

“LAS PASIONES EN LA CIUDAD; UNA ACTIVIDAD HUMANA DEL ODIO AL ODIO”

ALEJANDRO BILBAO¹

Résumé

Centrado en una discusión en torno al lugar que las pasiones han ocupado en la institución de la sociedad, el presente artículo discute los fundamentos de la civilidad en torno a la idea de las divisiones fundantes que actúan a nivel psíquico y colectivo. Se destaca de manera particular a la articulación de dos conceptos: *bois* y *zoe*.

Palabras claves: biopolítica, *zoe*, *bios*, *phone*, pasión.

Abstract

Focused in a discussion about the place that passions have occupied in the institution of society, the following article argues the foundations of civility, in relation to the idea of foundational divisions that act in a psychological and collective level. Particular importance is given to the articulation of two concepts: *bois and zoe*.

Key words: Biopolitics, *zoe*, *bios*, *phone*, passion.

« Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plus qu'ils ne répondent ; de ces mots qui ont fait tous les métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et de Politique ; mots très bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence, aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent la tonnerre »².

Paul Valéry
Fluctuations sur la liberté (1945),
Regards sur le monde actuel.

Fluctuaciones, ese es el término que Paul Valéry emplea en 1945 para referirse a una reflexión sobre la libertad, sin quizás atisbar el alcance que estas palabras tendrían para los posteriores análisis referidos a los fenómenos vinculados a la modernidad (Latour, 1995; Augé, 1998; Stiegler, 2006). En efecto, Valéry centra un horizonte de trabajo que se vuelve

¹ Psicoanalista, Director del Programa de Magíster en Etnopsicología de la Facultad de Filosofía y Educación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. E-mail: alejandro.bilbao@ucv.cl

² La libertad es una de esas detestables palabras que poseen más valor que sentido; que cantan más de lo que hablan; que exigen más de lo que responden; de aquellas palabras que han realizado todos los oficios, y de las cuales la memoria ha hecho un embrollo de teología, metafísica, moral y política; palabras muy buenas para la controversia, la dialéctica, la elocuencia, pero también propias a los análisis ilusorios y las infinitas sutilezas que en los fines de frases desencadenan el fragor del trueno.

ya para aquel año, en crítica iluminadora de los efectos desgarradores de la modernidad, aun si el texto de 1945 puede en ese sentido parecer lejano. Valery es sutil en su forma de transmitir una lectura sobre aquel mundo –que es también en parte el nuestro-, pues se diría que el contexto de esta frase no se vuelve plenamente significable, si no es a partir de un elemento que ocupa la función del borde, de la ausencia, pero de una ausencia que se torna material potencial de la formulación de una pregunta sobre la libertad y sus fluctuaciones. La presentación de ese elemento podría eventualmente formularse a partir de la idea de marco, un marco de fondo sin el cual la interrogación sería imposible. Marco que se actúa bajo la lógica del suplemento, y que es allí *la cuestión política*.

Cuestión que en el mismo texto Valery introducirá más tarde señalando: “*politique et liberté s'excluent car politique c'est idoles*” (Valery, 1945). Es importante no olvidar que el sentido de estas expresiones no se realiza en la trama de un rechazo absoluto a toda idea de lo político, y a sus formas más variadas de expresión, pues la intención del autor, es re-situar su significación al interior de la modernidad. De este modo, si política es escena de ídolos, la libertad deviene algo que le es exterior. Pero, ¿adónde va ella entonces a habitar? ¿Qué dirección toma?, ¿qué corolario para la libertad, las pasiones y la ciudad? La respuesta a algunas de estas cuestiones, debe al menos abarcar a ciertas reflexiones que conciernen a los vínculos que la libertad mantiene con el lugar donde se despliega la vida de los hombres (*polis*), interrogándose por la función que cumplen allí las pasiones políticas.

Tomando detenidamente la primera frase de Valery, se observa que la libertad se encuentra sometida a fluctuaciones, que su realidad en la modernidad se vuelve un problema, un problema que se trasluce a partir de una metáfora sonora que Valery hace propia: «...*la libertad como aquella detestable palabra que más que hablar, canta*». Como si Valery ya pudiese ser testigo de la inclusión de la voz (*zoe*) en el registro eminente de los cálculos y de las previsiones del poder. La libertad ha dejado de hablar para reproducir al interior de lo social, la voz erradicada por los clásicos. Y es así como Valery puede escuchar una voz que irrumpe esta vez para evidenciar nos quizás, que el problema no es la libertad, sino más bien como entender a la vida y su voz al interior del escenario social donde los hombres dan cuenta de categorías como la libertad.

M.Foucault (1985) trabajó en parte estos problemas, al hablar de una biopolítica, mostrando de este modo las formas que la política moderna ha desarrollado para hacer ingresar el cuerpo del hombre desnudo (*zoe*) en la complejidad de la polis (*bios*). Pero la caracterización de esta política moderna, no es solamente la inclusión como forma de dominio de la *zoe* en la polis, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un procedimiento de cálculos y previsiones del poder del estado. La vida desnuda situada al origen como algo al margen de la organización política, termina progresivamente por coincidir con el espacio político, y donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zoe*, entran en una zona de indiferenciación irreductible.

Si algo puede distinguir entonces a la democracia moderna de la democracia antigua, es que esta se presenta súbitamente como la reivindicación y la liberación de la *zoe*, y que ella busca permanentemente transformar la “*vida desnuda*” en una nueva forma de vida, para poder quizás encontrar un *bios* de la *zoe*. Esta consideración, vuelve totalmente problemática a aquella visión aristotélica del hombre, considerado como algo más que un animal vivo, pues éste sería además capaz de una existencia política.

“Se advierte que el hombre, más que la abeja o cualquier otro animal gregario, ésta hecho para vivir en sociedad: la naturaleza, en nuestra opinión, no hace nada en vano. Ahora bien, el hombre es el único animal que posee el habla. La voz sirve para expresar el dolor y el placer. Por eso lo encontramos en los otros animales, pues su naturaleza les permite sentir dolor y placer y manifestarse unos a otros esas impresiones. Pero el habla, por su parte, sirve para expresar lo útil y lo nocivo, tanto como lo justo y lo injusto. Pues el hombre se distingue de los demás animales por ser el único que tiene el sentimiento del bien y del mal, lo justo y lo injusto y otros conceptos morales. La comunidad de esos valores constituye la casa y la ciudad” (Aristóteles, política, 1253^a 10-18).

Ideas similares pueden ser encontradas en la *Ética a Nicómaco*:

“He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado” (Aristóteles, IX 9, 1170b11)

El lugar propio de la polis queda situado en el pasaje de la voz al *lenguaje*, siendo el lazo entre la vida desnuda y la política, el mismo de una definición metafísica del hombre en tanto “*viviente dotado de lenguaje*”.

Tal y como Agamben lo evidencia, esta exclusión de la voz respecto del lenguaje y de la formación de la polis, jamás podrá obedecer a una formulación de sacrificio absoluto, pues en la voz radica algo insacrificable, que la vuelve siempre presente e incluida en el *bios*. Se tratará entonces de una exclusión en la inclusión, y que Agamben evidenciará en las oscuras figuras del derecho romano (Agamben, 1998) . Ello quedará materializado mediante su presentación de la figura insacrificable del *homo sacer*.

De este modo, Agamben señalará que el par categorial decisivo de la política occidental, no es *amigo-enemigo*, sino *vida desnuda-existencia política*, *zoe-bios*, *exclusión-inclusión*. La política existe porque el hombre es el ser vivo que en el lenguaje, separa y opone su propia vida desnuda y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión incluyente. La voz es vida desnuda, despliegue de lo viviente, aquello que no se encuentra inscrito en un mundo simbólico cobijado en el ejercicio de la lengua. Pero la habitación de esa voz no es solo desnuda, es también muda, permitiendo desde esa ausencia y exclusión de función vocal y auditiva, que los cuerpos puedan devenir cuerpos ventrílocuos, reproductores de significaciones culturales y fabricación de algo humano. Pero cuando la voz es comprendida en un ámbito de reflexión más amplio, y como sacrificio de un cuerpo para la emergencia de enunciados significantes de tipo lenguajero, surgen también allí las posibilidades de representación de la realización de fantasmas de unificación. Un cuerpo que se hace una sola voz, y que puede de ese modo deslindarse de los otros. Fantasma siempre factible de la cohesión y la armonía. Así, en el centro de todo contrato, se podría situar un principio de armonía:

“Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como voces hay en la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública así formada por la unión de todas las otras adoptaba antaño el nombre de Ciudad y hoy, el de república o cuerpo político... en cuanto a los asociados, adoptan colectivamente el nombre de pueblo”. (Rousseau, 2006)

Si se toman en consideración los elementos antes señalados, no es sorprendente descubrir la implicación de la voz en esta formulación en términos de un cuerpo colectivo unificado. Siendo fieles a lo mencionado, la política se encargaría entonces del mantenimiento de esa unión, a pesar de las tensiones que surjan de manera inevitable. La pasión política se torna así, gestión de la ciudad y del orden, manteniendo el plano etimológico de la política como « *la gestión de la ciudad*”

Con J.Rancière (1998), es posible observar un punto de vista diferente: la aparición de esas divisiones estaría en el origen de la política. Es así que si esta división está en el origen de la política, la subjetivación de tipo político está hecha de la distancia de la voz al cuerpo, del intervalo entre las identidades. El proceso de la igualdad será así para Rancière el de la diferencia. Pero la diferencia no será la manifestación de una identidad diferente o el conflicto entre dos instancias identitarias. El lugar de manifestación de la diferencia no es nunca lo propio, sea de un grupo o de su cultura. Se trata más bien del *topos*, del lugar de una *argumentación*. Y el lugar de exposición de ese *topos* es un intervalo. El lugar del sujeto político es de este modo, un intervalo, una falla: un ser en conjunto como ser-entre: entre nombres, identidades o culturas. “Hay política y no solo dominación porque hay una mala cuenta en las partes del todo”. (Rancière 1995)

Si la subjetivación política está presidida para Rancière no tanto por la constitución de la unión como por la división social, su fundamento se encontraría más que en el amor a la unión (de los ciudadanos, de la nación, de la república), en el odio a la división. De este modo, la obsesión por la unión (de la república única e indivisible), no sería en realidad sino el corolario de ese odio a la división. La pasión pública como pasión política, es registrada de este modo a partir de otro registro de coordenadas. Una idea similar se

encuentra en el libro *la Cité divisée* escrito por Nicole Loraux, (1997) donde en el contexto de la Grecia antigua se observa a una ciudad aterrorizada por la división. Tal y como Loraux lo estipula, surgirán en la ciudad leyes que llegaran a sancionar olvidar las causas de esta división. Incluso la palabra democracia se evitará, pues al estar formada por la raíz *Kratos*, que significaba dominación y por ello victoria, presuponía la escena de un conflicto previo. Como evitando quizás, el atropello de tendencias irrefrenables para la ciudad. Así, si la pasión nos conduce a interrogar su lugar en la polis, la evitación y el olvido del conflicto se encuentran en el principio de la política, y de todo cuestionamiento por la organización de las instituciones humanas.

Loraux puede así mostrar, que esta dialéctica del lazo social forjado en la evitación, o quizás pudiendo ser expresada como el remedio de una desligazón, esta atestiguada por la extraña ambivalencia aparente de la palabra griega utilizada tanto para la reconciliación como para la ruptura; *Dialuo*. Es entonces interesante señalar, que solo me puedo reconciliar al modo de la ruptura, (me reconcilio, rompo, renuncio). O quizás también, como si lo que fuera preciso disolver fuera lo que no se nombra; *el odio, la división*. En ese caso, el lazo más fuerte, apremiante en extremo, que ni siquiera vale ser mencionado, sería el que deshace la ciudad. Podría ser así que un trabajo volcado al entendimiento de la subjetivación política como proceso de emancipación, debería consagrarse a desligar lo que disocia. Lo que separa deviene así, algo extrañamente poderoso. El odio a lo que divide, puede devenir de este modo fundamento de la política, no en tanto bajo la consideración de una búsqueda de lo que une, sino más bien en el sentido de la evitación de lo que divide. Pues esa división se ve justamente incluida en su evitación. El odio contra lo que divide preexiste bajo esta forma de entendimiento al amor por el Uno. Las lógicas de la ciudad se toman de este modo, en un reflejo de los procesos de subjetivación anímica, para evidenciar que la una no es más que el reverso de la otra. Freud así lo observará en un conjunto de textos iniciados a partir de 1915. En pulsiones y destinos de pulsión (Freud, 1915), es posible leer:

“El odio es en relación con los objetos, más antiguo que el amor, brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”. La relación a una

indiferencia originaria, se ve de este modo estorbada en un esfuerzo psíquico que es vivido por el sujeto como un cuerpo extraño dentro de sí mismo. Cuando posteriormente advenga el lenguaje en su formación misma de impotencia para venir a cubrir esta desgarradura originaria, intentando restituir al sujeto la quietud del narcisismo primario, y aplacar el odio en nombre del amor, se sentaran los pilares de lo que cinco años más tarde Freud presentara como su última teoría de las pulsiones, representada por el mítico enfrentamiento entre *Eros y Tanatos* (Freud, 1920). Las voces desde las cuales el hombre habla se encuentran de este modo limitadas como sus dos pasiones fundamentales; *Eros y Tanatos*. La pulsión se vuelve estampa de la *zoe*, de la *phone*, que en tanto excluida del mundo de la *Vorstellung*, se integra en una exclusión que se vuelve inclusiva. El sujeto se convierte de este modo en pasión amorosa, vértigo amoroso del *odio al odio*. A pesar de volverse institución de las pasiones, la pulsión permanece excluida en su voz, pero incluida en la importancia de un trabajo lenguajero que sin embargo la incluye en la ciudad, para sostener la evitación de aquello que divide.

El riesgo de excluir esta voz desnuda (*phone*) en palabras de Agamben, implicaría una sociedad en la cual todas las pulsiones alcanzarían un orden erótico perfecto, de una ligadura sin desligadura, lo que traería como consecuencia la forclusión de la falta y la instauración de un orden extremadamente homólogo al de los animales. Sin desgarradura, sin desnaturalización. La expresión valeriana de una libertad opuesta a los ídolos de la política, es entonces, la cuestión de saber si la civilización en cuanto comunidad de creencias, puede construirse sobre otros cimientos que no sean los de las ilusiones. Si consideramos por otra parte la miseria de nuestro mundo ateo, se aprecia la pertinencia iluminadora asignada a Malraux quien profetizaba que el siglo XXI sería religioso o no sería. Frase donde el adjetivo “religioso”, designa la creencia ilusoria y compartida por el conjunto de los hombres en el establecimiento de los diversos vínculos sociales. Nada de verdad soporta la ciudad, pues ella la perturba, la enloquece, Sócrates y Antígona así nos lo evidencian. Solo los ideales y las creencias son trasmisibles y compartibles, pudiendo generar de este modo una idea de transmisión y de comunicación entre las generaciones. Freud evidencia que el hombre habla bajo un procedimiento de instigación pasional,

representada por el amor y el odio, llevándolo en 1929 a señalar que la creación de la cultura se debe al sentimiento de culpa, pieza esencial del anudamiento entre amor y odio.

Reparando en la visión de A. Badiou sobre la constitución del lazo social, como vínculo fundado sobre la base de una desligazón fundamental, Agamben señala:

«La déliaison ne doit pas être comprise comme dissolution d'un lien préexistant (qui pourrait avoir la forme de un pacte ou d'un contrat); originairement, ce lien a plutôt lui-même la forme d'une dissolution ou d'une exception, dans laquelle ce qui est capturé est en même temps exclu. Le lien souverain, qui est en fait qu'une déliaison, précède le lien de la norme positive ou de pacte social; et ce que cette déliaison implique et produit – la vie nue, qui habite le non-lieu entre maison et cité- est, du point de vue de la souveraineté l'élément politique originaire». (Agamben, 1997)

Volviendo a nuestro inicio, y retomando nuestras inquietudes por las metáforas sonoras de Valery, señalemos que allí donde el hombre griego proclama una manera de ver al mundo, en la analogía de la ciudad con el individuo, nosotros vemos un fantasma, un fantasma de lo político, que convirtiéndose en constatación clínica, lo definimos en tanto síntoma de lo social enfrentado a la problemática identitaria.

Asumiendo la forma de un proyecto político orientado a la extracción de una *bios* para la *zoè*, el hombre moderno ha intentado culturizar sus reclamos más pasionales, conduciendo a la naturalización de la cultura. Aun si Seneca relata que la lira de Orfeo tenía el poder de aplacar la violencia, de silenciar vientos y mareas un mundo donde orden y belleza pueden emerger como suspensión de toda castración, y por que no, se toda pasión, podemos considerar que por el desenlace del mito, tal proyecto se mantiene como la exigencia de una reflexión de nuestra propia condición de seres políticos. Toda desintrincación de las pulsiones humanas consumará siempre un plus en dirección de la muerte.

Referencias Bibliográficas

G. Agamben., *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Editorial Seuil, Paris, 1997.

Aristóteles., *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Barcelona, 2000.

Aristóteles., *Ética a Nicómaco*, Biblioteca Básica Gredos, Barcelona, 2000.

M.Foucault., *L'Herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, Editions du Seuil, Paris, 2001.

S.Freud., “*Pulsiones y destinos de pulsión*”, Obras Completas volumen XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1986.

N.Loroux., *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997.

J.Rancière., *La Mésentente : politique et philosophie*. Galilée 1995.
Aux bords du politique, Editions Folio essais, Paris, 1998.

J.J. Rousseau., *El contrato social*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2006.

H.Rey-Flau., *Autour du malaise dans la cultura*, Editions P.U.F, Paris, 1998.

B.Stiegler., *Mécréance et discrédit, les sociétés incontrôlables d'individu désaffectés*, Galilée, Paris, 2006.

P.Valéry., *Regard sur le monde actuel*, Edition Gallimard, Folio essais, 1945.