuerza más grande de la que disponemos es precisamente el hecho de habernos convencido de una vez por todas de que no tenemos ningún interés en común con el trabajo de los patrones y con el Estado de los patrones. Más bien tenemos intereses

encontrados. Todos nuestros objetivos materiales se oponen a esta economía a este desarrollo están contra el interés general que no es sino el del Estado de los patrones¹⁸.

Potencia *stática* de la palabra que, en primer lugar, subvierte el orden del discurso. Inversión de los valores desde su raíz, para demostrar que nada nos une sino la violencia. Vivirse como algo extraño en el mundo, dice Balestrini, es la mayor fuerza que poseen los oprimidos. La convicción de haber sido expropiados de todo, el odio que produce la intemperie, pero también la libertad de maniobras que acarrea, es el pilote fundacional de una comunidad futura basada en el ejercicio de la igualdad.

Theodor W. Adorno le adjudicaba a Kant un “pusilánime horror burgués por la anarquía”¹⁹. La perspectiva de ese terror, la ausencia de una ley constante es emparejada a la esterilidad de un devenir social caótico que diluye el funcionamiento de la comunidad. Ese miedo que Adorno detectaba en Kant –que no restringió su morada a la obra del filósofo alemán y al que es posible de encontrar en los postulados que cimentan al comunitarismo político– es explotado por los insurgentes que blanden la posibilidad de la *stásis* como divisoria de aguas del campo político. La estrategia insurrecta consiste en convertir a la anarquía en estandarte para impugnar una política que niega el sustrato conflictivo de la comunidad. Discernir si a la apelación al fantasma de la *stásis* es sólo un recurso retórico para *épater la bourgeoisie* o es seriamente postulada como el paso necesario para acceder a una sociedad de signo igualitario, implicaría clausurar una tensión ambivalente sobre la que se afirma la potencia transformadora del discurso. La revolución, en la palabra del protagonista de *Queremos todo*, ya no se opone a la *stásis*, como en el *Manifiesto comunista*, sino que se asume a esta última como un peligro inherente a las consecuencias de la lucha de clases, al que se exalta como un deseo.

Ese deseo proviene del ascenso de una nueva figura social, el “obrero-masa” que se caracteriza por “el extrañamiento ideológico respecto del trabajo, de la ética del profesional, la incapacidad de presentarse como portador de un oficio y de identificarse con el mismo”²⁰. Este obrero-masa, desapegado de las tradiciones laborales que habían forjado los viejos modos de la subjetividad militante, reivindica la dimensión posible de la *stásis* en la revolución, contra cierta tradición de izquierda que preferiría escindir a ambas y hacer de la *stásis* el resultado del fracaso revolucionario.

La voz que rechaza al bien común como apropiación privada de unos pocos apunta a trazar una distinción primigenia entre los humillados y los espantados. Hay una reivindicación subversiva de esa nada en común: si todo nos separa, ningún compromiso es

posible y todas las violencias se vuelven legítimas en pos de regenerar la comunidad extraviada. El primer efecto de predicar esta constante latencia de la disolución es, paradójicamente, la restitución de la *stásis* al espacio político. Para el discurso insurgente, la *stásis* es la situación de normalidad política operante en la comunidad, y el remedio propuesto no ofrece garantía alguna de refundación concreta de lo común. El *stasiótes* no teme a la disgregación porque la vive en carne propia cotidianamente. Se jacta de la imposibilidad de ser aterrorizado por un fantasma que forma parte de su realidad. El disidente postula que la *stásis*, como efecto de un proceso de transformación de las estructuras sociales, es improbable porque la comunidad, tal como la imaginan los poderes soberanos, no existe.

IV

La lectura que los comunitarismos impolíticos han hecho de la noción de *biopolítica* establecida por Foucault, revela una profunda negación de la historicidad de los conceptos y la creación de novedades políticas a lo largo del tiempo. Entre los autores que se han ocupado de la biopolítica existe, entonces, tanto una tendencia a deshistorizar el fenómeno despojándolo de toda especificidad, como otra dedicada a esencializar y/o biologizar aquello que se entiende como vida. Si Foucault ubicaba al nacimiento de la biopolítica en el momento del siglo XVII en que el poder tomaba como objeto ya no los cuerpos sino “el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana”²¹, Agamben encuentra su origen en el nacimiento mismo de la política occidental. En tanto, de acuerdo al filósofo italiano, el poder soberano se propone desde el comienzo la producción de la nuda vida, toda la experiencia política de occidente es categorizable bajo el signo de la biopolítica. Despojar al hombre de su forma de vida concreta en busca de un sustrato común indiferenciado sobre el cual ejercer el poder, éste ha sido el modo en que la política ha existido desde su inicio²². Operación de reducción del bíos a la zoè que se revela exitosa en la expansión abarcadora de la totalidad mundial de lo que fue apenas una figura excepcional del derecho romano (*homo sacer*). Al irradiar la lógica del campo de concentración hacía los confines más inaccesibles del cuerpo social, el siglo XX se redujo a culminar una faena emprendida hace veinticinco siglos. La biopolítica ya no viene entonces

a suplantar al dominio soberano sino a realizarlo plenamente, ya no tiene historia sino que es la historia misma de la política en Occidente.

A modo de complemento a la deshistorización de la biopolítica propulsada por Agamben, Esposito se aboca a una esencialización de la vida que corre paralela a una vitalización de la política y una extrapolación del funcionamiento biológico del cuerpo al dominio de lo histórico social²³. El uso de la metáfora corporal y el énfasis en la problemática de la inmunización, mediante la cual se introduce una porción de aquello que se evita a modo de antídoto preventivo, deviene también en el caso de Esposito en una pérdida de especificidad del funcionamiento tanto de la anátomopolítica como de la biopolítica. No es extraño, por lo tanto, que Esposito recurra a un modelo de análisis tributario de lo que Foucault denominaba “esquema de contrato-opresión”. Para este modelo el poder se acumula, se posee, se cede. En el caso del paradigma inmunitario es antecedido por un “compromiso de donación recíproca que pone en peligro la identidad individual”²⁴. Antes que un producto del ejercicio del poder por un mecanismo de disciplinamiento, el individuo es un dato primario que posee algo que le es propio y que es cedido en beneficio de la constitución de la comunidad.

Esposito tampoco es ajeno a la pérdida de la perspectiva histórica. Así se pregunta, “¿cuándo el poder penetró más a fondo la vida biológica, sino durante el prolongado periodo en que el cuerpo de los esclavos estaba plenamente a disposición del dominio incontrolado de sus amos y los prisioneros de guerra podía ser legítimamente pasados a cuchillo por el vencedor?”²⁵. En las lecturas acerca de la biopolítica, los anacronismos parecen estar a la orden del día. Se trastoca el sentido preciso que Foucault le dio al concepto, y se lo presenta de modo tal que coincide con la definición de un poder soberano capaz de causar la muerte en sus súbditos, en tanto que para el filósofo francés, la biopolítica consistía en un poder ya no hacía morir y dejaba vivir, sino que estaba configurado por la capacidad para hacer vivir y dejar morir.

La pérdida de vista de la dimensión histórico social, lleva a Esposito a considerar a la vida en la antigua Grecia, definida tal como lo hace la biología del siglo XX. Esposito puede entonces sostener que los griegos se proponían medicalizar la política, sin tener en cuenta que las profundas discontinuidades que separan a la disciplina griega de la medicina moderna impedirían la aplicación de ambas al cuerpo social con un efecto similar. En cierto modo, estos anacronismos son posibles gracias a la extrema extrapolación de las características del funcionamiento biológico del cuerpo al modo de constitución de las instituciones sociales²⁶. Al ser la comunidad un ente viviente que se dota a sí misma del

sistema de inmunización necesario para conjurar los males que afloran en su interior. Frente al mal de la violencia disolutoria de la comunidad, la inmunidad establece de modo preventivo, un grado de violencia controlada. Algo que de forma paradigmática aparece en la modernidad como el monopolio del ejercicio de la fuerza por parte del Estado. De esta manera, la ley natural (Physis) y la ley instituida socialmente (Nomos) son asimiladas hasta volverse indistinguibles.

Los planteos críticos de la apuesta conceptual de los comunitarismos impolíticos sostienen que esta indistinción se evidencia, de modo paradójico, en el doble estatuto del lenguaje que es al mismo tiempo lengua histórica y la facultad del lenguaje. La diferencia irresoluble entre estas dos instancias –pertenecientes una a la naturaleza humana (la facultad del lenguaje) y otra a la historia social (la lengua histórica)- ejemplifica, en tanto el lenguaje es la institución que hace posible todas las otras instituciones, el carácter estrecho que existe en la vida social entre biología y política²⁷. Desde la perspectiva de Virno, el surgimiento de la biopolítica se vincula con las modificaciones que introduce el capitalismo en la historia de Occidente. Al ser la fuerza de trabajo una pura potencia (de hablar, de actuar de pensar, etc.) aquello que se compra por parte de los poseedores de capital, y siendo que esta pura potencia no se encuentra sino “encarnada” en un cuerpo biológico, se torna necesario para el capital gobernar esos cuerpos mediante la biopolítica. El cuerpo no tiene un valor en sí mismo para las tecnologías de sujeción que configura la biopolítica, sino que es simplemente una vía de acceso a la pura potencia de la fuerza de trabajo²⁸. Virno rehistoriza el concepto de biopolítica, pero esta historia es la historia de surgimiento a un primer plano social de aquellas facultades invariantes existentes desde siempre.

Tanto Agamben como Esposito parecen omitir el hecho de que no existe biopolítica sin una serie de saberes surgidos en momentos históricos puntuales que posibilitan crear a la población como objeto del ejercicio del poder. Si no se tiene en cuenta el estrecho entramado entre una serie de disciplinas del conocimiento (biología, demografía, economía política, estadística, etc.) y la forma que adquiere el Estado a partir de la aplicación del modelo de la gubernamentalidad al ejercicio de su poder, no es posible realizar el proceso a través del que se desarrollaron las tecnologías biopolíticas. En el esquema foucaultiano, sin un Estado, tal como se lo conoce a partir de la modernidad, y sin el conocimiento aportado por los saberes nacidos en la modernidad, no hay biopolítica posible.

A fuerza de creer en entidades ahistóricas, los comunitarismos impolíticos hacen que no estemos demasiado lejos de la denegación de la *stásis* por parte de los hombres de la antigüedad. Excepto por el hecho de que se utilizan en la argumentación los descubrimientos pertenecientes a una disciplina científica que no existía por aquel entonces, la biología, no hay demasiadas diferencias entre aquella denegación y la que circula en la actualidad. También hoy la *stásis* sigue perteneciendo a una instancia ajena a lo humano, que emerge a la superficie del discurso para ser inmediatamente recubierta con una pátina de teología político-fisiológica que aspira a conjurar el fundamento conflictivo de la política mediante su asimilación al funcionamiento del orden de la naturaleza. Al restituir la antigua distinción entre *pólemos* y *stásis*, y el tomar partido implícitamente por el primero, los comunitarismos impolíticos optan, en términos benjaminianos, por la violencia sancionada por el poder en detrimento de una violencia que no goza del visto bueno del soberano. El rechazo a la violencia anárquica por su carácter pretendidamente estéril, no es más que la preferencia por una violencia que conserva el derecho contra aquella que viene a fundar una nueva normativa que no busca estructurarse en un Estado. Esa violencia destructiva, recuerda Benjamin, no es infecunda. Es destructiva respecto de los bienes, el derecho y las vidas, pero “nunca absolutamente con el alma de lo viviente”²⁹. El terror que genera esa violencia revolucionaria entre quienes ven la vida política mediante los ojos del poder se debe a que interrumpe “el ciclo de las formas míticas de derecho”³⁰, e inaugura una nueva temporalidad histórica en la que la violencia no se vuelve consubstancial a las instituciones. Recae sobre ella la infamia no sólo por ejercerse por fuera o contra las instituciones estatales, sino por no aspirar a reconstruir ninguna variante de los modos existentes del poder. Los que, como el personaje de Balestrini, reivindican la insurrección como un momento de quiebre con todo lo establecido, tienen como intención primordial denunciar esta opción implícita por la violencia fundante o conservadora del derecho y sus consecuencias. La retórica reivindicatoria de la *stásis* no es más que una consecuencia de la difamación que el derecho legítimo hace correr incluso sobre los intentos de transformación social que no recurren a la violencia. Como señala Benjamin, el poder soberano acusa de violentos también a los “medios puros” que no recurren a la violencia, como la huelga general proletaria³¹. Se puede agregar, que esa acusación produce

una indistinción entre esos medios y la violencia destructiva divina, opuesta a la violencia mítica que funda al derecho. La palabra insurrecta no se preocupa por restaurar la diferencia. Busca recuperar en su propio beneficio a esta indiferenciación y hacer de la ambivalencia de los términos el arma con la provee a la primera línea de su ataque.

El retorno de la *stásis* al vocabulario de la filosofía política actual es un caso ejemplar de ese quiasmo que rige las relaciones entre lo “teológico ya politizado y lo político ya teologizado” que señala Lefort³². Pero aunque la circulación de los conceptos entre la teología y la política pueda seguir vigente en la teoría, su eficacia simbólica en la práctica se ve reducida por el quiebre histórico que instauro la modernidad en Occidente. En la ruptura con el Antiguo Régimen se crea una idea del poder como un “lugar vacío” a partir del cual se escinden lo real y lo simbólico. Al no poder ser restituida la unidad de lo real y lo simbólico, “el ser de lo social [...] se da como un cuestionamiento interminable”³³ que socava las certezas que provienen de la teología política.

Esa grieta que funda la modernidad ha tenido hasta ahora un carácter irreversible. Los intentos de las experiencias totalitarias por suturar ambos dominios han terminado en la bancarrota ideológica más absoluta. Parte del proyecto de estas experiencias era también la producción de una sociedad que funcionara a la manera de un cuerpo³⁴. La coincidencia de estas tentativas con la concepción de la comunidad del comunitarismo impolítico no es casual. Las perspectivas que piensan la política a partir de la nuda vida, asumen como propia una concepción que es la que el poder sobreimprime con éxito sobre el cúmulo de potencias que bullen a nivel de las singularidades. Visión normalizada de las formas de vida indómitas, los discursos sobre la vida desnuda toman como propia la perspectiva del poder sobre la vida, que es definida como el blanco inerte sobre el que ejerce el poder mediante el estado de excepción. Es por ello que esas “vidas desnudas”, aún cuando estén abandonadas por la protección legal, se encuentran “saturadas de poder”³⁵.

Pero esta saturación no debe ser entendida como sinónimo de impotencia. Los cuerpos a los cuales se enfrenta la biopolítica se encuentran cubiertos de pasiones, formados ya por el afecto. En ese sentido, si la idea de una nuda vida es reprobable, se debe a que en ella existe una ausencia absoluta de una dimensión de la lucha. Una carencia que se debe a que en el comunitarismo impolítico hay una exaltación de la humillación y la sumisión en un discurso pletórico de rémoras de medievalismo cristiano. Los “hombres desnudos” son figuras afincadas en las pasiones tristes que los conducen fatalmente hacia la impotencia. Para pensar otra política para otra vida –una política que no conciba el poder el términos de soberanía y que tenga por objeto una vida que no sea reducida a la concepción

biológica de la existencia – se debe comenzar por afirmar que, en principio, no hay una impotente vida desnuda; hay siempre una potencia de vida, una alegría de los cuerpos a partir de la cual se puede fundar “lo común”, que constituye el parapeto privilegiado desde el que es posible afirmarse contra los poderes que asolan la vida.

¹ DERRIDA, Jacques y Anne DUFOURMANTELLE (2006), *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, pág. 57.

² AGAMBEN, Giorgio (2004) *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 77.

³ SCHMITT, Carl (2005) *Teología política*, Buenos Aires, Struhart & Cía.

⁴ AGAMBEN, Giorgio (2004) *Op. Cit.*, p. 154.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich (2000) *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, p. 279.

⁶ ESPOSITO, Roberto (2005) *Inmunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 232.

⁷ LOURAU, Nicole (2008) *La ciudad dividida*, Buenos Aires, Katz.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Salvando las lógicas distancias históricas, y aun a riesgo de caer en el peor de los anacronismos, sucedía con el uso del término *stasiótes* algo similar a lo que hoy en día ocurre con el adjetivo terrorista, nadie reivindica para sí esta condición de su práctica política. El terrorista siempre es el otro. Sin embargo, y ésta es una diferencia substancial respecto de la utilización antigua de la sedición, el terrorismo no es algo que sufra un proceso de denegación por quienes se consideran sus víctimas, sino que, por el contrario, su existencia puede llegar a ser exagerada para generar consenso político a favor de los poseedores del poder.

¹⁰ Tucídides, III 81,3. Cfr. TUCÍDIDES (2006) *La guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos. En el caso de las referencias a textos antiguos hemos adoptado la forma tradicional de citar. Añadiendo luego los datos completos de la edición.

¹¹ MONDOLFO, Rodolfo (1956) *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, p. 45.

¹² TUCÍDIDES, II 13, 1.

¹³ Cfr. AA.VV. (2007) *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, p. 223. Si bien es cierto que aparentemente Heráclito no se refería con *pólemos* al conflicto violento entre humanos, nuestra interpretación del fragmento está puesta en función de un esclarecimiento de la diferencia entre *pólemos* y *stásis*.

¹⁴ Cfr. AA.VV. (1996) *Los filósofos presocráticos: Leucipo y Demócrito*, Barcelona, Planeta-De Agostini, p. 234.

¹⁵ MARX, Karl, (1992 [1848]) “El Manifiesto comunista”, en: MARX, Karl *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 247.

¹⁶ ESPOSITO, Roberto, *Op. Cit.*, p. 232.

¹⁷ Dentro del comunitarismo impolítico se incluye habitualmente a una serie de autores contemporáneos (Agamben, Esposito, Blanchot, Nancy, Cacciari, etc.) que, en términos generales, han puesto en entredicho varias nociones centrales de política occidental (la autonomía, el proyecto, la representación, y el sujeto) para postular una comunidad sin obra, “indecible”, carente de esencia, y fundada en la ausencia de fundamento de las singularidades que la componen. “La virtud de tal comunidad impolítica es que recuerda permanentemente la intraducibilidad del valor, que cuestiona todo intento de valoración esencial de los procedimientos, siempre conducente a la producción de una comunidad identificada consigo misma, plena, totalitaria. Pero ello afirmando la existencia de un Afuera (llámese como se llame) irrepresentable, impolítico, que presiona a la formas democráticas. La comunidad, la común referencia a la Justicia, a la Idea, permanece, pero sólo en su irrepresentabilidad e impracticabilidad política, es decir, en su definición impolítica: como comunidad ausente, inoperante (Nancy), inavouable (Blanchot); como testigo y recordatorio de finitud e incompletad” (GARRIDO HERVÁS, Alfonso (2000), “Teología política versus comunitarismos impolíticos”, en *Res Publica. Revista de Filosofía política*, N° 6, Año 2000, pág. 47).

¹⁸ BALESTRINI, Nanni (2006), *Lo queremos todo*, Madrid, Traficantes de Sueños, pág. 149.

¹⁹ ADORNO, Theodor W. (1986), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, pág. 249.

²⁰ BALESTRINI, N., *Op. Cit.*, pág. 14.

²¹ FOUCAULT, Michel (2006), *Seguridad, población, territorio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pág. 15.

²² AGAMBEN, Giorgio (2002), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pretextos, pág. 211.

²³ ESPOSITO, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu

²⁴ ESPOSITO, R., *Op. Cit.*, pág. 81.

²⁵ ESPOSITO, R., *Op. Cit.*, pág. 85.

²⁶ ESPOSITO, R., *Op. Cit.*, pág. 95.

²⁷ VIRNO, Paolo (2006), *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, pág. 62.

²⁸ VIRNO, P., *Op. Cit.*, pág. 13.

²⁹ BENJAMIN, Walter (2007), "Para una crítica de la violencia", en *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Caronte, pág. 134

³⁰ BENJAMIN, W., "Op. Cit.", pág. 137.

³¹ BENJAMIN, W., "Op. Cit.", pág. 129.

³² LEFORT, Claude (1988) *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette, p. 84.

³³ LEFORT, Claude *Op. Cit.*, p. 40.

³⁴ LEFORT, Claude, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁵ BUTLER, Judith y CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri (2009) *¿Quién le canta al Estado-nación?*, Buenos Aires, Paidós, p. 71.