

Psicopolíticas

La ambivalencia de la *psychē* y el gobierno de los vivientes

Germán Osvaldo Prósperi¹

Resumen: En este artículo me propongo demostrar, rectificando los análisis propuestos por Byung-Chul Han en *Psychopolitik* y por Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria*, tres tesis correlativas: 1) la política occidental es originariamente psicopolítica; 2) la psicopolítica se ha constituido a partir de una preeminencia de la vida (la *psychē* como hálito vital) y una correlativa exclusión inclusiva del *eidōlon* (la *psychē* como imagen del difunto); 3) este proceso encuentra su formulación paradigmática en Platón, quien identifica a la *psychē* con la esencia viviente del hombre y a la política con el gobierno de los seres vivos.

Palabras clave: *psychē*, *eidōlon*, psicopolítica, biopolítica, vida.

Abstract: The aim of this article is to demonstrate, while revising the analyses proposed by Byung-Chul Han in *Psychopolitik* and Giorgio Agamben in *Il Regno e la Gloria*, three correlative theses: 1) western politics is psychopolitical from its inception; 2) psychopolitics has been built upon the superiority of life (the *psychē* as the breath of life) and a corresponding inclusive exclusion of the *eidōlon* (the *psychē* as image of the dead); and 3) we owe Plato the paradigmatic rendering of this process since he equates the *psychē* with the living essence of human beings and the politics with the government of the living.

Keywords: *psychē*, *eidōlon*, psychopolitics, biopolitics, life.

¹ gerprosperi@hotmail.com

Introducción

Se conoce la tesis que sostiene Byung-Chul Han en *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*: la forma que adopta el poder en el neoliberalismo actual no es la biopolítica sino la psicopolítica. En efecto, Foucault no ha logrado ver, según Han, que la biopolítica “es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *pisque*. La biopolítica que se sirve de la población no tiene ningún acceso a lo psíquico” (2015, pp. 37-38). Giorgio Agamben, por su parte, había ya mostrado a mediados de los años noventa que “la política occidental es desde su mismo inicio una biopolítica” (1995, p. 202), corrigiendo así los análisis avanzados por Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber*.²

Ahora bien, en este artículo me propongo demostrar, rectificando en cierto sentido el diagnóstico de Han y a la vez los análisis de Agamben, tres tesis correlativas:

- 1) La política occidental es originariamente psicopolítica, en el sentido de que tanto el poder soberano como el biopoder presuponen una política de la *psychē*.
- 2) La política occidental, en tanto psicopolítica, se ha constituido a partir de una preeminencia de la vida (la *psychē* como hálito vital, como principio animador del cuerpo) y una correlativa exclusión inclusiva del *eidōlon* (la *psychē* como imagen o sombra del difunto).³
- 3) Este proceso de exclusión-inclusiva del *eidōlon* encuentra su formulación paradigmática en Platón, cuya filosofía sienta las bases de la política occidental cuando identifica a la *psychē* con la esencia viviente del hombre y a la política con el gobierno de los seres vivos.

² Como se sabe, en el último capítulo del primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, así como en los cursos de fines de los años setenta en el *Collège de France*, Foucault avanza la tesis de que alrededor de los siglos XVII-XVIII el poder soberano en el derecho de matar o de dejar vivir, sufre una “profunda transformación” (cf. FOUCAULT, 1976, p. 179) y se configura, de allí en adelante, como un biopoder, es decir, como “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (1976, p. 180).

³ En este punto, en tanto exclusión-inclusiva, la relación política “originaria”, en el sentido en que yo la entiendo, posee la misma estructura que la *exceptio* analizada por Agamben (cf. AGAMBEN, 1995, pp. 19-76). Pero a diferencia de su tesis –una diferencia que puede parecer sutil pero que se revela enseguida enorme–, el elemento excluido-incluido o incluido-excluido no es para mí el *homo sacer* sino el *eidōlon*. De tal manera que la *exceptio* que propondré analizar aquí es previa a la *nuda vita* o a la *vita sacra*. Es sólo a partir de esta doble operación sobre el *eidōlon*, de exorcismo y a la vez de evocación, como mostraré en breve, que las distinciones vida sagrada-vida profana, vida animal-vida humana, vida natural-vida política, etc. han podido constituirse. Sobre la noción de *exceptio*, cf., por supuesto, AGAMBEN, 2004.

Para demostrar estos tres puntos procederé en tres momentos. En el primero, mostraré la ambivalencia del término *psychē* en la cultura homérica. En el segundo, mostraré el rol que ha jugado Platón, entendido como figura paradigmática de un proceso mucho más amplio y complejo, en la constitución de la política de Occidente en relación a la *psychē*. En el tercero, y en base a lo desarrollado en las dos secciones previas, mostraré que la política occidental, tanto en su forma soberana como económica, ha podido instaurarse sólo a partir de una exclusión inclusiva del *eidōlon*.

1. La ambivalencia de la *psychē* en Homero

Según Erwin Rohde, en los poemas homéricos el término *psychē* alude a “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de «ídolo» (*eidōlon*), imagen” (1908, p. 3). Este doble sentido del término *psychē*, como hálito de *vida* y como imagen del *muerto*, ha sido corroborado por la mayoría de los expertos. Quisiera citar una serie de pasajes de estudios especializados en la cultura y la lengua homéricas que demuestran el aspecto vital o vivificador del término *psychē*, y a continuación otros pasajes que demuestran el aspecto fantasmático o espectral.

Aspecto vivificador:

- “La palabra [*psychē*] tiene afinidad con *psychein*, «soplar», y significa el hálito de vida” (SNELL, 1975, p. 19).
- “La *psychē* [...] parece ser un «principio vital» o alma sin relación con la actividad consciente ordinaria” (ONIAN, 1951, p. 94).
- “Desde su inicio, *psychē* es un término cuyas cualidades psicológicas dependen de su pertenencia a las palabras vinculadas a la fuerza vital” (CLAUS, 1981, p. 181).

Aspecto fantasmático o espectral:

- “[La *psychē*] es, en primer lugar, el «fantasma» que un hombre expira al morir” (BURNET, 1916, p. 14).

- “El espíritu del difunto [o *psychē*] es como una sombra privada de conciencia” (OTTO, 1956, p. 69).
- “La *psychē* es el fantasma del muerto, un doble [...], como entidad del más allá, reviste sobre esta tierra un estatuto de no-realidad” (VERNANT, 2008, p. 1539).

Como puede observarse en este conjunto de citas, la noción de *psychē* es indudablemente ambigua y ambivalente. Principio vital y fantasma del difunto: estos dos aspectos de la *psychē*, intentaré mostrar, van a delimitar el perímetro en el que se constituirá el espacio político de la cultura occidental. Es importante señalar que las funciones conscientes, a las que Homero identifica con los términos *thymos*, *noos* o *phrēn* entre otros, no existen independientemente de sus asientos orgánicos. La *psychē* entendida como *eidōlon*, es decir como imagen o sombra del difunto, no se confunde ni con la conciencia del hombre vivo ni con la materialidad del cuerpo muerto. Por esa razón, Rohde se refiere a la *psychē* como “un huésped o un ente extraño, una especie de «doble» [*Doppelgänger*] más débil que el hombre vivo, su otro yo” (1908, p. 6).

Sin embargo, los hombres no necesitan esperar a la muerte para que su *psychē* pueda liberarse por completo de toda remisión al cuerpo viviente; existe un estado que puede experimentarse en vida, similar en cierto sentido a la muerte, y que permite una liberación transitoria de la *psychē*: se trata de los sueños:

la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada de las actividades del hombre en vela y plenamente consciente. Su reino es el mundo de los sueños [*die Traumwelt*]; cuando el otro yo se halla sumido en el sueño, inconsciente de sí mismo, vela y obra su doble [*der Doppelgänger*] (ROHDE, 1908, p. 7).⁴

⁴ El fenómeno del sueño constituye el caso paradigmático del acoso específico del *eidōlon* así como de su dominio propio. Es preciso notar, además, que el fantasma onírico, el *eidōlon* o el *oneiros*, en la época de Homero designa una realidad objetiva y no un producto de la mente del soñador. Eric R. Dodds lo ha explicado con gran claridad (cito el pasaje *in extenso*): “En la mayor parte de sus descripciones de sueños los poetas homéricos tratan lo que se ve en ellos como si fuera «realidad objetiva». El sueño suele adoptar la forma de una visita hecha a un hombre o mujer dormidos por una sola figura onírica (la palabra *oneiros* significa casi siempre en Homero figura onírica, no experiencia onírica). Esta figura onírica puede ser un dios, un espíritu o un mensajero onírico preexistente, o una «imagen» (*eidōlon*) especialmente creada para la ocasión; pero en cualquier caso existe objetivamente en el espacio y es independiente del que sueña” (DODDS, 1951, p. 104). Sobre el sueño como experiencia paradigmática del afuera (*Outside*) de lo humano, cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2016, pp. 117-130.

2. Platón y el gobierno de lo viviente

Alrededor del siglo V a.C. termina de consumarse un proceso complejo y difícil de circunscribir que encuentra uno de sus focos de cristalización en el pensamiento platónico. Se trata en todo caso, para decirlo con Giovanni Reale, de un “cambio cultural de extraordinario alcance, [...] una revolución que ha explotado y ha sido llevada a cumplimiento por Sócrates y por Platón” (REALE, 1999, p. 156). Esta explosión que parece haber conmovido a la cultura griega clásica se caracteriza por una mutación ostensible en la concepción de la *psychē*. Con Platón, sostiene Jean-Pierre Vernant, el sentido del término *psychē* –y correlativamente de los términos *eidōlon* y *sōma*– sufre una inversión radical:

En Platón la inversión de los valores asignados al alma y al cuerpo es completa; ella hace bascular al *eidōlon* de la sobrenaturaleza al universo sensible. En vez de que el individuo esté íntimamente ligado a su cuerpo viviente y que la *psychē* se presente como el *eidōlon* de ese cuerpo, su fantasma, es la *psychē* inmortal la que constituye, en el fuero interior de cada uno, su ser real. El cuerpo viviente cambia entonces de estatuto: se ‘desrealiza’ para devenir la imagen inconsistente, ilusoria, transitoria de lo que somos en verdad. [...] Se ha así pasado del alma, doble fantasmático del cuerpo, al cuerpo, reflejo fantasmático del alma (VERNANT, 2008, p. 1541).

Pero, además, en paralelo a esta inversión de los valores asignados al cuerpo y al alma, con Platón la política comienza a ser pensada como gobierno de lo viviente. En este sentido, quisiera hacer referencia a un pasaje del *Político* en el que Platón explicita el nexo –al parecer irrevocable– que se establece alrededor del siglo V a.C. entre *psychē*, *zōē* y *politikē*. Platón afirma allí que la ciencia regia (*basilikē epistēmē*) concierne exclusivamente a los seres vivos:

Extr.: Porque no cabe duda de que la función de la ciencia regia de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados [*tōn apsychōn*], como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su poder entre los seres vivos [*zōois*] y sólo en relación a ellos (*Político*, 261c-d).⁵

⁵ Para las citas de los diálogos platónicos me he basado en las *Obras completas* editadas por Gredos. En algunos casos, he introducido ligeras modificaciones, atendiendo siempre al texto griego.

La *politikē technē* sólo puede referirse a los seres vivientes, a la *zōē*.⁶ La *psychē* se convierte en los siglos VI-IV a.C., y particularmente en Platón, en una *máquina político-económica de vivificación*. Por eso en el *Fedón*, para demostrar la inmortalidad del alma, Platón se ve obligado a demostrar primeramente su naturaleza vital y vivificante.

- Contéstame entonces - preguntó él -. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo [*sōmati zōn*]?
- El alma [*psychē*] - contestó.
- ¿Y acaso eso es siempre así?
- ¿Cómo no? - dijo él.
- Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine [*kataschē*], ¿llega siempre trayéndole la vida [*pherousa zōēn*]?
- Así llega, ciertamente – contestó (*Fedón*, 105c-e).

Es importante notar que el elemento a ser vivificado o animado es por supuesto el cuerpo (*sōma*).⁷ Se trata de un dispositivo *político-económico* porque el objetivo de la vivificación es que la *psychē* o, mejor aún, su función superior y por tanto *soberana* (el *nous*) gobierne al cuerpo.

En *Leyes*, por otra parte, aunque también en otros diálogos más tempranos como el *Fedro*, volvemos a encontrar este doble movimiento que consiste en vivificar y gobernar, vivificar *para* gobernar. La *psychē* aparece allí como el principio del movimiento y por lo tanto como principio de vida (cf. *Leyes* X, 895c-896a). A diferencia del cuerpo, la *psychē* es capaz de moverse a sí misma. El gobierno de los cuerpos vivientes, de la *zōē*, la administración de la vida, requiere necesariamente de la *psychē*, por la sencilla razón de que es ella, que no por casualidad los latinos traducirán por *anima*, la encargada de *vivificar* o *animar* la materia corpórea. Por eso cuando Platón sostiene que no puede haber política de los seres inanimados utiliza la expresión *apsychos* (sin vida, pero literalmente sin *psychē*). Un cuerpo se vuelve viviente, como se afirma en el *Fedón* y en varios diálogos platónicos, en la medida en que es animado o vivificado por la *psychē*.⁸ De tal

⁶ Sobre la cuestión del poder soberano y el gobierno de lo viviente en Platón y sus consecuencias en la filosofía política ulterior, cfr. LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 17 y sgg.

⁷ No deja de resultar curioso que la misma ambigüedad que posee el término *psychē* en Homero caracterice también al término *sōma*, el cual designa sobre todo el cuerpo sin vida, el cadáver: “la palabra *sōma*, que más tarde significará «cuerpo», no es utilizada nunca por Homero en relación a los vivientes: *sōma* significa «cadáver» [*Leiche*]” (SNELL, 1975, p. 24).

⁸ La idea de una *psychē tou kosmou*, que Platón propone en célebres pasajes del *Timeo*, ampliará este proceso de vivificación hasta englobar la totalidad del cosmos. En la medida en que el universo entero posee *psychē* y es por tanto un gran *zōon*, un gigantesco *sōma empsychos*, funciona según leyes regulares

manera que el aspecto vital de la *psychē* homérica, es decir la *psychē* como soplo o aliento de vida, se va a constituir en el elemento fundamental de la (zoo/bio)política de Occidente. Si puede decirse que el poder es originariamente soberano-económico, que la política occidental implica desde su mismo inicio en la cultura griega un poder soberano que se ejerce sobre la vida,⁹ es porque tanto el poder soberano como el biopoder descansan sobre una política de la *psychē*.

Resumo en tres tesis las conclusiones a las que he llegado hasta aquí:

- 1) Sólo porque existe la *zōē* puede haber política. Esto es así porque sólo los seres vivientes (*zōa*), sostiene Platón, pueden ser gobernados.
- 2) Para que un cuerpo pueda considerarse viviente, es decir para que la *zōē* pueda actualizarse en un cuerpo concreto, para que ese cuerpo pueda devenir un *zōon*, es preciso que sea animado por la *psychē*.
- 3) El *zōon politikon* aristotélico sólo es posible a partir de la operación vivificadora de la *psychē*. Esto significa que la *psychē politikē*, la psicopolítica, es condición de posibilidad del *zōon politikon*, puesto que sólo puede hablarse de *zōon* en la medida en que un cuerpo ha devenido *sōma empsychos*.

3. La exclusión-inclusiva del *eidōlon*

Todo este dispositivo psicopolítico que ya encontramos plenamente desarrollado en Platón ha podido constituirse a partir de una *politización* –y una correlativa exaltación– del aspecto vital o vivificador de la *psychē*. Pero para que este devenir-político de la *psychē* haya podido efectuarse, fue necesario el destierro o la exclusión-inclusiva del otro aspecto –no ya vital, sino fantasmático– que vinculaba (o mejor aún, identificaba), en la época homérica, a la *psychē* con el *eidōlon* del difunto. La excepción –en el doble sentido de exclusión e inclusión– del *eidōlon* (que es también, por necesidad, una excepción del

y jerarquías predeterminadas. Lo cual significa que ahora el cosmos en su totalidad es objeto –no ya humano, sino divino– de gobierno. La *basilikē epistēmē*, entonces, adquiere un estatuto cosmológico. La política deviene así, literalmente, *cosmopolítica*.

⁹ Se trata, por supuesto, de una de las tesis que defiende Giorgio Agamben en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*.

phasma y del *oneiros*)¹⁰ es el *acontecimiento fundamental y decisivo* de la política occidental.¹¹

Pero justamente por eso, en tanto sólo puede haber gobierno del ser viviente, el alma del muerto queda desterrada del campo político. El punto más problemático, sin embargo, es que el muerto no es meramente un ser sin vida (*apsychos*) —el cual, según Platón, no podría ser objeto de gobierno—, sino una suerte de vida disminuida, sin conciencia ni voluntad, pero que así y todo no se confunde con la simple nada o con el no-ser absoluto.¹² Walter Otto ha explicado la subsistencia de la *psychē* del difunto con palabras notables: “No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el *ser del haber sido*. Los griegos han comprendido que el *haber sido* es en sí mismo *ser* en el sentido propio del término, y haber comprendido esto es una de sus grandes intuiciones” (OTTO, 1956, p. 56). Pero ¿de qué ser se trata?, ¿cómo pensar el ser-del-haber-sido que define a la *psychē* entendida como sombra o fantasma del muerto? Para orientarnos en este arduo asunto será útil recurrir a ciertas nociones sugeridas por Giovanni Reale en un texto indispensable: “Llegada al *Hadēs*, la *psychē* subsiste como «imagen» espectral del difunto, sin vida, sin capacidad de sentir, ni de conocer ni de querer: ella es como *una*

¹⁰ En su estudio *Image, imaginaire, imagination*, Jean-Pierre Vernant incluye a los fantasmas oníricos y las almas de los difuntos dentro del espectro semántico del término *eidōlon*: “Observando que sería necesario traducir *eidōlon* por doble o fantasma más que por imagen, hemos indicado varias veces que este término es empleado de manera exclusiva para designar tres tipos de fenómenos: la aparición sobrenatural, *phasma*, el sueño, *oneiros* (*onar*), el alma-fantasma de los difuntos, *psychē*” (2008, p. 2026).

¹¹ De allí la importancia de los ritos de entierro y las ceremonias funerarias en la constitución del orden social y político de las comunidades antiguas. Como ha indicado Numa Denys Fustel de Coulanges en un célebre estudio: “El alma que no tenía su tumba no tenía residencia. [...] le era preciso errar siempre, bajo forma de larva o fantasma [...]. Atormentaba a los vivientes, les enviaba enfermedades, arruinaba sus cosechas, los horrorizaba con apariciones lúgubres para advertirles que le dieran sepultura a su cuerpo y a sí misma. De allí ha surgido la creencia en los *revenants*” (1900, p. 16). El culto a los muertos, según Fustel de Coulanges, constituye el basamento “originario” sobre el cual se habría constituido el orden socio-político de las culturas antiguas y, más allá, de la cultura *tout court*: “las instituciones domésticas y sociales de los antiguos han surgido de esta fuente” (1900, p. 21), o también: “Estas ideas y estos ritos son lo que hay de más viejo en la raza indo-europea, y son también lo que hay de más persistente” (1900, p. 26). Este aplacamiento del alma de los difuntos constituye, en consecuencia, el acontecimiento fundacional de la política. Se trata de evocar el alma del muerto, de ofrecerle alimento y bebidas, de sepultarlo y honrarlo debidamente, a fin de que no invada el reino de los vivos. Esta es la *exceptio* primordial, el acontecimiento sagrado que ha tenido lugar en el comienzo y que funda la reactualización periódica de los ritos y las ceremonias funerarias: “Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que ha tenido lugar en el pasado mítico, ‘en el comienzo’” (ELIADE, 1965, p. 63).

¹² Sobre la idea de fantasma o espectro (*eidōlon*) como operador deconstructivo de las polaridades metafísicas (vida-muerte, presencia-ausencia, sensible-inteligible, etc.) y su relación con la política occidental, cf. DERRIDA, 1993.

imagen emblemática del no-ser-más-en-vida” (1999, p. 76); o también, igualmente remarcable e inspirado: “La *psychē* [...] representa [...] el «no ser más del yo», su negación: su permanecer emblemático precisamente en la dimensión del «no-más», del «no-más-vivo»” (1999, p. 82).

Se comprenderá rápidamente el riesgo que representa el *eidōlon*, la *psychē* del difunto, para la política occidental. Si el poder en las sociedades occidentales es siempre un poder sobre la vida, puesto que sólo de los seres vivientes –dice Platón– puede haber política, entonces el *eidōlon*, en la medida en que se ubica en el borde mismo de la vida, en el límite de la ontología, en la medida en que designa un no-más-vivo, una imagen del no-ser-más-en-vida (Reale) o un ser-del-haber-sido (Otto), no cae bajo los cálculos del poder en sus formas tradicionales. Lo “ingobernable” no es por eso la forma-de-vida o la vida inoperosa, según la tesis de Agamben;¹³ no es “*la vida en cuanto tal*, sino [...] *la vida-que-se-va*” (REALE, 1999, p. 84), la “*vida que se va con la muerte*” (1999, p. 84). Estas expresiones, en su sentido profundo, constituyen una suerte de *subsistenciaros* (en el sentido en que Heidegger habla de existenciaros en relación al *Dasein*) del *eidōlon*.¹⁴ Vale la pena enumerar estos subsistenciaros porque de algún modo –de un modo incierto, desde luego– nos dan una idea de la condición ontológica de la *psychē* –en su aspecto póstumo o espectral– que la política occidental ha recluido en su centro (o acaso, lo que es igual, ha expulsado a su afuera): 1) ser-del-haber-sido; 2) no-ser-más-en-vida; 3) no-ser-más-del-yo; 4) no-más-vivo; 5) vida-que-se-va-con-la-muerte.

Se advertirá entonces la condición paradójica del *eidōlon* y su posición liminal. Como hemos visto, designa en cierta forma una “vida”, y en consecuencia no es absolutamente ajeno a lo político (este es el aspecto *in-clusivo* de la *exceptio*), pero se trata de una vida-

¹³ Para Agamben, por cierto, lo *Ingovernabile* no es sino la vida de la potencia –la *zōē aiōnios*, según la expresión mesiánica– que la máquina gubernamental custodia y oculta en su centro (cf. AGAMBEN, 2007, p. 80). Por eso se trata para el filósofo italiano de “sacar a la luz aquel Ingovernabile que es el inicio y, a la vez, el punto de fuga de toda política” (AGAMBEN, 2006, p. 35). Pero si la forma-de-vida designa la experiencia misma de ese Ingovernabile, el *eidōlon*, en cambio, en la medida en que alude a un no-ser-más-en-vida, y por lo tanto a una subsistencia ajena a todo *bios* y a toda *zōē*, difiere cualitativamente del Ingovernabile agambeniano. El *eidōlon*, por eso mismo, no es una “vida inseparable de su forma” (cf. AGAMBEN, 2014, pp. 264-272), sino una fractura en la forma y en la vida, su laceración recíproca.

¹⁴ Hablo de *subsistenciaros* y no, como Heidegger, de *existenciaros* porque en términos estrictos el *eidōlon*, al ubicarse en el límite mismo de la ontología y la política, no pertenece al dominio de lo existente (tanto en su sentido corpóreo como incorpóreo). A diferencia del cuerpo viviente, de la vida del cuerpo que efectivamente existe, es decir que pertenece a la actualidad de la presencia, el *eidōlon* o, mejor aún, la no-más-vida del *eidōlon* simplemente subsiste (en el borde del Ser y, por tanto, de la política).

que-se-va, un ser-no-más-vivo, un ser-del-haber-sido que, en su condición paradójica, pone en cuestión los fundamentos mismos del poder político (este es el aspecto *ex-clusivo* de la *exceptio*). El *eidōlon* es a la vez interno y externo –o, quizás, con más propiedad, *ni* interno *ni* externo– al espacio político; es su límite, su punto de fractura, lo que podríamos llamar un *archi-trauma*.¹⁵ En un sentido similar, aunque no idéntico, Fabián Ludueña Romandini ha podido sostener que el espectro “adviene como una subsistencia para-metafísica [que] no pertenece al orden óntico-ontológico sino que encuentra su lugar en el vacío mismo que se abre en la sutura imposible del orden del mundo” (2016, p. 275), razón por la cual, “el espectro se sitúa por fuera del Ser” (2016, p. 270).

Conclusión

A lo largo de este escrito he mostrado a) la profunda ambigüedad que caracteriza a la *psychē* homérica (por un lado, hálito o principio vital; por el otro, imagen o sombra del difunto); b) la identificación socrático-platónica de la *psychē* con su aspecto vital y la correlativa identificación de la política con el gobierno de lo viviente; c) la exclusión-inclusiva del *eidōlon* como trauma o *archi-trauma* de la política occidental.

Acaso sería preciso enunciar las consecuencias de estas tesis a la manera heideggeriana. Sería por eso menester, para comprender la magnitud del asunto, construir una analogía un poco apresurada y decir que lo que ha sido el olvido del ser para la historia de la metafísica lo ha sido el olvido del *eidōlon* para la historia de la política. Y en tanto el *eidōlon*, el *phantasma* o la sombra del muerto, no es lo *otro* de la *psychē* sino su *otro lado*, la política occidental, la psico-política, no ha dejado de verse acosada por ese resto que subsiste en su mismo centro.¹⁶

En conclusión, si la política occidental, tanto en su sentido soberano como económico, es ya desde siempre una psicopolítica, entonces no hay, no puede haber, una política de la vida que no sea también, y necesariamente, una política de la vida-que-se-va-con-la-muerte, es decir, no hay ni puede haber una política del ser que no sea también, y

¹⁵ No se creará que se trata de un trauma originario, fundamental. Al contrario, el *archi-trauma* es un trauma de la –o en la– *archē*, una fractura en el origen o una herida en el fundamento: un *universal effondement*, para decirlo con Gilles Deleuze.

¹⁶ Podría mostrarse, aunque excede las pretensiones de este artículo, que el acoso del *eidōlon* se manifiesta fundamentalmente en tres fenómenos frente a los cuales, no por casualidad, Platón se ha mostrado muchas veces ambiguo y dubitativo: los sueños (*oneiros*), la locura (*mania*) y la poesía (*poiēsis*).

necesariamente, una política del ser-del-haber-sido.¹⁷ Ambos elementos, *zōē* y *eidōlon*, sutura y trauma, cuerpo y fantasma, son correlativos y simultáneos: tal es el movimiento pendular, oscilatorio, de la (psico)política occidental.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer II, I. Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- BURNET, J. *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: British Academy, 1916.
- CLAUS, D. *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*. New Haven – London: Yale University Press, 1981.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- DODDS, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press, 1951.
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys. *La cité antique*. Paris: Librairie Hachette, 1900.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2015.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2016.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.

¹⁷ En tanto condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad, la *psychē* revela su estatuto cuasi-trascendental: hace posible la política según su costado vital y vivificador, pero la hace imposible según su costado póstumo y fantasmático.

- ONIANS, Richard B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- OTTO, Walter. *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg: Rowohlt, 1956.
- REALE, Giovanni. *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.
- ROHDE, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen – Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1908.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Oeuvres. Religion, Rationalités, Politique, Tome II*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

Recebido e aprovado em março de 2020

* Esse trabalho é licenciado pela [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)