

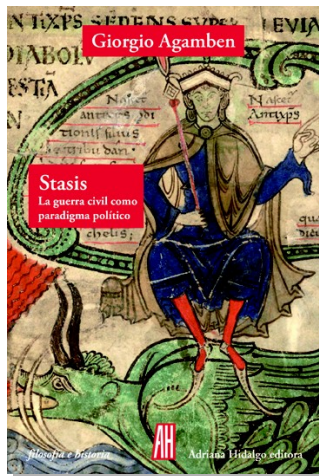
## Stasis. La guerra civil como paradigma político, Homo sacer, II, 2, de Giorgio Agamben.

Stasis. Civil War as a Political Paradigm,  
Homo sacer, II, 2,  
by Giorgio Agamben.

### Reseña bibliográfica de Yamil Celasco

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.

Correo electrónico: yamil.celasco@hotmail.com



**Datos del libro:** Giorgio Agamben. *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2.* Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017, 124 páginas.

**Palabras clave:** Guerra civil, pólis, Estado, enemigo, agonismo.

**Keywords:** Civil War, Polis, State, Enemy, Agonism.

Recientemente, un nuevo trabajo de Giorgio Agamben ha sido traducido al español y publicado por Adriana Hidalgo editora. Se trata de *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, la nueva entrega de la serie *Homo Sacer* (II, 2).

Acompañado por un breve ensayo titulado “Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo”, *Stasis*, que pone por escrito -con modificaciones y agregados- dos seminarios sobre la guerra civil dictados por Agamben en la Universidad de Princeton en octubre de 2001, toma como punto de partida el diagnóstico formulado en los años ochenta por Roman Schnur, según el cual existe una desatención generalizada y una ausencia total de doctrinas de la guerra civil, a la vez que asistimos a un avance de la guerra civil mundial. Agamben remarca la actualidad de este diagnóstico; no obstante, nos advierte que el propósito de este texto no es la elaboración de una teoría de la guerra civil, sino algo mucho más acotado: “Me limitare, más bien, a examinar cómo esta se presenta en el pensamiento político occidental en dos momentos de su historia: en los testimonios de los filósofos y de los historiadores de la Grecia clásica y en el pensamiento de Hobbes” (Agamben, 2017: 14). La elección de estos dos ejemplos no es casual, sino que ellos representan las dos caras de un mismo paradigma político, que se manifiesta en un doble movimiento de afirmación de la necesidad de la guerra civil y de afirmación de la necesidad de su exclusión.

En el primero de los ensayos que conforman *Stasis*, Agamben se ocupa de revisar aquello que los filósofos e historiadores de la Grecia clásica han dicho acerca del problema de la guerra civil (*stasis*). El punto de partida se encuentra en los estudios de Nicole Loraux, principalmente en un artículo de 1986 titulado “La guerre dans la famille”. La novedad y la importancia del enfoque de Loraux con relación a otros historiadores que se ocuparon de este asunto es “que la autora sitúa inmediatamente el problema en su *locus* específico, esto es, en la relación entre el *oikos* -la familia o la casa- y la *pólis*, la ciudad” (Agamben, 2017: 16). Así, nuestro autor resume los resultados de los análisis de Loraux en tres tesis principales. La primera de ellas indica que la *stasis* cuestiona ante todo el lugar

común que concibe a la política griega como una definitiva superación del *oikos* en la *pólis*. La segunda de ellas señala que la *stasis* es, esencialmente, una guerra en la familia, que proviene del *oikos* y no del exterior; precisamente, porque es connatural a la familia, la *stasis* funge como su revelador, testimonia su irreductible presencia en la *pólis*. Finalmente, la tercera tesis explicita la ambivalencia del *oikos*: por un lado, es un factor de división y de conflictos; por otro, es el paradigma que permite la reconciliación de aquello que ha dividido.

Ahora bien, Agamben observa que, en el estudio de Loraux, mientras la función de la familia y de la tribu en la ciudad es ampliamente examinada, la función de la *stasis* permanece en la sombra en la medida en que es reducida a un “revelador” del *oikos*. Su propuesta consiste en arrojar luz sobre esto no-dicho y, para ello, examina de modo crítico las principales tesis de la historiadora francesa.

La tesis según la cual se cuestiona el lugar común de una superación del *oikos* en la *pólis* se encuentra en línea con las investigaciones realizadas por Agamben en *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*, de modo que Agamben la acepta sin mayores cuestionamientos. Más problemática resulta, en cambio, la afirmación de que el lugar original de la *stasis* es el *oikos*. Esta situación y génesis de la *stasis* que Loraux da por descontada debe ser sometida a verificación y corrección. A partir de un recorrido por los textos que Loraux analiza para demostrar su tesis, Agamben ilumina la posibilidad de una lectura alternativa de estos: la *stasis* –esta es su hipótesis– no tiene lugar ni en el *oikos* ni en la *pólis*, sino que constituye una zona o umbral de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el espacio político de la ciudad. Al trasgredir este umbral, el *oikos* se politiza y, a la inversa, la *pólis* se “economiza”, esto es, se reduce a *oikos*. Esto implica que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través del cual la casa desborda en ciudad y la ciudad se despolitiza en familia. De esta manera, la política debe concebirse entonces, tanto en la Grecia clásica como hoy, como un

campo incesantemente recorrido por las corrientes de tensión –necesariamente irresolubles– entre la politización y la despolitización, entre la familia y la ciudad.

El segundo ensayo que conforma *Stasis* –titulado “Leviatán y Behemoth”–, se propone mostrar de qué manera el pensamiento político de Hobbes excluye la guerra civil del horizonte político de la modernidad. Para ello, Agamben despliega un análisis iconológico de la “más famosa imagen en la historia de la filosofía política moderna”: el frontispicio del *Leviatán*, elaborado por Abraham Bosse en colaboración con el propio Hobbes. Este grabado constituye, en el decir del italiano, “una puerta o umbral que conduce, si bien de modo velado, al núcleo problemático del libro” (Agamben, 2017: 36). La cuestión estriba, precisamente, en levantar ese velo.

La interpretación del emblema comienza, como no podría ser de otra manera, con la figura del gigante-Leviatán, coronado y sosteniendo en la mano derecha una espada y en la izquierda un báculo, cuyo cuerpo se conforma de una multitud de pequeñas figuras humanas. Dos cuestiones llaman particularmente la atención del filósofo italiano y se presentan como enigmas a resolver: (1) el gigante no habita la ciudad, que sería su potestad, sino que se encuentra por fuera de ella, a la vez que (2) la ciudad se encuentra casi totalmente vacía, excepto por unas pocas figuras militares y eclesiásticas.

Siguiendo a Agamben, es el propio Hobbes quien nos proporciona la clave para armar este rompecabezas cuando, en *De cive*, al establecer la distinción entre multitud y pueblo, se refiere a ella en términos de una “paradoja”. “El pueblo es una unidad que posee una sola voluntad de acción y al cual por ello puede atribuírsele una acción propia. No ocurre lo mismo con la multitud. El pueblo reina en toda ciudad: reina incluso en la monarquía (...) el rey es el pueblo” (citado en Agamben, 2017: 53). Reflexionando acerca de esta paradoja, Agamben señala que el pueblo es soberano a condición de dividirse a sí mismo, escindiéndose en “multitud” y “pueblo”. En el instante mismo en que el pueblo

elige al soberano, el primero “se disgrega en una multitud disuelta”. El pueblo solo existe de inmediato en el momento que nombra a “un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona”; pero este punto coincide con su confundirse en una multitud disuelta. Se trata de un “concepto imposible” (Agamben, 2017: 53). La constitución de la paradoja del *populus-rex* es un proceso que va de la multitud a la multitud, pero no se trata de la misma multitud en ambos momentos. El autor señala que Hobbes distingue entre la multitud desunida, que precede al pacto, y la multitud disuelta, que es posterior a él. La multitud disuelta, en la cual el pueblo se disuelve, no puede coincidir con la multitud desunida y pretender que puede nombrar a un nuevo soberano: este intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil.

En este punto, Agamben nos da su respuesta a los enigmas de por qué el cuerpo del Leviatán no puede habitar la ciudad y por qué en ésta no hay habitantes: si el pueblo, que se constituyó por una multitud desunida, se disuelve de nuevo en una multitud, entonces esta no solo preexiste al pueblo/rey sino que, como multitud disuelta, continua existiendo luego de este. Lo que desaparece es, más bien, el pueblo, que se transfirió a la persona del soberano y por lo tanto “reina en toda ciudad” pero sin poder habitarla. La multitud no tiene un significado político: es el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad; y sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el soberano. En su condición de “multitud disuelta”, es, no obstante, literalmente irrepresentable o representada sólo de forma indirecta, como ocurre en el emblema del frontispicio (Agamben, 2017: 55-56).

Esta multitud irrepresentable sólo puede representarse a través de los guardias que vigilan su obediencia y de los médicos que la cuidan. Habita, pero sólo como objeto de los deberes y cuidados del soberano. Ahora bien, si la multitud disuelta es la única presencia humana en la ciudad y si la multitud es el sujeto de la guerra civil, esto significa que la guerra civil siempre sigue siendo posible en el Estado.

Continuando con el análisis del frontispicio, Agamben reflexiona acerca de la elección por parte de Hobbes del término “Leviatán” como título de su libro, sobrada cuenta de las connotaciones demoníacas que el Leviatán tiene en la tradición judeocristiana. El camino que recorre lo lleva a asociar el título del libro con el Anticristo, tras aportar abundante evidencia histórica de la relación entre el monstruo primordial y el fin de los tiempos. En esta misma línea, afirma que “un tema escatológico recorre toda la tercera parte del *Leviathan*, que, bajo la rúbrica *Of a christian Commonwealth*, contiene un auténtico tratado sobre el reino de Dios” (Agamben, 2017: 67). Para el filósofo italiano, la teología política no sólo es, como señalara Willms “la *shibboleth* de la investigación sobre Hobbes” (citado en Agamben, 2017: 70), sino que la teología política aparece en Hobbes en una perspectiva escatológica.

Agamben vuelve sobre la imagen del Leviatán como “cabeza” de un *body politic* conformado por el pueblo de los súbditos que, en la medida en que no poseen cuerpo propio, sólo existen en el cuerpo del soberano, para señalar la deuda que ésta guarda con la concepción paulina según la cual Cristo es la cabeza de la *ekklesía*, la cual, a su vez, es inseparable de la tesis de Pablo que afirma que al fin de los tiempos, “Dios será en todos”. De este modo, apoyándose en la escatología paulina, la interpretación agambeniana va a concebir al Leviatán como un reino profano que será destruido por el verdadero reino de Dios en el final de los tiempos. El reino del Leviatán y el reino de Dios son realidades políticas autónomas pero escatológicamente ligadas, en el sentido de que el primero deberá necesariamente desaparecer cuando el segundo se realice. Hasta ese momento, ningún cuerpo político es verdaderamente posible: el cuerpo político puede únicamente disolverse en una multitud y el Leviatán, convivir hasta el final con el Behemoth, es decir, con la posibilidad de la guerra civil. Agamben cierra este punto afirmando que, al llamar al Estado con el nombre Leviatán, “Hobbes era bien consciente de situar su concepción del Estado en una perspectiva decididamente escatológica” (Agamben, 2017: 75).

Finalmente, tras precisar la tesis schmittiana de que todos los conceptos políticos importantes son conceptos teológicos secularizados, en el sentido de que estos son esencialmente conceptos escatológicos, Agamben concluye *Stasis* con una sentencia a propósito del presente de filosofía política: “la filosofía política de la Modernidad no podrá salir de sus contradicciones si no toma conciencia de sus raíces teológicas” (Agamben, 2017: 78).

En “Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo”, Agamben relee las páginas de *El concepto de lo político* en las que Schmitt elabora su definición de lo político a través de la oposición amigo/enemigo a la luz de la relación constitutiva –al mismo tiempo evidente y oculta– entre enemistad y guerra. De acuerdo con Schmitt, el enemigo público [*hostis*] “es sólo un conjunto de hombres que, al menos eventualmente, es decir, según una posibilidad real, combate y que se opone a otro conjunto de hombres de la misma naturaleza” (Schmitt, 2015: 30). La guerra constituye, de hecho, lo político y, no obstante, el concepto primario y determinante sigue siendo el de “enemistad”, puesto que la guerra no define el contenido de la enemistad sino que constituye sólo su presupuesto. El italiano señalará cómo esta definición es invertida por Schmitt en su artículo de 1938 titulado “Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo”, donde se afirma que la enemistad es el presupuesto manifiesto del estado de guerra. Existe una circularidad entre las dos nociones: guerra y enemistad permanecen tan estrechamente entrelazadas que es imposible separarlas. En este sentido, “la doctrina schmittiana de la política es, en realidad y en la misma medida, una doctrina de la guerra” (Agamben, 2017: 95).

Agamben observa que la circularidad es consciente en la medida en que forma parte de una estrategia en la cual no sólo la política y la guerra, sino también el Estado y lo político, y el *status naturalis* y el *status civilis*, se presuponen y se constituyen recíprocamente. En este sentido, una crítica a la concepción schmittiana de lo político no puede conformarse meramente con denunciar su circularidad, sino que debe interrogarse por aquello que es excluido por Schmitt

del ámbito de lo político. La pista es aportada por Leo Strauss en su reseña de *El concepto de lo político*, donde afirma que la definición schmittiana de lo político reside en la voluntad de negar toda concepción de la sociedad humana que se base en la exclusión de la guerra, no porque se trate de un ideal utópico, sino porque “simplemente se horroriza ante él” (Strauss, 2008: 158). En la interpretación de Strauss, el problema de Schmitt se resume en la contraposición entre la “seriedad” de lo político y el “divertimiento” al que se reduce una sociedad despolitizada. En función de esta contraposición entre lo serio y lo lúdico, toda concepción que piense la vida de los hombres en la dimensión del juego debe ser desterrada de la política.

¿Por qué es tan importante para Schmitt excluir el paradigma del juego? Pues porque existen guerras que no son tales y que deben excluirse de la política, porque de otro modo podrían cuestionar la definición que Schmitt dio de esta. Se trata de las guerras agonales, donde los combatientes no se matan porque son enemigos, ni son enemigos porque se matan, sino que combaten por una razón puramente agonal, “por juego”. Agamben remite en este punto al libro *Homo ludens* de Johan Huizinga, donde se sugiere la hipótesis de que la guerra, en su forma originaria, puede considerarse como un aspecto esencial de la función agonística, y, por lo tanto, lúdica de una sociedad determinada.

Se comprende entonces el motivo por el que la exclusión del juego es tan importante para Schmitt. Las guerras agonales ponen en tela de juicio la relación circular entre enemistad y guerra que define lo político, borrando el criterio que permite discernir entre la “seriedad” de lo político y el impolítico “divertimiento”.

La definición schmittiana de lo político a través de la enemistad y la guerra resulta contradictoria, en la medida en que tiene por objetivo excluir una distinta y más antigua concepción de la guerra. En sus principios -esta es la hipótesis de Agamben- “la guerra era un aspecto de la función agonal-lúdica, a través de la cual se construyen relaciones de integración y *philia* entre grupos



extraños o, en el seno de una misma comunidad, entre distintas clases de edad. La guerra como nosotros la conocemos es, por el contrario, el dispositivo a través del cual la función agonal-lúdica es capturada por el Estado y dirigida a otros fines” (Agamben, 2017: 114).

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2017) *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2015.
- Strauss, Leo. “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt.” Ed. Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Buenos Aires: Katz, 2008.