

Agamben, Giorgio. 2015.
Stasis. Civil War as a Political Paradigm.
Trad. de Nicholas Heron.
Edimburgo: Edinburgh University Press: 58 pp.

I

Publicado en italiano a principios de 2015, el nuevo libro de Giorgio Agamben fue traducido al inglés y ofrecido a un público más vasto desde el verano de ese mismo año. Empero, no considero que lo raudo de este proceso se deba solamente al hecho de que Agamben sea uno de los pensadores más importantes de nuestros tiempos —y, por ende, uno de los más consumidos—; más bien, podría aseverar que ello también se debió a una cuestión de urgencia.

En la novena entrega de su serie *Homo Sacer*, Agamben ahora nos presenta *Stasis: La Guerra Civil como Paradigma Político* (2015), entre *Estado de Excepción* (2003) y *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno* (2007) —*Homo Sacer II, 1; II, 2 y II, 3* respectivamente—. Nada de esto resulta trivial.

Después de seguir desarrollando aquella legendaria afirmación que Walter Benjamin dejara por escrito justo antes de suicidarse en Portbou —a saber: “el estado de excepción se ha vuelto la regla” (Benjamin, 1950: tesis VIII)— y antes de pensar la dualidad que se presenta en el poder —en tanto que *auctoritas* y en tanto que *potestas*—, desde la perspectiva que emerge de la *oikonomía* —el gobierno de los hombres—, Agamben sitúa la discusión en el derrotero de su teoría del poder en el papel que interpreta la guerra civil tanto en la conformación como en la permanencia de los Estados; ello, con la pequeña salvedad de que, a partir del advenimiento de lo que Roman Schnur (1983) nombró «guerra civil global» (citado en: Agamben, 2015: 1), “la forma que la guerra civil ha adquirido actualmente en

la historia mundial es la del «terrorismo» (Agamben, 2015: 18; el énfasis es mío) ¹. De ahí la urgencia ²

Stasis pone por escrito, “con algunas variaciones y agregados” (Agamben, 2015: vi), dos seminarios que sobre la guerra civil dictara Agamben en la Universidad de Princeton en 2001: el primero de ellos versó sobre cómo esta revuelta intestina es sopesada “en los testimonios de los filósofos e historiadores de la Antigua Grecia; el segundo, sobre su tratamiento en el pensamiento de Thomas Hobbes” (Agamben, 2015: 3). Dos ejemplos que, cabe acotar, no responden

al azar, pues lo que el filósofo busca argumentar es que ambos casos “representarían las dos caras de un mismo paradigma político; uno cuya manifestación se hace ver, por un lado, en la declaración que expone a la guerra civil como una necesidad y, por el otro y en franca oposición, mediante la aserción de que la exclusión de la guerra civil resulta necesaria (Agamben, 2015: 3).

para el mantenimiento del orden socio-político Agamben, entonces, retorna a la potencia que las paradojas imprimen en el pensamiento, ya que su trabajo intenta sugerir que “existe una secreta solidaridad entre estas dos necesidades contrapuestas” (Agamben, 2015: 3).

Por lo tanto, si bien sería menester pensar la relación existente entre estos dos ensayos y, sobre todo, seguir desarrollando su actualidad —cosa que anoto de manera escueta en el último apartado—, mi interés se volcará, sobre todo, en sopesar su argumentación y en realizar una breve reflexión metodológica al respecto.

¹ Todas las traducciones que aparecerán a lo largo del presente texto son mías.

² Independientemente de que haya concebido la escritura de esta reseña inmediatamente después de los ataques terroristas perpetrados en París el 13 de noviembre del 2015 y de que la posterior revisión del primer boceto de este texto haya ocurrido tras los ataques en Bruselas del 22 de marzo del 2016, la urgencia data de mucho tiempo atrás.

II

En el primero de los ensayos que conforman el libro –aquel que se dedica a revisar lo que los filósofos e historiadores de la Antigua Grecia reflexionaron acerca del problema de la guerra civil (*stasis*)–, Agamben parte de las tesis que Nicole Loraux avanzara en un ensayo publicado en 1997: *La guerra en la familia*. La importancia de dicho texto, comenta el filósofo italiano, radica en que en él se logra ubicar la problemática de la guerra civil en su justo sitio, a saber: “en el punto donde se intersectan los espacios de la *oikos*, lo familiar o el ambiente doméstico, y la *polis*, la ciudad” (Agamben, 2015: 4).

El análisis de Loraux comienza a partir de un pasaje del texto de *Menexenus* de Platón, donde se puede comenzar a vislumbrar el estatuto que tiene la *stasis* para el pueblo griego a partir de la indagación de un oxímoron que el filósofo ateniense utiliza para referirse a la guerra civil, a saber: *oikeios polemos*. La paradoja que encarna este concepto radica en que, mientras “*polemos* designa un conflicto externo, es decir, extranjero; *oikeios* remite a lo familiar, lo interno” (Agamben, 2015: 5). Dicha contradicción en el seno de la figura del «conflicto externo-interno», empero, arrojaría cierta luz sobre éste cuando se lee a partir de un pasaje de *La República* donde Sócrates, hablando sobre una guerra civil, aduce que los actores tendrían que litigar el conflicto “como quienes han de reconciliarse” (Platón, *Rep.*: 471a; citado en: Agamben, 2015: 5). Es decir, lo contradictorio del *oikeios polemos* se explicaría a partir del papel que tendría la *stasis* para la política griega, pues, por un lado, la guerra civil sería, sí, un conflicto bélico, pero, por el otro, traería consigo el germen de la reconciliación; cosa que, por su parte, bien se puede apreciar en *La Orestíada*, tragedia que narra “una cadena de asesinatos al interior de la casa de Atridi y la subsiguiente superación del conflicto a través de la celebración de la fundación de la corte de Areopagus, evento que pondría fin a la masacre familiar” (Agamben, 2015: 6).

Entonces, la particularidad de la *stasis* recaería en que figura un conflicto bélico cuyo fin es una reagrupación. La guerra civil, por lo tanto, surgiría, en principio, cuando una motivación política no extranjera requiere de una confrontación belicosa al interior de la

patria (del latín *patres*: relativo al padre o a los antepasados); pero que, por lo mismo, sería un enfrentamiento entre «hermanos», cuyo fin apuntaría a una nueva forma de organizar la sociedad. En la *stasis*, el *oikos* y la *polis* se mezclarían; lo privado se incorporaría en lo público y la política se inmiscuiría en el espacio doméstico.

Ahora bien, Agamben observa que, a pesar de que desde el análisis que realiza Loraux se puede discernir la función del *oikos* y la del *phylon* en la dinámica de la ciudad, el estatuto específico de la *stasis* queda en las sombras. El aporte del filósofo italiano radica en que buscará esclarecer, justamente, dicha cuestión.

Agamben argumenta que la investigación que él realizase en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995) podría arrojar luz sobre cómo es que, a partir de la *stasis*, el espacio del *oikos* y de la *polis* se superponen, pues el filósofo aduce que la guerra civil se asemejaría del todo a aquella figura del derecho romano que hace las veces del punto a partir del cual gravita aquella indagación, a saber: el *homo sacer*.

A grandes rasgos, lo que Agamben muestra en su libro de 1995 es que la *biopolítica* no se gestó en el umbral de la vida moderna —tal y como Foucault comenzara a argumentar en *La voluntad de saber* (1970)—, sino que esta politización de la *nuda vida* se encontraría en el “núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. La biopolítica sería entonces tan antigua al menos como la excepción soberana” (Agamben, 1995: 16). El *homo sacer*, justamente, con ese estatuto un tanto ambiguo como lo es el de ser “una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos” (Agamben, 1995: 243), prefiguraría entonces un campo de indeterminación entre lo privado y lo público o, para decirlo correctamente, “una exclusión inclusiva” (Agamben, 1995: 35). La guerra civil, así como el *homo sacer*, sería el umbral donde el *oikos* se vuelve al ámbito público y la *polis* se torna al espacio privado, “donde la casa excede el entorno doméstico y la ciudad se despolitiza en la familia” (Agamben, 2015: 12). De ahí que, *stricto sensu*, “la *stasis* no se desenvolvería ni en el *oikos* ni en la *polis*, pues ésta constituiría en vez una zona de indiferencia entre lo apolítico del espacio de la familia y lo político del espacio de la ciudad” (Agamben, 2015: 12). Entonces,

propriadamente hablando, “la guerra civil no sería una guerra al interior de la familia” (Agamben, 2015: 16), sino un dispositivo que, mediante la politización y despolitización de la casa y la ciudad, constituye el campo donde se lleva a cabo el juego político. Por lo tanto, “en tanto la guerra civil sea inherente a la familia es, en la misma medida, inherente a la ciudad y, por tanto, parte integral de la vida política de los griegos” (Agamben, 2015: 6).

III

En el segundo de los ensayos que conforman el libro de *Stasis*, y en total oposición a lo encontrado en el análisis de la *stasis* en la política griega, Agamben muestra cómo el pensamiento de Hobbes excluye del horizonte político moderno la guerra civil. Para ello, y a diferencia de los análisis que hasta la fecha se han venido realizando sobre la teoría política de Hobbes, Agamben comienza y guía su investigación en el *análisis iconológico*³ del frontispicio del *Leviatán*, grabado que Abraham Bosse realizara en colaboración con el filósofo inglés para ilustrar dicho libro [fig. 1].

Una cuestión no menor que surge de los análisis iconológicos de las obras de arte es que el sentido que develan “no sólo no pudo haber sido consciente para el artista que las creó; sino que, incluso, este significado simbólico puede llegar a ser completamente diferente a la intención que éste buscó expresar con su trabajo” (Panofsky, 1955: 56 y 57). El caso de Hobbes, sin embargo, no resulta un ejemplo de lo anterior; todo lo contrario.

3 El método iconológico fue concebido por Aby Warburg para realizar una historiografía del arte completamente diferente a la tradición que comenzase Johann Joachim Winckelmann a mediados del siglo XVIII; tradición que, centrando su foco en el desenvolvimiento de los estilos, culminó su derrotero a principios del XX con las investigaciones de Heinrich Wölfflin. La iconología, por tanto, se enfrenta al estilo y su periodización; deja de lado la forma y se centra en el contenido, i.e.: el significado. Erwin Panofsky -uno de los más renombrados discípulos de Warburg- definirá entonces a la iconología como: «el descubrimiento e interpretación de los valores ‘simbólicos’ de las obras de arte» (Panofsky, 1955: 56; énfasis en el original); por lo que ésta no se centraría tanto en mostrarnos los motivos, temas o alegorías representados en las obras, sino en comprenderlos, situarlos en su contexto y extraer su significación.

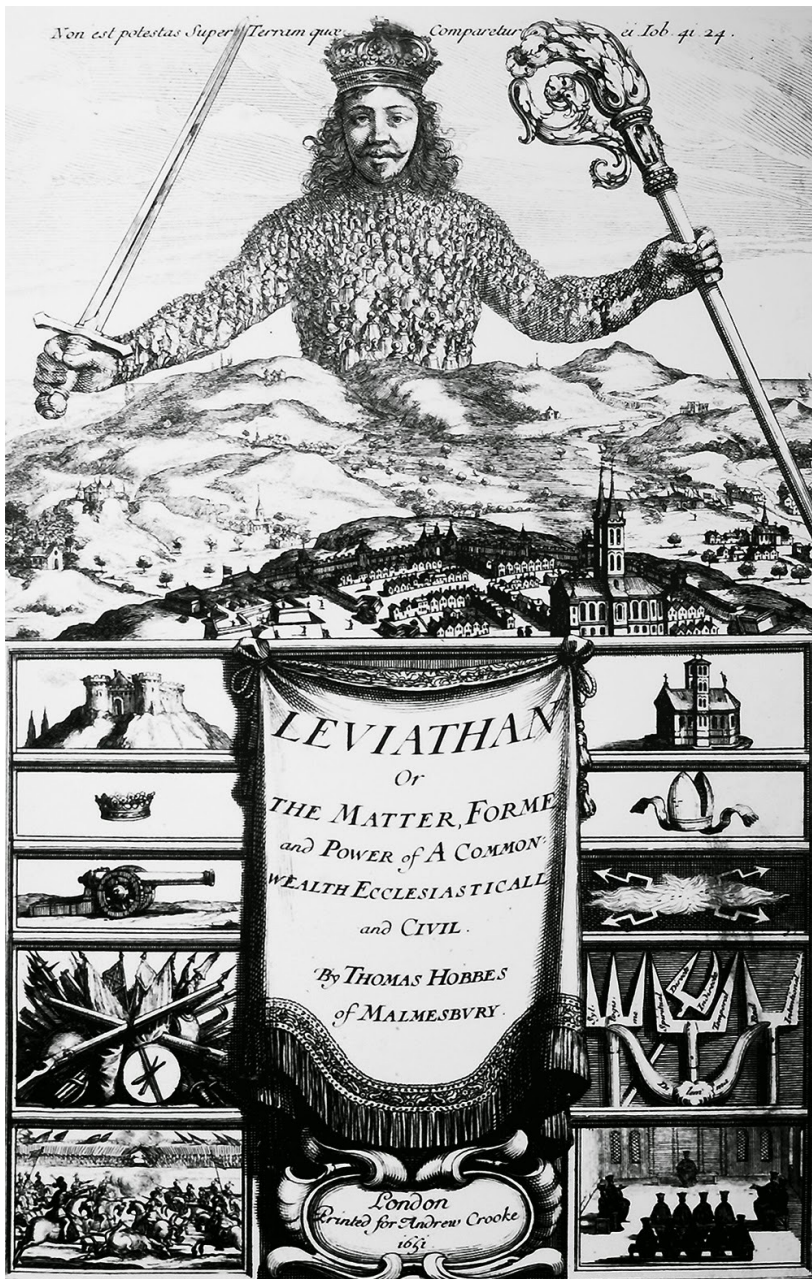


Figura 1 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Crooke, Londres 1651. Frontispicio de la Primera Edición.

Agamben no solo supone, sino que busca mostrar, el hecho de que Hobbes haya estado involucrado en la creación del frontispicio de su obra, otorga al grabado una significación particular que serviría de guía para la interpretación del *Leviatán*; de ahí la importancia del análisis iconológico —o «iconología filosófica», en palabras del propio filósofo. Agamben pasa, así, a recorrer cada uno de los aspectos del grabado con la mirada, desde los más mínimos detalles hasta aquellos ocluidos por su obviedad. Organiza las distintas interpretaciones que se han hecho sobre los temas de la Ilustración y saca a relucir los enigmas que aún ensombrecen el frontispicio. Su exposición girará en torno a estos arcanos.

Para enmarcar su análisis, Agamben lo fundamentará a partir de la principal alegoría de la Ilustración, aquella que se encuentra encerrada en la figura del coloso que hace gravitar la mirada del espectador. El gigante, coronado y sosteniendo en la mano derecha una espada y en la izquierda un báculo —en franca oposición a las imágenes medievales, donde el arma era sostenida por la mano izquierda y el cayado por la derecha—, conforma su cuerpo con una multitud de personas que le dan la espalda al observador. A su vez, llama la atención que éste se encuentre posicionado tanto fuera del territorio como de la ciudad que sería su potestad, una ciudad casi por completo vacía, salvo por unas cuantas figuras militares y eclesiásticas.⁴

Agamben afirmará que en esta alegoría se encierran dos de las principales tesis políticas de Hobbes: la que sitúa al «cuerpo político» del Estado (*Common-wealth*) fuera de la ciudad, es decir: como configurado como un cuerpo artificial ajeno al territorio, y la otra que establece una diferencia fundamental entre el pueblo (*dêmos/populus*) y la multitud (*plêthos/multitudo*).

La diferencia entre «pueblo» y «multitud», uno de los “principales teoremas de Hobbes” (Agamben, 2015: 33), se encuentra tratado en *De Cive*. El «pueblo», escribirá el filósofo inglés:

es algo «singular», que solamente presenta «una voluntad» y a quien sólo «una acción» le puede ser atribuida. Nada de esto

4 En la presente reseña, sin embargo, no ahondaré, por falta de espacio, en la significación de estos personajes.

puede decirse de la multitud. El pueblo gobierna en toda ciudad; incluso en una «monarquía» es el «pueblo» quien manda, pues la voluntad del «pueblo» es la voluntad de «un hombre». Los ciudadanos, esto es, los sujetos, son la «multitud». En una «democracia» y en una «aristocracia» los ciudadanos son la «multitud»; el «consejo» (*council*), por otro lado, es el «pueblo». Y en una «monarquía», los sujetos son la «multitud», y (aunque esto resulte paradójico), el «rey» es el «pueblo». La gente común, y aquellos otros que no discernen estas cosas, siempre hablan de un «gran número» de hombres, esto es, de una «ciudad», como si estos fueran el «pueblo» (Hobbes, 1983: 190; citado en: Agamben, 2015: 33; énfasis en el original).

El cuerpo del coloso, por tanto, no estaría conformado por una multitud de personas, sino por el pueblo. “El soberano es realmente el pueblo, porque está constituido por el cuerpo de los sujetos”, lo que no es sino decir que, desde la perspectiva del filósofo político, “en el instante mismo en que el pueblo elige un soberano éste se disuelve en una multitud desconcertada” (Agamben, 2015: 34 y 35). Incluso en una democracia, continuará Hobbes, “tan pronto como el consejo haya sido constituido, el pueblo se disuelve simultáneamente” (Hobbes, 1983: 154; citado en: Agamben, 2015: 35). De ahí justo que el coloso no se encuentre dentro del territorio de la ciudad:

Podemos ahora entender por qué, en el emblema, el cuerpo del Leviatán no puede residir en la ciudad (sino que flota en una especie de no-lugar) y por qué la ciudad carece de habitantes. Es un lugar común que en Hobbes la multitud carece de significación política; pues es justo lo que debe desaparecer para que el Estado tenga la capacidad de existir [...] [El pueblo, por tanto,] es transportado a la figura del soberano que así puede «gobernar en toda ciudad», sin poder en cambio vivir en ella. La multitud no tiene poder político; es el elemento apolítico sobre cuya exclusión la ciudad es fundada. Y, no obstante, en la ciudad, solo hay multitud (Agamben, 2015: 37).

Es en este punto donde sale a relucir la radical diferencia entre la política griega y la política moderna pues, si bien para los primeros la *stasis* representaba un proceso necesario para la reconfiguración del Estado —uno donde los habitantes se tornaban actores con incidencia política—, en el pensamiento moderno notamos cómo ello es excluido, justamente, del campo público. Los habitantes de una ciudad no son sino solo multitud, es decir: carecen de papel alguno en despliegue político del Estado, mientras que en la *stasis* el pueblo griego funcionaba como una especie de dispositivo negantrópico, puesto que:

Cuando la tensión hacia el *oikos* prevalece y la ciudad parece querer transformarse en una familia [...], la guerra civil entonces funciona como un umbral donde las relaciones familiares son repolitizadas; cuando en vez es la tensión hacia la *polis* la que prevalece y los lazos familiares parecen debilitarse, entonces la *stasis* interviene para recodificar las relaciones familiares en términos políticos (Agamben, 2015: 17).

Por su parte, en la configuración del Estado moderno desaparecería por completo dicho dispositivo; es más, la tesis de Agamben justamente implica que esta exclusión es completamente consciente y necesaria. Una vez que la multitud, devenida pueblo, ejerce su papel político, ésta es desaparecida por completo del espacio público. Ahora, por otro lado, si la analogía termodinámica que plantee resultase efectiva, esta exclusión no podría no acarrear consecuencias; el posterior trabajo iconológico de Agamben conducirá por este derrotero.

Siguiendo con su análisis del frontispicio de la obra de Hobbes, el filósofo italiano intentará dar respuesta a una de las preguntas más interesantes sobre dicho libro y, hasta la fecha, no solucionadas, a saber: ¿por qué decidió intitularlo «Leviatán»? Sobrada cuenta de que, en la tradición judeocristiana, el Leviatán trae consigo connotaciones demoniacas.⁵

5 Huelga decir que el lema del emblema es un pasaje del Libro de Job: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”. (“No hay poder sobre la tierra que se le compare”).

A diferencia de Carl Schmitt —quien arguyera que “el título del libro de Hobbes fue un mero producto del humor inglés” (Agamben, 2015: 42)—, Agamben profundiza en las razones de esta decisión. Su camino lo lleva asociar el título con el Anticristo, ya desde su asociación a la tradición hebrea, la cual comenzara a investir al Leviatán con demoniacas connotaciones. En efecto, Génesis, Salmos y Job, lo señalan. Satán, en todo caso, podría ser.

Uno de los argumentos que Agamben esgrime para sostener que Hobbes era muy consciente de estas connotaciones es una iconografía del *Liber Floridus*, una compilación enciclopédica realizada alrededor de 1120 por el monje Lambert de Saint-Omer [fig. 2].



Figura 2. Lambert de Saint-Omer, *Liber Floridus*, 1120, Imagen del Anticristo sentado en el Leviatán, Universidad de Ghent.

En esta ilustración se puede observar al Anticristo, coronado, sosteniendo en la mano derecha una lanza y prefigurando con la izquierda el gesto de bendición (en plena analogía con el coloso de Hobbes). El Anticristo se encuentra sobre la espina del Leviatán, aquí representado como un dragón de larga cola y en parte sumergido en agua. La inscripción otorga a la ilustración su pleno significado escatológico: *Antichristus sedens super Leviathan serpentum diabolum signantem, bestiam crudelem in fine*.⁶ La miniatura del *Liber Floridus*, continuará Agamben, sólo es una representación figurativa de la convergencia entre el Leviatán y el Anticristo; es decir, entre el monstruo primordial y el fin de los tiempos:

[Del mismo modo,] un tema escatológico atraviesa por completo la tercer parte del *Leviatán*, la cual, bajo el título «De un Estado Cristiano», contiene un verdadero tratado sobre el Reino de Dios; un tratado tan embarazoso para los lectores modernos de Hobbes que simplemente lo han reprimido (Agamben, 2015: 46).

Agamben afirma que en el *Leviatán* —incluso en contra de las interpretaciones metafóricas del *Basilea theou*—, el Reino de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento refiere a un «verdadero» Reino político; de ahí que no solo “la teología política sea el *shibboleth* de cualquier interpretación de Hobbes” (Willms, 1970: 31; citado en: Agamben, 2015: 47), sino que la teología política del filósofo inglés debe entenderse desde una perspectiva decididamente escatológica. El Leviatán se convierte así en un Reino profano que será destruido por el verdadero Reino de Dios al final de los tiempos. La cuestión de interés radicaría en que, desde la concepción paulina, mientras el Estado-Leviatán lleve a cabo su trabajo de garantizar la «seguridad» y el «bienestar de los ciudadanos», estaría, al mismo tiempo, precipitando el fin de los tiempos;⁷ es decir: sin algún dispositivo negantropico, pavimentaría su misma destrucción.

6 “El Anticristo sentado sobre la diabólica serpiente Leviatán, la cruel bestia del fin” (traducción libre).

7 Justamente es desde aquí que se puede sopesar el papel del nuevo dispositivo de

Tal vez haya sido por una ironía del destino que el Leviatán [...] haya terminado por convertirse en uno de los paradigmas de la moderna teoría del Estado. Pero es claro que la filosofía política de la modernidad no podrá emerger de sus contradicciones sino sólo cayendo en la cuenta de sus raíces teológicas (Agamben, 2015: 54).

Así, en una especie de tributo —puedo sugerir—, Agamben concluirá justo como Benjamin comenzara setenta y cinco años antes, cuando este último afirmara en la primera de sus tesis sobre la historia que el «autómata» del materialismo histórico vencerá solamente cuando los marxistas acepten que deberá ser la teología la que mueva sus cordeles, por lo que, tanto en la filosofía política moderna como en el marxismo, la política y la teología resultarían inseparables.

IV

Notar que el aporte que Agamben realiza a los análisis del pensamiento político de Hobbes surge de un trabajo iconológico sobre el frontispicio del *Leviatán* no resulta trivial; cabe señalar que se había escapado de la mirada de los estudiosos. Ello ameritaría cierta reflexión.

A mediados del año 2002, Agamben dictó una conferencia en la European Graduate School, cuyo título versó “¿Qué es un paradigma?”. Al comienzo, anotó:

Este título, «¿Qué es un Paradigma?», parece sugerir que mi presentación se enfocará en cuestiones epistemológicas y metodológicas. Yo no siento que sea realmente sobre estas cuestiones, no me gustan esta clase de problemas; yo siempre he tenido la impresión de que, como Heidegger alguna vez estableció, en

gobierno occidental, aquel que encuentra su forma paradigmática en el Estado de Seguridad estadounidense (y del cual, el Estado de Emergencia francés declarado inmediatamente tras los sucesos del 13 de noviembre del 2015, se presenta como una continuidad).

estos temas tenemos gente muy ocupada afilando cuchillas cuando ya no queda nada para cortar. Pero en la vida de un académico llega el momento cuando las premisas metodológicas se vuelven necesarias (Agamben, 2002).

A pesar de su pretendida aversión, entonces, es importante resaltar que Agamben articula a plena luz que la reflexión sobre el método es una exigencia derivada de la investigación; no por nada en el 2008, el filósofo se decidió a publicar una profundización en el método: *Signatura rerum. Sobre el método*. Por lo tanto, no consideraría aventurado llamar aquí a Reinhart Koselleck y afirmar que, para el caso, “el progreso está en el método” (Koselleck, 1988), cosa que Agamben debió de haber al menos intuido al publicar en 1978 una revista bajo un «programa interdisciplinario»:

Así podrá tomar forma y adquirir consistencia el proyecto de una «disciplina de la interdisciplinariedad» donde converjan todas las ciencias humanas con la poesía y cuyo fin sería la «ciencia general de lo humano» que en muchos sitios se anuncia como la tarea cultural de la próxima generación (Agamben, 2007: 206; énfasis en el original).

Ello, a sabiendas de que, justamente, lo que hace que una ciencia se distinga no sólo es la particularidad de su objeto de estudio, sino el punto de vista que implica y, sobre todo, del método que implementa (Goethe, 1795: 113).

Ahora bien, es partiendo de esta «premisa metodológica» que supone al método como fundamental, entonces, que puedo sacar a la luz el particular atino del segundo ensayo del libro de *Stasis* constituye; tanto es así que, pocos años después, Carlo Ginzburg realizaría otra contribución al estudio del pensamiento político de Hobbes también desde una perspectiva iconológica, abonando con ello más argumentos a la necesaria lectura teológica del *Leviatán* (Ginzburg, 2008). Entonces, la *pericia* metodológica de Agamben fue, en gran medida, la que le hizo sobrepasar a sus antecesores en la comprensión del pensamiento político de Hobbes, mostrando así cómo el

pensamiento y la imagen, es decir, la filosofía y el arte, no son derroteros aislados, sino complementarios.⁸ Dicha agudeza, empero, Agamben no la presentó en el primero de los dos ensayos reunidos en *Stasis*.

Fabián Ludueña Romandini realiza una crítica hasta cierto punto certera de la tesis que avanza Agamben en el ensayo sobre la *stasis* en el pueblo griego. Sirviéndose del método paradigmático tan utilizado por el filósofo italiano en sus investigaciones, se dedicará a mostrar cómo el episodio de la peste de Atenas no sólo tiene un valor ejemplar para la constitución de una teoría política, sino que, a su vez, éste representaría un límite para la concepción que Agamben buscaría sostener sobre la *stasis* en la Grecia antigua. El punto nodal de su argumentación recaería sobre el hecho de que el estatuto de la guerra civil para los griegos no puede comprenderse sin sopesarse a la luz del de la guerra en tanto tal; es decir, la significación del conflicto bélico a gran escala sería la que le otorgaría a la *stasis*, justamente, el estatuto particular que le conviene dentro de una serie de acontecimientos políticos más bastos (Ludueña, 2015).

Ahora, si bien uno pudiera aducir que el propósito de Agamben no solo era el de comprender cabalmente la significación de la *stasis* en el pueblo griego, sino el de utilizarla de modo paradigmático para construir un nuevo campo de inteligibilidad capaz de arrojar cierta luz sobre la actualidad de la guerra civil, entonces vendría al caso la puntualidad del análisis realizado por el filósofo italiano. Sobre todo porque, justamente, la ausencia de una comprensión de la guerra civil a la luz de la guerra en general parecería echar por tierra la pretensión de usar el paradigma de la *stasis* que Agamben instituye en la comprensión de los sucesos que acontecen actualmente. Ello se podría comenzar a comprender si se leyera un pasaje de la *República* que Agamben cita en el primero de los ensayos:

cuando tengan una desavenencia con griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de «guerra». [...] Consiguientemente, litigarán

8 Esta idea me fue sugerida por Silvia Vázquez Solsona.

como quienes han de reconciliarse. [...] Entonces los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos. [...] Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos, sino que sólo son sus enemigos los culpables de la desavenencia, que siempre son pocos. De ahí que no estarán dispuestos a asolar territorios donde la mayoría son amigos, ni a arruinar sus casas, sino que llevarán la contienda hasta que los culpables sean forzados a expiar su delito por los inocentes que sufren (Platón, *Rep.* 471a y b).

Es de llamar la atención la diferencia que existe entre la moderación de la violencia reclamada por Platón para la guerra civil frente a la concepción que del enfrentamiento bélico entre naciones se tiene desde los inicios de la civilización occidental, misma que podríamos caracterizar con el siguiente pasaje del Antiguo Testamento:

Quando Jehová tu Dios te haya introducido en la tierra en la cual entrarás para tomarla, y haya echado de delante de ti a muchas naciones [...] y Jehová tu Dios las haya entregado delante de ti, y las hayas derrotado, las destruirás del todo; no harás con ellas alianza, ni tendrás de ellas misericordia (Deuteronomio 7: 1-2).

Entonces, la guerra, propiamente hablando, sería un “enfrentamiento entre naciones, Estados o países enemistados” (Clausewitz, 1832: 34) y no una confrontación intestina. Así, se distinguiría de la *stasis*, sobre todo, en el hecho de no atenuar la trinidad por excelencia del conflicto bélico, a saber: “el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia” (Clausewitz, 1832: 26); pues en la naturaleza misma de la guerra “existe una necesidad del máximo empleo de fuerzas para destruir al enemigo” (Clausewitz, 1832: Libro I); no así en la *stasis*. No por nada, justamente los conflictos bélicos al interior de la *oikos* fueron los que obligaron a tomar medidas singulares posteriores a los enfrentamientos.

Aquí quiero hacer referencia al concepto de «amnistía», que surge en el 403 antes de Cristo, después de que una guerra civil terminara con la oligarquía de los Treinta (Agamben, 2015: 15). La amnistía sería una obligación de “no hacer mal uso de la memoria” (Agamben, 2015: 15) al concluir un enfrentamiento intestino, sobre todo porque, durante la *stasis*, participar activamente en el conflicto era un deber civil. Tanto es así que, en el derecho griego, la Ley de Solón “castigaba con *atimia* —es decir, con la pérdida de los derechos civiles— al ciudadano que no peleara en alguno de los dos bandos confrontados en una guerra civil” (Agamben, 2015: 12). Aristóteles lo expresa sin más: “Quienquiera que no se haya unido a alguna de las partes involucradas cuando el conflicto civil hubiese explotado, se habrá de deshonorar y no sería más un miembro del Estado” (citado en: Agamben, 2015: 13).⁹ Cuando la masacre se lleva a cabo entre hermanos; la amnistía implica un “juramento a dejar de lado todo resentimiento hacia los adversarios” (Agamben, 1998: 77); no así en la guerra. Baste una pequeña revisión de los actos de lesa humanidad que se han llevado a cabo bajo el emblema de la “guerra contra el terrorismo” para dar cuenta de cómo el componente de la *stasis* que es llamado para atemperar la violencia del conflicto bélico brilla por su ausencia. De ahí que pensar la «guerra civil global» que Schnur plantea en la actualidad como “una forma de terrorismo” —precisamente como Agamben deja traslucir—, es descuidar el que la guerra actual contra el terrorismo, tan difundida por todo el globo, no sólo

9 “Según una leyenda de inspiración gnóstica, en el cielo se libró una lucha entre ángeles en la que los partidarios de Miguel vencieron a los partidarios del Dragón. Los ángeles que, indecisos, se conformaron con mirar, fueron relegados aquí abajo con el fin de que llevaran a cabo la elección que no se habían atrevido a hacer allí arriba, elección todavía más penosa, si cabe, dado que no conservaron ningún recuerdo del combate y aún menos de su actitud equívoca.

De este modo, el comienzo de la historia tendría por causa una vacilación y el hombre sería el resultado de una duda original, de la incapacidad de tomar partido que sufría antes de su destierro. Arrojado sobre la Tierra para aprender a optar, será condenado al acto, a la aventura, cosa para la que sólo estará preparado en la medida en que haya ahogado en él al espectador. Sólo el cielo permitía hasta cierto punto la neutralidad; la historia, por el contrario, surgirá como el castigo de quienes, antes de encarnarse, no encontraban ninguna razón para unirse a un campo antes que a otro” (Cioran, 1979: 11).

no hace caso de los miramientos hacia la violencia bélica que Platón aduce como obligación en una guerra civil, sino que, en sentido completamente contrario, se asemeja más una guerra en sentido pleno, es decir, à la von Clausewitz. Sería menester, por ende, proponer otro paradigma para arrojar luz sobre la función y dinámica del terrorismo y su guerra, en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). "Del buen uso de la memoria y el olvido". En T. Negri. 1998. *El Exilio*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . (2002). *What is a Paradigm? Lecture at European Graduate School*. (20 mayo, 2015). Obtenido en <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>
- . (2007). *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2007). "Programa para una revista". En G. Agamben. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, 5-92. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2010). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- . (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- . (2015). *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Aristóteles. (1989). *La política*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- . (1950). *Theses on the Philosophy of History*. En: Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. Nueva York: Schocken.
- Cioran, Emil. (2004). *Desgarradura*. México: Tusquets.
- Clausewitz, K. (2010). *De la Guerra*. México: Colofón.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. España: Biblioteca Nueva.

- Ginzburg, C. (2008). "Miedo, Reverencia, Terror: Releer a Hobbes Hoy". En C. Ginzburg. 2014. *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco ensayos de iconografía política*, 31-49. México: Contrahistorias.
- Goethe, JW. (1795). "Trabajos previos a una fisiología de las plantas". En JW Goethe. 2013. *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. (1983). *De Cive*. Versión en latín de H. Warrender (ed). Oxford: Clarendon Press.
- Koselleck, R. (1988). "Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico". En R. Koselleck. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. España: Paidós.
- Loraux, N. (1997). "La guerre dans la famille". En *Clio* 5: 21-62.
- Ludueña-Romandini, F. 2015. "La peste de Atenas: la guerra y la *polis* entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la "stasiología" de Giorgio Agamben". En *Anacronismo e Irrupción* 5 (9), 30-53.
- Orwin, C. (1988). "Stasis and Plague: Thucydides and the Dissolution of Society". En *Journal of Politics* 50 (4), 831-847.
- Panofsky, E. (1955). *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Nueva York: Anchors Books.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Schnur, R. (1983). *Revolution und Weltbürgerkrieg: Studien zur Ouverture nach 1789*. Berlín: Duncker and Humblot.
- Willms, B. (1970). *Die Antwort des Leviathan: Thomas Hobbes' politische Theorie*. Neuwied: Luchterhand.

Tonatiuh Gallardo Núñez
UNAM / Universidad del País Vasco / Universidad Carlos III; México y España
gallarto@gmail.com