

Arqueología de lo político: bíos, tekné, stásis

ARCHEOLOGY OF THE POLITICAL: BÍOS, TEKNÉ, STÁSIS

*Iván Torres Apablaza**

RESUMO

El siguiente artículo desarrolla una interrogación filosófica sobre lo político a partir de una problematización arqueológica que permite precisar su carácter histórico y discursivo. El emplazamiento de esta pregunta, muestra la constitución y despliegue de lo político en torno a tres arcanos que entrelazan una definición antropológica de la vida (bíos), una modulación técnica (tekné) que prescribe su carácter oikonomico, y un conjunto de relaciones de fuerzas adversariales que definen su procedencia belicosa (stásis). El artículo finaliza con una serie de contrapuntos que permiten poner en perspectiva esta arqueología frente a la crisis y extenuación contemporánea de la política, al haber intensificado su sentido antropológico como voluntad de poder sobre la existencia planetaria.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Arqueología; Bíos; Tekné; Stásis.

ABSTRACT

The following article develops a philosophical question about politics based on an archaeological problematization that allows us to specify its historical and discursive character. The location of this question shows the constitution and deployment of the political around three arcana that intertwine an anthropological definition of life (bíos), a technical modulation (tekné) that prescribes its oikonomic character, and a set of relations of forces adversarial elements that define their bellicose origin (stásis). The article ends with a series of counterpoints that allow us to put this archeology in perspective in the face of the crisis and contemporary exhaustion of politics, having intensified its anthropological meaning as a will to power over planetary existence.

KEYWORDS: Political; Archeology; Bíos; Tekné; Stásis.

* Doctor en Filosofía. Investigador Postdoctoral Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), proyecto 3240052, "Antropoceno y filosofía: exploraciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política". Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. ivantorresapablaza@gmail.com

1. Bíos

La formulación de lo político resulta indisociable del nacimiento de la filosofía, vale decir, que entre ambos discursos lo que se verifica es una relación de copertenencia, de tal manera que lo político no resultaría exterior o anterior a lo filosófico, al mismo tiempo que lo filosófico no resultaría independiente de lo político. Pese a la disposición polémica que recorre la historia de esta relación, en una importante intervención que apertura las investigaciones desarrolladas en el *Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique*, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981) hicieron notar que no sería posible dislocar la constitución política de la propia filosofía de la determinación filosófica de lo político, no tan solo en cuanto lo político constituye su objeto, sino, más directamente, en cuanto lo político le da su contenido y su forma. Entretanto, Hannah Arendt (2015a), en un ensayo publicado a inicios de la década de 1950, sostendrá que la filosofía política, al no conseguir poner en cuestión las categorías fundamentales en que se asienta la concepción de lo político, habría permanecido “más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental” (p. 92). Si se tiene en cuenta ambas indicaciones como claves de lectura al interior de un ejercicio de interrogación filosófica sobre lo político, se vuelve legible su carácter discursivo, así como su irrevocable dependencia de un diagnóstico o anamnesis acerca de su historicidad. A esta luz, ambas operaciones analíticas resultan fundamentales en tanto condiciones que permiten advertir la problematicidad de lo

político y evitar con ello consideraciones axiomáticas y metafísicas en su tratamiento filosófico.

Si, en cambio, el abordaje filosófico de lo político se despliega en perspectiva arqueológica (FOUCAULT, 1969), es posible colegir que, en su formulación griega, lo político es definido como aquello que da lugar a una forma de vida específica, en la medida que actúa como vector de composición de la vida del viviente humano. Es lo que se vuelve legible en el razonamiento de Aristóteles (1959), para quien, el origen de la polis, como el modelo de la comunidad de los hombres, tiene lugar en las necesidades genéricas de la vida (*toû zên hénéken*), pese a que esta se ha dispuesto para alcanzar el vivir bien (*eû zên*). Así podría ser leída la indicación según la cual, toda ciudad existe por naturaleza, al igual que todo hombre es por naturaleza un animal político. Aristóteles también distingue al hombre de los demás animales, afirmando una cualidad exclusiva, esto es, que “sólo el hombre, entre los vivientes [*zôion*], posee el lenguaje [*logos*]” (p. 10). A esta indicación, añade que el logos sirve al hombre para percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y también para expresar estos valores en la polis, vale decir, su posesión común, prescribiendo con dicha operación la estancia política del hombre en tanto aspecto indisociable de su definición como animal racional. Al interior de esta concepción, la relación entre antropología y política constituye una coligadura que graba una cesura entre la naturaleza del hombre y los demás seres vivos, pero también, la diferencia entre el hombre como excepción y el conjunto de la existencia, impregnando con ello el modo de entender el conocimiento, la definición

de la realidad, y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. A fin de cuentas, una cesura que permite dotar de prioridad ontológica a la forma de vida humana como medida y criterio de demarcación de la existencia (SCHAEFFER, 2009).

Según la problematización de Hannah Arendt, “el nacimiento de la *polis* significó que el hombre recibía «además» de su vida privada [*oikos*], una especie de segunda vida, su *bíos politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (2005, p. 52). Arendt, no niega la definición clásica del hombre como *politikón zôion*, sino que más bien acepta el postulado de una *animalidad* de la que la *humanidad* del hombre debe liberarse para finalmente advenir como *bíos politikós* y abrir, entonces –según la formulación de Platón (1999)– el espacio de los asuntos humanos o el “*ta tôn anthrôpôn pragmata*” (p. 38). Es por ello que Giorgio Agamben (2010) podrá argumentar que nuda vida y existencia política (*zôe* y *bíos*), constituyen la pareja categorial fundamental de la política occidental: “Hay política –afirma– porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (p. 18).

En la formulación aristotélica del *politikón zôion* (1959), el sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente”, “animal”, mientras que *politikón* es un adjetivo que acompaña al sustantivo y lo califica como perteneciente a la *polis*, al tiempo que nombra la disposición de las condiciones necesarias para llevar a cabo la con-vivencia. Es por ello una facultad potencial,

una cierta capacidad de los hombres –dotados del *logos*– para la constitución de la comunidad política. Es, sin embargo, a partir de esta operación que se programa la arcaica separación entre animalidad y política, de manera tal que, esta última, no sería sino un atributo que calificaría la singular especie del “animal-hombre”, pese a que –como han hecho notar Lacoue-Labarthe y Nancy (2013)– el *politikón zôion* “nunca ensambla otra cosa que aquello que, por sí, se desensambla y se excluye” (p. 29), esto es, la condición diferencial y “disuelta” de la existencia. Siguiendo esta lectura, el *politikón zôion* expresaría el signo de una profunda escisión que se reparte entre hospitalidad y hostilidad, amistad y rivalidad, cooperación y competencia, en suma, las múltiples y potenciales modulaciones de dicha diferencia. En este preciso sentido es que Derrida (2010) hará notar la estrecha imbricación entre política y *logos*, en la medida que –según su perspectiva– “soberanía es igual a *arché*, *arché* es igual a *logos*, el *logos* que crea, que hace venir o advenir y que crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zoê*)” (pp. 366-367), por cuanto, *logos* es siempre sinónimo de violencia, siempre pertenece al orden de la fuerza y por ello, al de la soberanía. En consecuencia, lo que así se remarca es una cierta afinidad ontológica entre *logos* y existencia, vida y política, que nos informa acerca de las relaciones arcaicas que el concepto de lo político consigue componer.

Investigaciones contemporáneas en filosofía (LLOYD, 1992; BOERSEMA, 1994; GLACKEN, 1996), han hecho notar que es sobre esta disyunción que se asienta nuestra actual actitud ecológica –aquella según la cual la naturaleza se encontraría al servicio del ser humano–, así

como también la biopolítica moderna (FOUCAULT, 1976), recorrida por una voluntad de poder y un discurso antropológico de verdad (ciencias humanas) acerca de la existencia (FOUCAULT, 1966). La definición antropológica de lo político, así como la definición política de la antropología, cumplirá desde entonces el papel de una imagen del hombre y de la propia filosofía en nuestra cultura, ya sea en su forma clásica a través de la producción de un adentro por la inclusión de un afuera (no-humanidad), o en su forma moderna a través de la producción de un afuera por la exclusión de un adentro (animalidad) (AGAMBEN, 2006).

2. Tekné

Esta consideración arqueológica, nos permite colegir, no tan sólo una antropología a partir de la definición de lo político, sino también, el carácter técnico y belicoso concerniente a su facticidad. Respecto al primer aspecto, que la vida del viviente humano resulte coextensiva a la política, no debiera interpretarse como una relación directa, que ocurre sin mediaciones. Precisamente –según ha hecho notar Jean-Luc Nancy (2002)–, porque aquello que posibilita este vínculo, “ya sea que se trate de vida humana, animal, vegetal o vírica, es ya inseparable de un conjunto de condiciones llamadas «técnicas» y que constituyen lo que se debería denominar la *ecotécnia* donde se desarrolla para nosotros ... toda especie de «naturaleza»” (p. 140)¹. Es lo que Michel Foucault (1997) también

1 “... qu'il s'agisse de vie humaine, animale, végétale ou virale, est désormais inséparable d'un ensemble de conditions qu'on dit « techniques » et qui constituent ce qu'il faut plutôt nommer l'écotechnie où se développe pour nous (et par nous) toute espèce de « nature »”.

detecta durante la última clase del curso *Il faut défendre la société*, al indicar que “la vida y la muerte no son fenómenos naturales inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político” (p. 214), para luego referirse explícitamente a las posibilidades técnicas de “fabricar lo vivo” (p. 226), a propósito del desarrollo de armas biológicas en las guerras del siglo XX.

En esta dirección, un primer aspecto que no habría que pasar por alto, reside en que la vida tenida por objeto de la política, no constituye una “vida natural”, sino el resultado de una producción técnica a partir de la cual se desarrolla su “naturaleza”, así como también las posibilidades de su despliegue. Por esta razón, la política nunca afectaría directamente la “naturaleza” de la vida del viviente humano, sino produciéndola a partir de un vínculo técnico. Esta vida –añade Nancy (2002)– “es precisamente la vida que no es simplemente la «vida», si se quiere entender con ello la autoconservación y la autoafección ... [puesto que la técnica expone] ... el carácter infinitamente problemático de toda determinación de «auto» en general” (p. 140). La consecuencia es que, si la vida se vuelve algo distinto de sí misma cuando sobre ella ingresa la política, no existiría una vida que no sea, a la vez, también técnica. Con ello, la distinción clásica entre *bíos* y *zoê*, vuelve a tensionarse, y la *tekne* se erige como un tercer término correlativo respecto de esta disyunción. A la luz de este contrapunto, la distinción semántica introducida por Aristóteles, y sobre la cual se erige la politización antropológica de la vida, se torna profundamente problemática, por cuanto es esta propia relación la que involucraría una operación

de *tekné*. Por ello, entre vida y técnica no habría ninguna posibilidad de hallar una solución de continuidad, sino potenciación recíproca (ESPOSITO, 2002) ligada a la voluntad de creación de la política.

Siguiendo esta línea de razonamiento es que Roberto Esposito advierte que la técnica es cooriginaria y no artificial a la existencia del hombre, en la medida que marca la separación de la existencia respecto de sí misma y expresa el punto de cruce de su sustracción a la inmanencia y a la trascendencia, en el sentido de constituir su propia *condición*: la técnica, al tiempo que impide la coincidencia de la existencia consigo misma, recusa la presuposición de cualquier fundamento trascendente. “Técnico –agrega Esposito– es el modo no esencial del ser, no teleológico, no presupuesto de lo que existe” (p. 213). Pensar de este modo la técnica, nos conduce a la afirmación del ser como no dado, como aquello que transita no desde la nada sino como nada: transitividad del ser-nada que nos proyecta hacia la sustracción del origen, en tanto no fundado, puesto que la técnica no es sino el saber-hacer de lo que no está ya hecho.

En la Modernidad, sin embargo, el vínculo arcaico entre técnica y política, inscribe la existencia en un régimen de sentido completamente diferente al mundo clásico. En este punto es donde Heidegger (2000) advertía el *peligro* de la técnica moderna –pese a omitir sistemáticamente su vínculo con la política–, al describir un desplazamiento desde el *desocultar* productivo, al *provocar*, que sitúa la existencia en la exigencia de descubrir, transformar, acumular y repartir. Para Roberto Esposito (2006), la consecuencia de esta transformación es el totalitarismo, en tanto expresa

“la modificación radical del *bíos* por obra de una política identificada enteramente con la técnica” (p. 20), pero también –en nuestra perspectiva–, la verificación del hecho contemporáneo según el cual no habría naturalidad de la existencia sino tecnicidad.

Al analizar desde este ángulo la profundidad del planteamiento griego, resulta llamativo advertir que aquellos procedimientos gestionales que Michel Foucault identifica como signos distintivos de la biopolítica moderna, constituyen un ingrediente fundamental de la política en sentido clásico, específicamente, en cuanto al nudo que enlaza –según la indicación de François Châtelet (1981)– un modo técnico de hacer (*oikonomía*) y un modo expansivo-defensivo como tecnología bélica (*stásis*). Es este arcaico “modo técnico de hacer”, el que exige una problematización. No solamente en cuanto expresa el modo efectivo de la actividad política, sino como función diacrítica que decide el vínculo entre política y vida. Es en la *Ética a Nicómaco* –escrita con anterioridad a la *Política*–, que Aristóteles (1993) deja en claro que el concepto de lo político que propone, involucra una dimensión práctica orientada según el *logos*, aun cuando el fin (*télos*) de la política no sea el conocimiento (*gnôsis*) sino la acción (*prâxis*) (p. 26). Es el *logos* el que en esta concepción permite acceder a un saber sobre la *polis*, configurando con ello una *episteme política* que implica un conocimiento (*gnôsis*) lógico y empírico sobre todos los asuntos que conciernen al *bíos*. A esta luz es que Jacques Derrida (2010) hará notar lo problemático que resulta esta concepción de lo político, al indicar que es precisamente la intervención del *logos* la que opera la composición

disyuntiva entre vida y política, al crear y fundar una *zoê*, al igual que la separación simétrica entre animalidad y humanidad, perfectamente identificada con la *polis* como espacio de lo político. Por ello, contrariamente al planteamiento de Giorgio Agamben (2010), no sería tan claro que el acontecimiento “fundador” de la modernidad, resida en la introducción de la *zoê* en la esfera de la comunidad política, ni que su reducción técnica sea una cualidad exclusiva de la política contemporánea, por cuanto ambas dimensiones se revelan más bien como arcanos de la política misma. Según nuestra lectura, la singularidad de su forma moderna residiría, más bien, en que aquello que arcaicamente se presentó como su dimensión práctica, constituiría hoy el declinar de su actividad en el *ergón oikonomico* de la gubernamentalidad (Foucault, 2004), disuelta en un paradigma de gestión y administración de los seres humanos, las cosas y la naturaleza.

3. Stásis

La textura de esta relación, exige, por tanto, considerar las definiciones antropológicas de la vida y la técnica como elementos constitutivos de la política, pero al mismo tiempo, intentar proponer algunas claves de lectura que permitan desarrollar aquello que François Châtelet (1981), definió como el segundo elemento dentro del nudo que enlaza técnica y política en sentido clásico. Esto es, la tecnología bélica. Esta dimensión resulta relevante en el contexto de esta problematización, por cuanto, al igual que ocurre con la función diacrítica de la técnica al interior de la relación entre vida y política, la guerra parece constituir algo más que un

modo técnico de hacer o llevar a cabo la política en sentido expansivo-defensivo, mostrando, en cambio, el origen belicoso de la *polis* como aquel espacio en el que la política occidental habría tenido lugar. Esta nueva clave arqueológica permite, por tanto, desplazar el pretendido origen de la política en la conformación de una comunidad antropológica, hacia el espacio exterior de una exclusión, en cuya amnesia se revela su carácter, no solo belicoso, sino profundamente disociativo.

Según esta perspectiva, pareciera ser que la distinción entre *bíos* y *zoê*, a partir de la cual se inaugura la política en sentido clásico, no reenvía a la consideración de dos esferas estrictamente separadas. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la actividad política en la antigua Grecia involucra la vida privada, tal como lo ha puesto de manifiesto Hannah Arendt (2015a), al indicar que el *oikos* es el lugar donde se forman los linajes y se configuran las identidades, pero es también aquello que ofrece un modelo de la acción política y el gobierno y –en nuestras palabras–, un modelo de gestión económica (*oikonomikòn*) de la vida, con el cual se materializa o vuelve efectiva la acción política en la polis. Esta lectura, adquiere una inesperada confrontación en las investigaciones desarrolladas por la heleenista francesa Nicole Loraux (1997a; 1997b), respecto al origen y función de la guerra civil en la antigua Grecia. En ellas, advierte que el *oikos*, al tiempo que configura un modelo de la acción política, se establece, en cambio, como un factor de división y conflicto a partir del cual la *polis* consigue formalizarse, disponiendo la guerra como matriz originaria de constitución de lo político.

En la colección de ensayos reunidos en *La Cité divisée*, Loraux (1997a) aborda este problema rediseñando la topología de la guerra civil (*stásis*), al situarla en el centro de la relación entre ciudad y familia. En tanto, en el ensayo *La guerre dans la famille* (1997b), explica que estas nociones se articulan a lo largo de líneas de fuerza en las que la recurrencia y la superposición prevalecen sobre cualquier proceso continuo de evolución, cuestión que la lleva a reexaminar la muy aceptada idea de una pretendida excedencia del *oikos* por la ciudad, así como aquella de una política enteramente logocéntrica. A partir de la lectura del *Menéxeno* platónico, Loraux (1997a) concluye que la *stásis* es un conflicto propio del parentesco de sangre (*phylon*) entre los miembros de la *polis*, de manera tal que la guerra, no sería sino *oikeîos pólemos*, esto es, consustancial a la familia y a las relaciones entre ellas, en la misma medida que es consustancial a la ciudad y parte integrante de la vida política. En *La guerre dans la famille* (1997b), Loraux complementa estas indicaciones, al señalar que la familia es el origen de la división y de la *stásis*, al mismo tiempo que entraña el modelo de la reconciliación. Para sostener esta lectura, tendrá en cuenta la historia de una antigua ciudad griega (Nacone) donde, luego de una *stásis*, los ciudadanos deciden reconciliarse disolviendo la familia natural para repartir a sus miembros en grupos conformados al azar. Tal como explica, con este acto de disolución y exclusión del *oikos* como fuente de conflictos, se funda, sin embargo, una fraternidad artificial, propiamente política, que libera a la ciudad de la amenaza belicosa. A estas conclusiones, Nicole Loraux (1997b) agrega que, será:

Necesario ensayar con los griegos, un pensamiento de la guerra en la familia. Plantear que la ciudad es un *phylon*: de esto se sigue que la *stásis* es un revelador. Es necesario, entonces, asumir que la ciudad es un *oikos*: en el horizonte del *oikeios pólemos*, se perfila una fiesta de reconciliación. Y, finalmente, admitir que, entre estas dos operaciones, la tensión no puede ser resuelta². (p. 62)

Disponer de este modo la problematización, permite mantener a distancia la lectura según la cual, la *polis* constituiría una superación del *oikos*, para destacar, en cambio, toda su ambigüedad: al tiempo que constituye un factor de división y conflicto, es el paradigma que permite la reconciliación de aquello que ha sido dividido. Siguiendo estas tesis, Giorgio Agamben (2017) ha argumentado que, ciertamente, “las relaciones entre *oikos* y *polis*, la *zoê* y el *bíos*, que son el fundamento de la política occidental, deben repensarse desde el comienzo” (p. 21). Al mismo tiempo, recuerda que en la Grecia antigua la *zoê* se encuentra excluida de la *polis*, permaneciendo confinada a la esfera del *oikos*. Sin embargo, esta relación se revela del todo problemática a la luz de las investigaciones de Loraux sobre la *stásis*, por cuanto en ellas se advierte que, *oikos* y *zoê*, antes que constituir dimensiones radicalmente separadas de la *polis* y el *bíos*, más bien se encontrarían en una relación tal que se incluyen en éstas a través de una operación de exclusión. Por ello, no tendría sentido afirmar el lugar común de la superación del *oikos* por la ciudad, puesto que la ambigüedad del vínculo entre estas parejas categoriales revela que “no se trata de una superación, sino de un complicado e irresuelto intento

² “Il faut, avec les Grecs, s'essayer à penser la guerre dans la famille. Poser que la cité est un phylon: il s'ensuit que stasis est son révélateur. Faire de la cité un oikos: à l'horizon d'oikeios polémos, se profile une fête de réconciliation. Et admettre enfin qu'entre ces deux opérations, la tension n'est pas de celles qui se résolvent”.

de capturar una exterioridad y de expulsar una intimidad” (AGAMBEN, 2017, p. 22). Por ello, Agamben sostendrá –bajo una tonalidad crítica respecto al planteamiento de Loraux– que el lugar originario de la *stásis* no sería precisamente el *oïkos*, sino un interregno o zona de indiferenciación entre éste y la *polis*, entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad, de manera tal que, al transgredir este umbral, el *oïkos* inmediatamente se politiza, mientras la *polis*, en cambio, se “economiza”. Esto significa que “en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o despolitización, a través de la cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia” (p. 25). Así, la guerra volvería indistinguible al hermano del enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad, actuando como un paradigma político o “reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un determinado ser” (p. 26). La consecuencia central de este análisis es una concepción de la política como campo de fuerzas cuyos extremos son el *oïkos* y la *polis*, donde la guerra marca un umbral que, al transitarse, politiza lo impolítico y “economiza” lo político. No existiría entonces, algo así como una “sustancia política”, puesto que la política constituiría un campo de tensiones permanentes, recorrido por fuerzas de politización y despolitización, entre la familia y la ciudad.

El rendimiento de esta lectura para la problematización en curso, reside en establecer que la belicosidad y la contienda constituirían elementos fundamentales de la política efectiva, pese a su conceptualización

comunitaria. Que la *stásis* constituya un revelador de la naturaleza de la *polis*, informa acerca del elemento agonal como un arcano de la actividad política desde su propia formulación en el mundo clásico. La *polis*, en tanto ámbito de lo político, no sería sino el resultado de la pacificación y de los equilibrios inestables del conflicto y la modulación de los enfrentamientos entre aquellos que han de vivir juntos. Esta lectura no tan sólo confirma, sino que proyecta arqueológicamente la tesis de Michel Foucault (1997) según la cual, “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (p. 16), hacia zonas que permanecen vacías o inexploradas por el filósofo francés y la constelación de trabajos sobre la biopolítica que le resultarán contemporáneos. Al invertir el conocido enunciado de Clausewitz (2007), Foucault inscribe el enfrentamiento belicoso –contra el formalismo jurídico– en el origen de la política, al tiempo que ésta es dispuesta como una realidad segunda o derivada que, sin embargo, no consigue sofocar la dimensión agonal que la constituye:

El poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas ... La ley no nace de la naturaleza ... nace de las batallas reales, de las victorias, de las masacres, las conquistas ... la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día³. (FOUCAULT, 1997, p. 43)

3 “le pouvoir politique ne commence pas quand cesse la guerre. L’organisation, la structure juridique du pouvoir, des Etats, des monarchies, des sociétés n’a pas son principe là où cesse le bruit des armes. La guerre n’est pas conjurée. D’abord, bien sûr, la guerre a présidé à la naissance des États : le droit, la paix, les lois sont nés dans le sang et la boue des batailles ... La loi ne naît pas de la nature ... la loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes ... la loi naît des villes incendiées, des terres ravagées ; elle naît avec les fameux innocents qui agonisent dans le jour qui se lève”

Lo que Foucault intenta estabilizar en este punto, es que la política tiene por fondo el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, incluso antes que este enfrentamiento se formule como guerra o como política. Esta clave de lectura se esclarece al contrastarla con aquello que más tarde precisa en *La volonté de savoir*, por medio de una distancia precautoria, la que, si bien no constituye una retirada absoluta de la inversión que ha propuesto para entender la relación entre guerra y política, deja en suspenso la matriz de causalidad que se desprende de esta primera formulación:

¿Cabe, entonces, retornar a la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? *Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política*⁴, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en la forma de «guerra», ya en forma de «política»; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas⁵. (1976, p. 123)

Para Foucault lo fundamental es la fuerza y su régimen relacional. Que la política sea la continuidad de la guerra –mas no su efecto–, podría entenderse como un modo específico de estratificación de las fuerzas en conflicto que las constituyen a ambas y, ciertamente, las preceden. En esta perspectiva, lo político no tendría por tarea neutralizar los efectos de la guerra, sino reinscribir permanentemente las relaciones de fuerzas en las instituciones, en el lenguaje y en los cuerpos. No habría, por tanto, una

4 Las cursivas son mías.

5 “Faut-il alors retourner la formule et dire que la politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens ? Peut-être, si on veut toujours maintenir un écart entre guerre et politique, devrait-on avancer plutôt que cette multiplicité des rapports de force peut être codée en partie et jamais totalement soit dans la forme de la guerre II, soit dans la forme de la politique II ; ce seraient là deux stratégies différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus.”

relación de causalidad necesaria entre guerra y política. Ese sería –añade Foucault– “el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (1997, p. 16).

Siguiendo estas lecturas, resultaría del todo problemático sostener –como hace Hannah Arendt (1988)– que la Grecia antigua se habría definido:

A sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia ... [y] debido al hecho de que para el griego la vida política no se extendía ... más allá de los muros de la *polis*, no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia en la esfera de lo que hoy llamamos asuntos exteriores. (p. 12)

Afirmar una lectura tal, no tan solo conduce hacia una concepción idealizada de la política –como un espacio de cierta pureza, posibilitada por la expulsión de la violencia–, sino que reinscribe un protocolo de lectura que resulta constitutivo de la *tradición de pensamiento político* que la filósofa alemana pretende, precisamente, problematizar, al prescribir el consenso *logocéntrico* como el *arché* y la *sustancia* de una politicidad que, más bien, habla en el lugar de una “formación de compromiso”, para pronunciar el discurso de una amnesia. La relación y enfrentamiento de fuerzas, en cambio, permite vislumbrar la huella mnémica del tercer arcano al interior de la arqueología de la política en Occidente, constituyendo –junto a la definición antropológica de la vida y la técnica– el *factum* inmanente que mide y da forma a cualquier hacer que se plantee político, como una herida que nos recorre en lo más íntimo de nuestra experiencia

cultural. En una palabra: un ingreso arqueológico tal nos permite advertir que la política, en tanto concepto y discurso, constituye efectivamente un *problema* (MACHEREY, 2011).

4. Umbral: signaturas de una *krisis*

En la antigüedad griega, *krisis* es la expresión que se reserva para nombrar una situación de separación o ruptura, una cierta alteración de un estado habitual que exige juicio y decisión, vale decir, análisis. De ahí su uso en el ámbito médico y legal, al designar el momento crucial en el que una determinada situación, proceso o acontecimiento, exige conducir la acción conforme a criterios evaluativos. Esta es también la figura que aproxima la definición nietzscheana del filósofo como *médico de la cultura* (NIETZSCHE, 2010) y el conocimiento como “arte de la transfiguración” (NIETZSCHE, 2018, p. 52). A esta luz, sería justo admitir que hoy nos encontramos ante la *krisis* de la política, al haber intensificado un sentido antropológico que la ha dispuesto, no tan solo como potencia disolutiva de la comunidad de los “hombres”, sino respecto al conjunto de la existencia sobre la cual estos han volcado su voluntad de poder, provocando que incluso distinciones clásicas como aquella entre *physis* y *tekné* se vuelvan profundamente problemáticas. Recordemos en este punto, que Aristóteles (1995) en el libro II de la *Física*, distingue “las cosas que son por naturaleza (*physis*)” –porque tienen en sí mismas un principio de movimiento y reposo–, de aquellas que son “por otras causas” (p. 128). Entre las primeras,

da algunos ejemplos: “Los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua” (p. 128). Mientras que, las “otras causas”, incluyen la *tekné*, así como el azar y la voluntad. La política, en tanto se despliega como *prâxis* y *poíesis*, vuelve difusa la distinción ontológica entre las cosas que naturalmente son y aquellas que han devenido obra. El problema filosófico-político reside precisamente allí, por cuanto implica un paradigma antropológico en que la relación entre técnica y política se despliega como voluntad de poder y gobierno sobre la existencia en su conjunto, incluyendo todo lo viviente, así como sus procesos y condiciones existenciales. Es lo que Michel Foucault intuyó –mas no desarrolló– en los *Cursos* dictados en el *Collège de France* entre los años 1977 y 1979, al abastecer un campo de problematizaciones que nos permitiría colegir que la novedad de la biopolítica a partir del siglo XIX, es precisamente que, para operar el gobierno de los procesos vitales *del “hombre”*, debió intensificar el gobierno de la existencia en general, aquel del “mundo” del “hombre”: alterar el curso de los ríos, ampliar la explotación de los bosques, racionalizar el dominio sobre las demás especies animales, ejercer, en suma, una completa soberanía sobre el planeta. En nuestra época, la consumación del *gobierno de la vida* desborda cualquier soberanía humana, para involucrar una dimensión ontológica que lo dispone en el centro de la producción política de la existencia. De todos modos, este aspecto exige de operaciones reflexivas que permitan distinguir con nitidez la extensión y radicalidad de esta subsunción técnica de lo político, hacia ámbitos que exceden la vida del viviente humano,

hasta alcanzar aquellos tradicionalmente concebidos como propios de la “naturaleza”. Por esta razón, lo que para Aristóteles y el mundo griego constituye una diferencia de principio entre *physis* y *tekné*, en el mundo moderno se vuelve una zona extremadamente difusa, precisamente, por su capacidad técnica de producir y reproducir la existencia. La intensidad tecno-política es tal, que incluso el principio de “movimiento y reposo” que Aristóteles atribuye a la naturaleza, ha llegado a constituirse en obra técnica: es la *tekné* la que se ha situado como principio de movimiento y reposo de la *physis*. El “principio”, que es capacidad de mover o de ser movido, esto es, un cambio de la *potencia* al *acto* (1994), es precisamente lo que la técnica moderna ha alterado, volviéndose capacidad de afección sobre el mundo de la “naturaleza”. Lo que para Aristóteles (1995) y el mundo griego constituye apenas un “accidente” (p. 104), en nuestra era deviene un presupuesto de la existencia. Por esta razón, la distinción tradicional entre *zôê* y *bíos*, con la cual la filosofía contemporánea ha intentado problematizar la antropología política, ciertamente resulta insuficiente frente a la diferencia aún más radical para nosotros entre *physis* y *tekné*, existencia natural y artificial que esta relación programa: ya no simple existencia de la vida-humana-en-forma, sino la diferencia entre naturaleza y producción.

Intentando caracterizar estos problemas, es que pensadores como Jean-Luc Nancy (2020) han indicado que nos encontraríamos en plena “retirada de lo político” (p. 74), tras el fondo de una catastrófica situación ecológica provocada por la expansión mundial de fuerzas tecno-e-

conómicas que reinscriben la política como un anexo de los procesos de acumulación capitalista. A su reducción a procedimientos gubernamentales de naturaleza tecnocrática, se añade un conjunto de prácticas que la aproximan a una actividad profundamente normativa, volviéndola indistinguible del derecho y la moral (ROSANVALLON, 2003). Fenómenos como la judicialización de la política para hacer frente a los problemas que conciernen a la coexistencia entre los seres humanos o la prescripción conductual en las formas autoritarias de gobierno, dan cuenta de este aspecto. Pero también, las formas contemporáneas del estado de excepción, frente a los procesos globales de insurrección y como forma de enfrentar una pandemia global que, con singular intensidad, ha puesto en evidencia la reducción policial de la política, como aquella función gubernamental arcaica sobre la cual se erigen los Estados modernos (FOUCAULT, 1979); signo indesmentible, no tan solo de la precariedad de la institucionalidad estatal, enfrentada a procesos crecientes de neoliberalización, sino de las propias categorías a partir de las cuales se ha comprendido y practicado la política en Occidente.

Al mismo tiempo que la política ha permanecido clausurada al mundo *de* los “hombres” –incapaz por ello de hacer otra cosa que intensificar su voluntad de poder sobre toda la existencia–, parece no poder enfrentar ni resolver los problemas que conciernen a su propia coexistencia: la proliferación de identidades fundadas en la exclusión y la violencia; la extensión cada vez más intensa de marcas de distinción entre categorías completas de seres humanos, sobre la base de un dato generacional,

racial, de género y/o de clase; la división de la sociedad entre quienes se benefician del “progreso” y el crecimiento económico, y aquellas *vidas en intemperie* (TORRES, 2016), abandonadas, completamente expuestas y enfrentadas a morir de hambre o enfermedad; pero también, el fracaso de todos los proyectos políticos fundados en nombre de lo común, y de aquellos parapetados en la metafísica del orden y la seguridad, constituyen fenómenos contemporáneos que nos informan respecto de este problema. En este sentido es que Nancy (2002) pudo decir que “el estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad...” (p. 9), la de un mundo que se desgarrar al no poder “hacer lo que debe: a saber, un mundo ... vale decir, un espacio de sentido” (p. 12).

Los problemas que hoy plantea la adversidad ontológica en que habitamos, vuelven completamente insuficientes las categorías con las cuales la tradición filosófica representó lo político, constituyendo, a la vez, un ingrediente fundamental de su *krisis* contemporánea. Por esta razón, no resulta tan claro que sea posible seguir aferrando el topos de la política a la evidencia axiomática de la *polis*, ni a sus demás universales antropológicos: la razón y el individuo, la ciudad y la vida del “hombre”, la soberanía y el progreso, el Estado y el derecho. El desastre del presente, que acompaña la *krisis* de las categorías tradicionales de la política, ha desbordado ese lugar. Es la propia fractura, la desgarradura de la ciudad, la que conduce a pensar lo político como un problema. Y esta situación tal vez, incluso, ponga en entredicho a la “ciudad de los hombres” como dato

de la política contemporánea, volviendo porosas y profundamente problemáticas las distinciones modernas en que había, hasta ahora, afianzado sus fundamentos: público-privado, izquierda-derecha, democracia-totalitarismo. El drama de nuestro tiempo es que una línea de fuerzas enerva estas dicotomías y las disuelve para descubrir, en su lugar, el carácter expuesto y desnudo de la existencia. El carácter antropológico de la política –o la política como antropología–, vale decir, una política de los seres humanos, con arreglo a los seres humanos y, en consecuencia, como ejercicio de una voluntad de poder sobre toda la existencia, es precisamente aquello que ha comprometido, no tan solo las posibilidades de apertura de la política, sino la consistencia óptica del planeta. Por ello es necesario intentar salir del universo categorial y del régimen de verdad en que la política ha sido inscrita por la tradición metafísica. En palabras de Jean-Luc Nancy (2020) –ciertamente, sus últimas palabras respecto de este problema–, “es necesario partir de otro lugar, un lugar más profundo o anterior a toda «política»” (p. 74). O, como planteó hace más de una década, hacer comparecer a la política ante el “tribunal de la razón” (2010, p. 67), teniendo en cuenta que la política debe dar la forma de acceso a la propuesta de otras formas, renovar de forma constante la posibilidad de aparición –nunca fundación ni determinación– de registros de sentido.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Stasis. La guerra civil como paradigma político. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Lo abierto. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

ARENDT, Hannah. La tradición de pensamiento político. En La promesa de la política. Trad. Jerome Kohn. Buenos Aires: Paidós, 2015a, p. 77-98.

ARENDT, Hannah. Sócrates. En La promesa de la política. Buenos Aires: Paidós, 2015b, p. 43-75.

ARENDT, Hannah. La condición humana. Buenos Aires: Paidós, 2005.

ARENDT, Hannah. Sobre la revolución. Buenos Aires: Paidós, 1988.

ARISTÓTELES. Física. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1993.

ARISTÓTELES. *Politics*. London: Harvard University Press, 1959

BOERSEMA, Jan. First the Jew but also the Greek. In Zeers, W. and Boersema, J. (eds.) *Search of the Roots of the Environmental Problem in Western Civilization*. Winwick: The White Horse Press, 1994, p. 20-55.

CHÂTELET, François. La ideología de la ciudad griega. En *Historia de las ideologías, I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)*. México: Premia Editora, 1981, p. 130-148.

CLAUSEWITZ, Carl von. *On war*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. (1977-1978)*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique. En *Dits et écrits, IV*. Gallimard, 1979, p. 134-161.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

GLACKEN, Clarence. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales de siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Technik*. En *Gesamtausgabe, Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-36.

LACOUÉ-LABARTHE, P. y Nancy, J. L. El pánico político. Santiago-Buenos Aires: Palinodia - La Cebra, 2013.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y Nancy, Jean-Luc. Ouverture. En Balibar, E.; Ferry, L.; Lacoue-Labarthe, Ph; Lyotard, J-F.; Nancy, J-L. Rejouer le politique. Gallimard, 1981, p. 11-28.

LLOYD, George. Greek Antiquity. The Invention of Nature. In Torrance, John (ed.). The Concept of Nature. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 1-24.

LORAUX, Nicole. La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot, 1997a.

LORAUX, Nicole. La guerre dans la famille. Clio. Histoires, femmes et sociétés, I(5), p. 21-62, 1979b.

MACHEREY, Pierre. De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

NANCY, Jean-Luc. Política y vida profunda. Disenso, Revista de Pensamiento Político, 1(2), 72-79, 2020.

NANCY, Jean-Luc. Democracia finita e infinita. En Agamben, G., Badiou, D., Bensaïd, D., Brown, W., Nancy, J-L., Rancière, J., Ross, K., Žižek, S. Democracia ¿en qué estado? Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 67-79.

NANCY, Jean-Luc. La création du monde ou la mondialisation. Paris: Galilée, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. La ciencia jovial. Valparaíso: Ediciones UV, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874), I. Tecnos, 2010.

PLATÓN. Diálogos, IX. Leyes (Libros VII-XII). Madrid: Gredos, 1999.

ROSANVALLON, Pierre. Por una historia conceptual de lo político. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

SCHAEFFER, Jean-Marie. El fin de la excepción humana. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

TORRES, Iván. La seguridad de la vida gobernada. Polis, Revista Latinoamericana, Santiago, 15(44), 161-180, 2016.