Propuestas para una lectura Biopolítica de *La República* de Platón

Kamal Cumsille M.
Doctor © en Filosofía, Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

El presente escrito intenta, si bien no responder, al menos plantear algunas propuestas para la discusión en torno a la pregunta: ¿en qué sentido es posible hablar de Biopolítica en Platón?, y particularmente en la *República*.

¿Por qué la pregunta?, ¿Por qué Platón? y ¿Por qué la *República?* Ya en 1963, en su introducción a *La ciudad y el hombre* apuntaba Leo Strauss: "No es el ejercicio desinteresado y masoquista del anticuario ni la exaltación desinteresada del romántico lo que nos induce a volvernos con fervor, con una voluntad incondicional de aprendizaje, hacia el pensamiento político de la antigüedad clásica. Nos impele a hacerlo la crisis de nuestro tiempo, la crisis de Occidente"[1]. Si suponemos que el nuestro pretende ser un trabajo de filosofía, y particularmente de filosofía política, entonces preguntar por la Biopolítica tiene que ver con concebir la filosofía como una ontología del presente – como lo habría dicho Foucault-, preguntamos a Platón en su carácter de fundador de la filosofía, y lo hacemos en la *República* ya que es sin dudas, uno de los textos de filosofía política más importantes de todos los tiempos. Nuestras afirmaciones sobre Platón y la *República* no requieren mayor aclaración, sí la requiere en cambio, nuestro juicio sobre la filosofía como una ontología del presente, y el que esto nos induzca a preguntar por la Biopolítica, pues ello vendría a significar que nuestro presente es la época de la Biopolítica.

En un texto de 1983 titulado *¿Qué es la ilustración?* Foucault escribió: "Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de

[1] Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*, Katz editores, Buenos aires, 2006.p.9

reflexión filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra parte, quería subrayar que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico"[2].
Este *éthos* según Foucault, consiste en una "ontología histórica de nosotros mismos"[3].Planteada así, la tarea de la filosofía como una ontología crítica de nosotros mismos, no trata de buscar verdades trascendentales y universales, sino simplemente su apuesta es la de un diagnóstico del presente.

No es casual que el mismo filósofo que ha caracterizado así la actividad filosófica, haya sido también quien ha propuesto el término Biopolítica, no como un nuevo concepto político, sino como una categoría hermenéutica de carácter deconstructivo, que sirve a la finalidad genealógica de esta ontología de la actualidad para desentrañar las racionalidades específicas que operan en los distintos modos del hacer y del poder a través de la historia. Es en este camino que, hacia el final del primer tomo de su *Historia de la sexualidad* advierte: "habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana"[4]. No profundizaremos aquí, en todo el trazado que hace Foucault para llegar a esta formulación, ni tampoco en las diferencias que ésta misma adquiere según el texto foucaultiano en que aparezca, válganos, por el momento, sólo plantear la cuestión de la relación entre filosofía como ontología de la actualidad, y Biopolítica como una categoría que da cuenta del ingreso de la vida en los cálculos del poder.

En todo caso queda algo pendiente, y es la cuestión de si nuestra época, es la época de la Biopolítica. Esto se entiende mejor si nos remitimos a Heidegger, especialmente, si tomamos atención a sus ideas planteadas en *La*

---

[2] Foucault, Michel. "Qué es la ilustración?", En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*.Paidós, Barcelona, 1999. p.345
[3] Ibid.p.347
[4] Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad,* Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2003.p.173

pregunta por la técnica. En este texto,Heidegger se refirió a la esencia de la técnica moderna con el nombre de "lo dis-puesto"[5], en alemán *das Gestell*, palabra que según su significación habitual alude a lo útil, es decir, en la época técnica, todos somos parte de lo dispuesto, incluso los hombres – de ahí que en el lenguaje empresarial se utilice el concepto de *recursos humanos* -, y en la medida en que la técnica y ciencia modernas, tienen una voluntad de dominio y se rigen por la lógica de medios y fines, todo entra en el funcionamiento del mundo técnico y debe servir para algo, éste es el mundo que funciona según la utilidad destinada a las cosas. En este sentido,habría que pensar la Biopolítica como la modulación técnica de lo político.

Para resumir estas páginas que han servido de introducción. Nuestro problema es la pregunta por la posibilidad de hablar de Biopolítica en Platón. Asumimos que nuestra época, es la época técnica, y que su manifestación política es el ingreso de la vida en los cálculos del poder. Si nuestro trabajo pretende ser filosófico, se enmarca en lo que Foucault llamó la ontología de la actualidad en tanto ejercicio crítico sobre nosotros mismos. Esta ontología crítica tiene una finalidad genealógica cuyo propósito es develar los modos de racionalidad específica que operan en las distintas formas de poder en la historia. En ese camino, si el nuestro se plantea como un trabajo de filosofía política, se trata de contribuir a una genealogía de la Biopolítica; de ahí que recurrimos a Platón, y específicamente a la lectura de la *República*.

Por último, debemos advertir que la presente lectura, no es en modo alguno esquemática ni sistemática, más bien, como se trata de contribuir a una genealogía de la Biopolítica, tomamos ciertos temas y conceptos desarrollados por algunos pensadores contemporáneos, y que a juicio de ellos, su manifestación explícita comienza con los tiempos modernos, a saber: la disolución de la frontera entre esfera privada y esfera pública, con el consecuente acenso de la labor y canalización de los procesos de la vida hacia la política (Arendt) y la asociación del pastorado al poder político (Foucault). A

[5] Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica" En *Filosofía, Ciencia y Técnica*. (Traducción de Francisco Soler, Edición a cargo de Jorge Acevedo). Editorial Universitaria. Santiago, 2003.p.130

partir de ello, buscamos su presencia en la *República* y otros diálogos platónicos como el *Gorgias* o el *Político*. Sin embargo, como tampoco se trata de un trabajo sobre filósofos contemporáneos, no se profundiza en sus ideas más que para el planteamiento de los problemas y buscar su presencia en Platón. Por decirlo de otra forma, los autores contemporáneos mencionados, más que nuestro objeto de estudio, serán nuestra "caja de herramientas" (por decirlo en términos de Foucault).

DOS ENIGMAS

La tarea de nuestra lectura no es, sin embargo, cosa fácil. De un modo muy general, trata por una parte de la *República* de Platón, y por otra, de Biopolítica, planteado así, ninguna de las dos nos dicen nada, pues ambas cosas son un enigma. De ello trataremos brevemente en las páginas que siguen.

El diálogo platónico

El problema del enigma del diálogo platónico, no es un asunto nuevo. Ya en el siglo XI, Alfarabi declaraba en la introducción a su comentario sobre *Las Leyes* de Platón: "Nuestro propósito en hacer esta introducción es el siguiente: el sabio Platón no se sintió libre para revelar y desvelar toda clase de conocimiento para toda la gente. Por lo tanto él siguió la práctica de usar símbolos, enigmas, oscuridad y dificultad, de modo que el conocimiento no cayera en manos de quienes no lo merecen y ser deformado, o cayera en manos de alguien que no conoce su valor o lo usa incorrectamente. En esto él tuvo razón. Una vez que él sabía y se aseguró de que se había hecho famoso por esta práctica, y que era extendido entre la gente que él expresaba todo cuanto tenía intención de decir por medio de símbolos, a veces daría vuelta el asunto acerca del cual tenía la intención de discutir y lo plantearía abierta y literalmente; pero quienquiera que lea u oiga su discusión supone que es simbólica y que él se propone algo diferente de lo que declara abiertamente. Esta noción es uno de los secretos de

sus libros"[6]. Con esto, se instala en la tradición filosófica, una necesidad de hacer una lectura esotérica, esto es, entre líneas, de los diálogos platónicos, pues lo que en definitiva nos dice el filósofo árabe, es que Platón no dice en sus diálogos lo que realmente pensaba. De ahí que cobren sentido las palabras de Heidegger al comienzo de *La doctrina de Platón acerca de la verdad:* "Los conocimientos de las ciencias son habitualmente expresados en forma de proposiciones y, como aprehensibles resultados, ofrecidos al hombre para su aplicación. La «doctrina» de un pensador es lo tácito en su decir, a lo que el hombre está consignado para que por ello se prodigue"[7]. Asimismo, Strauss, quien fue un gran lector de Alfarabi y también de Heidegger, al comienzo de su estudio sobre la *República* dice: "Platón no nos dice nada en ninguno de sus diálogos; de allí que no podamos conocer a partir de ellos lo que Platón pensaba"[8].

A pesar de lo anterior, Strauss proporciona algunas claves de lectura para los diálogos platónicos. En primer lugar, habría que admitir que "el diálogo platónico es un enigma, algo que nos deja perplejos y nos obliga a especular. El diálogo platónico es un gran signo de interrogación"[9]. Luego, habría que prestar atención al hecho de que el diálogo platónico "dice distintas cosas a distintas personas, no de forma accidental, como sucede con todos los escritos, sino porque fue creado de modo tal que diga distintas cosas a distintas personas, o por el hecho de que es irónico de raíz. El diálogo platónico, si se lo lee de forma adecuada, revela poseer la flexibilidad o la adaptabilidad de la comunicación oral"[10]. Por último nos dice Strauss: "la tarea propia de un escrito es hablar a algunos lectores y guardar silencio ante otros"[11], de manera que si aún

[6] Alfarabi, *Plato's Laws*. Traducción del árabe al inglés por Muhsin Mahdi. Recurso electrónico obtenido de www.islambook.com La traducción al español es mía. No dispongo de una versión del texto en árabe, en consecuencia me he visto obligado a tomar sólo el texto en inglés.
[7] Heidegger, M. *La doctrina de Platón acerca de la verdad*. Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, ***Cuadernos de Filosofía***, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo 1952-Sep. 1952 – Marzo 1953 Octubre 1953, Números: 10-11-12,1953.
[8] Strauss, L. *La ciudad y el hombre,* Op.cit.p.79
[9] Ibid.p. 86
[10] Ibid.p.83
[11] Ibidem.

permanecemos perplejos ante el enigma del diálogo platónico, no debemos dejar de atender al hecho de que si nos hemos propuesto escribir un trabajo como este, es porque de hecho la *República* y también otros diálogos nos hablan. Para decirlo más directamente, el hecho de que en nuestra época –la época técnica, cuyo despliegue en la esfera política aparece como Biopolítica, y donde la actividad filosófica se nos plantea como una ontología de la actualidad- diálogos como el *Gorgias*, la *República* y el *Político* nos hablen, no es casualidad, y es a esta interpelación a la que intenta responder este trabajo.

La noción de Biopolítica

En el primer capítulo de su libro *Bíos* Roberto Esposito, a propósito de la centralidad que la noción de biopolítica ha tomado en el debate teórico-político contemporáneo, escribe: "Lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto de biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable. Es más: podría agregarse que está expuesto a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo. De aquí su oscilación -bien se podría decir: su dispersión- entre interpretaciones, y antes entre tonalidades, no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas"[12]. Esto significa que, al igual que con el diálogo platónico, al hablar de Biopolítica nos enfrentamos a un enigma, un enigma respecto de su configuración conceptual, de su origen y alcances. No nos es posible aquí registrar el itinerario completo de este debate, en consecuencia, como se trata de genealogía y de Platón, sólo apuntaremos algunas de las dificultades interpretativas respecto de su origen, que después de todo, se podría decir que es nuestro propósito aquí, en tanto que preguntamos por la presencia de elementos biopolíticos en Platón.

Foucault fue enfático respecto del origen de la práctica biopolítica, en tanto que fenómeno estrictamente moderno, así lo deja entrever en algunos de

[12] Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007. p.24

sus textos como en la *Historia de la sexualidad:* "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente."[13]; en *Defender la sociedad*, el curso dictado en 1976, el mismo año de la publicación del libro citado: "Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, una especie de ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico"[14]; luego, dos años después en el curso *Seguridad, territorio, población:* "el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana"[15]; como también en su curso *Nacimiento de la biopolítica*: "El tema elegido era la biopolítica. Entendía por este término la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy"[16]. Por último, cuando en su conferencia *Omnes et singulatim* Foucault se propone trazar una historia del poder pastoral - como primera forma de poder sobre la vida, la cual en la modernidad será asociada al Estado, constituyendo ambos los ejes que al confluir dan nacimiento

[13] Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad.* Op.cit. p.173
[14] Foucault, Michel. *Defender la sociedad.* Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2000.p.217
[15] Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población.* Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006. p.15
[16] Foucault, M. "Nacimiento de la biopolítica", En *Estética, ética y hermenéutica,* Op.cit.p.209

a la biopolítica- se ocupa en profundidad de Platón y específicamente del *Político* donde según él, se discute con mayor profundidad que en otros diálogos acerca de la idea del magistrado pastor (discutiremos sobre esto más adelante). Sin embargo, termina por establecer que se trataría de una discusión marginal en torno a un tema pitagórico, afirmando su hipótesis en que a partir de la mitad del diálogo la figura del pastor es abandonada, lo que le sirve para tratar el pastorado como un contraste de la concepción del jefe político en los griegos[17].

Giorgio Agamben, en cambio, tanto en *Homo sacer* como en *Lo abierto*, sostiene que la política occidental es, desde sus comienzos, biopolítica. En cuanto al primer texto, en la segunda tesis de su tercer *Umbral*, dice: "La aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre *zoé* y *bíos*", lo que implica que "la política occidental es desde el inicio una biopolítica"[18]. Y en el segundo texto dice, en lo que es la quinta tesis de su capítulo titulado *Antropogénesis*: "El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica"[19].

Roberto Esposito, en tanto, sostiene que si bien "ya Platón, en particular en la *República*, en el *Político* y en *Las Leyes*, aconseja prácticas eugenésicas que llegan al infanticidio de los niños con salud débil" (…), "esto no basta para situar estos acontecimientos y estos textos en una órbita efectivamente biopolítica, desde el momento en que no siempre, más bien nunca, en la época antigua y medieval, la conservación de la vida en cuanto tal ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, como precisamente ocurre en la Edad Moderna"[20]. Esta interpretación de Esposito, se debe a lo que él ha llamado el

[17] Véase: Foucault, Michel. *Omnes et singulatim*. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1991.pp.98-111
[18] Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Editorial Pre-textos, Valencia,
2003.pp.230-231
[19] Agamben, Giorgio. *Lo abierto*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.p. 146.
[20] Esposito, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Conferencia pronunciada en Buenos Aires, 2006. Gramma Ediciones, Buenos Aires, 2006.p.7

paradigma inmunitario, entendido como protección negativa de la vida, y es "el nexo peculiar que ese paradigma instituye entre biopolítica y modernidad"[21], lo que le da al término su "génesis específicamente moderna"[22].

Lo anterior, nos muestra que en el debate sobre la biopolítica post-Foucault, se enfrentan dos tendencias, una ontológica (Agamben) y otra genealógica (Esposito), la primera ve el nacimiento de la biopolítica junto con el de la metafísica, esto es, de la filosofía, por lo que podríamos decir: con Platón (aunque Agamben lo excluya y lo remita a Aristóteles); la segunda lo circunscribe específicamente a los tiempos modernos. Nuestro problema, es que pretendemos hacer una lectura biopolítica de Platón desde un enfoque genealógico, he ahí la principal dificultad de nuestra tarea. Es decir, lo que nos interesa no es demostrar que en sentido metafísico el proyecto de la *República* y la biopolítica son lo mismo, sino buscar en los discursos de la *República* una cierta correspondencia con la práctica de la biopolítica moderna.

---

[21] Esposito, R. *Bíos*. Op.cit.p.17

[22] Ibidem. Respecto de las diferencias de enfoque con Agamben, Esposito dice en una entrevista: "Antes que a los paradigmas de *inmunidad* y de *estado de excepción*, estas diferencias conciernen a una cuestión preliminar: precisamente a la relación entre Heidegger y Foucault. Digamos que Agamben está más cerca de Heidegger, que lee la biopolítica en clave ontológica, mientras que yo la interpreto en sentido genealógico. Para Agamben, a diferencia de Foucault, la biopolítica no es un fenómeno esencialmente moderno sino que nace con la política occidental. Coherentemente, Agamben no establece ninguna diferencia —como sí lo hace Foucault— entre soberanía y biopolítica. Para él, la biopolítica es la expresión más intensa de la superposición entre derecho y violencia que constituye la forma excluyente del bando soberano. Una vez asumida hasta el final la tesis de Carl Schmitt: que es soberano quien decide sobre el estado de excepción, se sigue no sólo el carácter mortífero de toda la política occidental, sino también que el campo de concentración constituye su paradigma más propio. Respecto de esta radical deshistorización, mi perspectiva resulta más articulada y menos alejada de Foucault. Si bien no sacrifica la teoría en aras de la historia, tampoco diluye el método genealógico en el plano ontológico. El instrumento que me permite mantener juntos estos dos ejes del discurso (no perder ni la unidad del tema ni sus declinaciones históricas) es, precisamente, el paradigma de la inmunidad. En relación con la posición de Agamben, a la que reconozco toda su fuerza y sutileza, la categoría de inmunidad ofrece otra ventaja: reúne en un mismo horizonte de sentido la dimensión jurídico-política y la biológica; los dos sentidos predominantes del concepto de inmunidad. Así, los dos polos de la bio política (vida y política) aparecen unidos en un modo que no requiere necesariamente de una apropiación violenta del uno por parte del otro. Si esto es verdad, la apropiación de la vida por parte del poder no es un destino ontológico, sino una condición histórica y reversible. De ahí que la vida no es nunca *vida desnuda*, como dice Agamben. La vida está siempre *formada*, es una *forma* de vida. También la *vida desnuda*, cuando aparece, aunque negativamente, es una forma de vida" (Esposito, Roberto. *Toda filosofía es en sí política.* Entrevista realizada por Edgardo Castro para Diario Clarín, Argentina, 12/03/2005).

OIKOS Y *POLIS*

Para Hannah Arendt una de las transformaciones políticas fundamentales de la época moderna es la extinción de la tradicional línea fronteriza entre la esfera privada de la familia, y la esfera pública de la *Polis*, y la consecuente emergencia de la esfera social. Así lo plantea en *La condición humana:* "La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente no es ni pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado"[23], y prosigue: "Para nosotros, esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica y de alcance nacional"[24]. En efecto, en el capítulo II del libro (al que corresponden los pasajes citados), pareciera que Arendt concibe esta disolución como un fenómeno eminentemente moderno, sin embargo, en el capítulo V da un salto que resulta muy útil para nuestra lectura. En un apartado que dedica a la sustitución del hacer por el actuar, se refiere en mayor medida a Platón y en menor medida a Aristóteles, como pensadores que habrían intentado dar una estabilidad a la inherente impredecibilidad de la esfera de los asuntos humanos, con el costo de suprimir la pluralidad esencial que la constituye. Es en esta senda que, según Arendt, Platón habría recurrido a la noción de gobierno, hasta entonces, perteneciente a la esfera privada, con lo que en definitiva estaría planteando hacer de la *Polis*, una sola familia. "Platón era plenamente conciente de que proponía una transformación revolucionaria de la *polis* cuando aplicaba a su administración las máximas reconocidas para una familia bien ordenada"[25].

---

[23] Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2005.p. 55
[24] Ibidem
[25] Ibid.p.245

A este respecto, habría que leer tres textos, dos de la *República* y uno del *Político*, que nos muestran tanto la asociación del gobierno doméstico al gobierno político, como la pretendida estabilidad que se busca en los asuntos humanos, reduciendo su pluralidad a una unidad.

1. El primero, corresponde al Libro I de la *República*, en el contexto de la discusión con Trasímaco acerca de la justicia, después de que éste había afirmado que al igual que el pastor cuida del rebaño para su propio interés, todo gobernante también ejerce el poder en vista de su propio bien, Sócrates le responde: "creo yo ahora que es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado" (345e)[26]. Sobre lo que precede a este pasaje volveremos más adelante, cuando discutamos cerca del pastorado, por el momento lo decisivo es la correspondencia que establece Platón entre la esfera privada y pública.

2. Lo anterior se reforzado con el segundo texto que corresponde al *Político*, y se ubica prácticamente al comienzo del diálogo, cuando el Extranjero está delimitando el objeto de la discusión con el joven Sócrates: "La figura de una gran mansión y la masa de una pequeña ciudad ¿acaso ofrecen, en cuanto a gobierno, alguna diferencia?" –Preguntó el Extranjero al joven Sócrates- "ninguna"- respondió- "Por consiguiente –prosiguió el Extranjero-, respecto a lo que ahora mismo andábamos tratando de averiguar, es manifiesto que hay una sola ciencia para todas esas cosas; y que se la llama real, política o económica" (259b-c)[27]. Si en el texto anterior, leíamos una correspondencia casi sin matices entre lo privado y lo público, lo que revela este pasaje es incontestable: la ciencia política *es* exactamente la misma que la económica, lo que significa una

[26] Platón. *República,* Alianza Editorial, Madrid, 1999, cuarta reimpresión 2003. En adelante se citará sólo señalando la numeración del párrafo, puesto que nos servimos de esta edición para todo el trabajo. Lo mismo para el resto de los diálogos, cuya edición sólo se indicará después de la primera referencia.
[27] Platón. *El Político, Critón, Menón.* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

absoluta indistinción entre *oikos* y *polis*. De ahí que Arendt, se refiera al *Político* como "la versión más breve y fundamental de ese escapar de la acción para adentrarse en el gobierno"[28].

3. El tercer texto se inscribe en el Libro V de la *República*, en el contexto en que Sócrates, después de haber establecido ya la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes, se dispone a explicar a Glaucón la superioridad de esta organización como la mejor, y sus beneficios, en relación a otras ciudades, para eliminar la discordia interna en la ciudad que se está fundando: "¿Y tus guardianes? – Preguntó Sócrates- ¿Habrá entre ellos quien pueda considerar o hablar de alguno de sus compañeros como de un extraño?", a lo que Glaucón respondió: "De ninguna manera. Porque, cualquiera que sea aquél con quien se encuentre, habrá de considerar que se encuentra con su hermano o hermana o con su padre o madre o con su hijo o hija o bien con los descendientes o ascendientes de éstos" (463c). Lo que aquí se plantea no es otra cosa que la reducción de la comunidad política a una sola familia, con el fin de lograr una estabilidad tal, que se elimine para siempre la discordia en la ciudad, a raíz del temor que generaría en lo guardianes el hecho de poder enfrentarse a sus padres, sus hijos o sus descendientes. Por eso, el proyecto de Platón no es en modo alguno un intento de eliminar la familia, sino muy por el contrario, consiste en extender su ámbito hasta eliminar la esfera pública, o bien, en convertir la esfera pública en una gran esfera privada.

EL POLÍTICO Y EL PASTOR

En la genealogía foucaultiana del biopoder, el poder pastoral ocupa un lugar central, en tanto primera forma de poder sobre la vida individual. Ya habíamos visto que Foucault cuando se ocupa de este problema, toma como ejemplo el *Político* de Platón, pero no precisamente para destacar la presencia de la figura del pastor como un precedente de la biopolítica en la tradición

[28] Arendt, Op.cit..p.244

filosófica, sino para, - a partir del hecho de que desde la mitad del diálogo la figura del pastor es dejada de lado- establecer esta modalidad de poder como una que se oponía a la concepción de la función del político en la Grecia clásica, y así sostener que si el pastorado se encuentra presente en Occidente y se ha asociado, en determinado momento de la historia al Estado, se debe a la apropiación que el cristianismo hace de esta idea de origen levantino vía el judaísmo.

Otra lectura es la que hace Peter Sloterdijk en su conferencia *Reglas para el parque humano*, en cual afirma: "En su diálogo ***Politikos*** –(…)–, presentó Platón la Carta Magna de una politología pastoral europea. (…) Este Extranjero, y su oponente, el joven Sócrates, se dedican al insidioso intento de colocar la política o arte pastoril de la ciudad venidera bajo reglas transparentes y racionales. Con este proyecto, Platón da testimonio de una agitación intelectual en el Parque Humano que ya no podrá nunca aquietarse del todo. Desde que el ***Politikos***, desde que la ***Politeia*** son discursos que, en el mundo, hablan de la comunidad de los hombres como si se tratara de un parque zoológico que fuera a la vez un parque temático, la conducta de los hombres en parques o ciudades deberá aparecer, en adelante, como un problema zoo-político. Lo que se presenta como una reflexión sobre política, es en realidad una reflexión fundamental sobre las reglas de manejo de un Parque Humano. El sentido peligroso de Platón para los temas peligrosos encuentra el punto ciego de toda pedagogía y política de la alta cultura: la desigualdad efectiva de los hombres ante el conocimiento da lugar al poder. Bajo la forma lógica de un ejercicio grotesco de la definición, el diálogo del Político desarrolla el preámbulo de una antropotécnica política; en él se juega no ya la guía domesticadora de un rebaño ya domesticado, sino la renovada cría sistemática de ejemplares humanos en estado casi original"[29]. A pesar de una diferencia conceptual (pues no habla de

[29] Sloterdijk, Peter. *Reglas para el parque humano*. Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional "*Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger*", en el marco de los Simposios del Castillo de Elmau sobre "La filosofía en el final del siglo" (Philosophie am Ende des Jahrhunderts), que cuentan con la colaboración del Van Leer Institut y el Franz Rosenzweig Center de Jerusalem. El texto fue publicado en Die Zeit el 10 de septiembre de 1999. Traducción: Fernando La Valle.

biopolítica), podríamos decir que estas referencias se enmarcan sin dificultad en el horizonte reflexivo de la biopolítica. Lo mismo pasa con Hannah Arendt, quien si bien diagnosticó de forma muy sugerente lo que sería el ingreso de los procesos biológicos de la vida en el espacio político, no dio cuenta de ello categorialmente. Sin embargo, lo que nos interesa en lo que sigue es otra cosa. Primero, tenemos que reconocer que, a pesar del enorme potencial de Foucault en su análisis genealógico de la biopolítica, a éste le falta algo, desde el momento en que pasa por alto la presencia del pastorado en Platón. Pero vamos más allá. Lo que le falta a la genealogía foucaultiana, lo podrían aportar Arendt[30] y Sloterdjk (paradójicamente quienes no han hablado de biopolítica), sin embargo, lo que nos llama la atención es el hecho de que cuando se alude al pastorado en Platón, siempre se hace en referencia al *Político*, en circunstancias que en la *República* la figura del pastor es manifiesta y central.

Ya desde el *Gorgias*[31] viene la definición del hombre como un animal, y del buen político como quien toma a su cargo la responsabilidad del cuidado de estos animales (516b-c), y en la *República* aparece esta función bajo la figura del pastor. Nos referiremos a tres textos provenientes de los libros I, III y IV. El primero, cuyo final fue aludido en la sección anterior, se enmarca en la discusión con Trasímaco acerca de la justicia en el gobierno, los dos siguientes se refieren a la concepción del gobernante como filósofo pastor, y a sus auxiliares como perros guardianes.

1. "Bien ves, Trasímaco (…) que después de haber definido al verdadero médico no te creíste obligado a observar la misma precisión en lo que toca al verdadero pastor, sino que piensas que éste ceba sus ovejas en su calidad de pastor, no atendiendo a lo mejor para ellas, sino a manera de un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o bien para venderlas como un negociante pero

[30] "Platón sabía muy bien que sus analogías favoritas sacadas de la vida familiar, tales como la relación del dueño con el esclavo o pastor-rebaño, exigían en el gobernante una cualidad caso divina para diferenciarlo de sus súbditos tan claramente como se diferencias los esclavos del amo y las ovejas del pastor". Arendt, *La condición humana*, Op.cit. p.p.247-248

[31] Platón. *Protágoras, Gorgias, Carta VII*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, tercera reimpresión, 2006.

no como tal pastor. Pero a la pastoría, de cierto, no interesa otra cosa aquello para que está ordenada a fin de procurarle lo mejor, puesto que, por lo que a ella misma respecta, está bien dotada hasta la máxima excelencia, en tanto no le falte nada para ser verdadera pastoría. Y así creo yo ahora que es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado" (345c-e). lo que revela este pasaje, es que desde el comienzo de la *República,* el arte de ejercer un gobierno justo, debe ser similar al hacer del pastor, en tanto éste atiende a su rebaño procurándoles lo que es mejor para ellos.

2. El segundo texto, es la respuesta de Sócrates a Glaucón cuando el primero le ha preguntado qué diferencia hay entre las habitaciones para soldados y las habitaciones para negociantes: "No creo que para un pastor pueda haber nada más peligroso y humillante que dar a sus perros, guardianes del ganado, una tal crianza y educación que la indisciplina, el hambre o cualquier mal vicio pueda inducirles a atacar ellos mismos a los rebaños y parecer así, más bien que canes, lobos. (…) ¿No habrá pues, que celar con todo empeño para que los auxiliares no nos hagan lo mismo con los ciudadanos y, abusando de su poder, se asemejen más a salvajes tiranos que a aliados amistosos?" (416a-b). Aquí se nos presenta entonces el esquema político de la *República* de la siguiente forma: filósofo-pastor, auxiliar-perro guardián, ciudadanos-rebaño; y este esquema como veremos en el pasaje que sigue, se plantea ya no en sentido metafórico ni oculto, sino explícita y literalmente.

3. "En nuestra ciudad pusimos a los auxiliares como perros a disposición de los gobernantes que son los pastores de aquélla" (440d). En efecto, si queremos hacer una lectura biopolítica de la *República,* frente a este pasaje no habría que hacer un ejercicio hermenéutico muy dificultoso, pues basta con tomarlo en sentido literal. Además, en cuanto al planteamiento de Foucault, según el cual el pastorado llegaría a Occidente por el cristianismo y no desde la antigüedad

grecorromana, habría que tener en cuenta que gran parte del conocimiento que se tiene de Platón en la tradición filosófica, se le debe al platonismo cristiano. Luego, si tomamos en cuenta la proposición de Arendt en relación a que la tradición iniciada por Platón "introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y modelos de pensamiento a los que podía recurrir la Época Moderna"[32], entonces tenemos – por una parte- confirmada la tesis de Leo Strauss en cuanto a que Maquiavelo habría roto con la tradición de la filosofía política[33], y –por otra parte- la tesis de Esposito según la cual la tradición de la filosofía política no es sino un conjunto de textos que ha intentado representar en un cuerpo ordenado la pluralidad esencialmente irrepresentable de la política, y en ese sentido, Maquiavelo pertenecería a la vertiente del pensamiento impolítico[34]. La pertinencia de esta tesis se hace más evidente si consideramos que, a la vez que Platón es considerado el fundador de la tradición de la filosofía política, Esposito sitúa como el inaugurador de la corriente impolítica a san Agustín, con quien justamente Arendt nos ofrece una comparación en relación a Platón en una nota al pie del capítulo V de *La condición humana*: "Compárese la afirmación de Platón de que el deseo del filósofo de convertirse en gobernante sólo puede surgir del temor a verse gobernado por quienes son peores (*República*, 347) con la afirmación de san Agustín de que la función del gobierno es capacitar a «los buenos» para vivir más tranquilamente entre «los malos» (*Epistolae*, 153.6)"[35].

[32] Arendt, Op.cit.p.250
[33] Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Guadarrama, Madrid, 1970. pp. 53-73. La crítica de Strauss, se refiere a la tradicional idea que entiende que desde Maquiavelo habría una ruptura en el sentido de que la filosofía política ya no perseguiría un fin moral, es decir, con Maquiavelo la política ya no se trata de conducir a un grupo de hombres hacia un fin, sino simplemente de mantener el dominio sobre un territorio. En este sentido, siguiendo a Foucault es estrictamente soberano. A este respecto, no hay que olvidar que, como bien muestra Foucault en *La gubernamentalidad*, que el "arte de gobernar" (que supone la confluencia del pastorado con el Estado) surge de una corriente de pensamiento crítica de Maquiavelo, en tanto éste no quería gobernar a una población sino dominar sobre un territorio. Foucault, Michel. "La Gubernamentalidad". En *Estética, Ética y Hermenéutica*, Op.cit.p.180
[34] Esposito, Roberto. *Confines de lo político.* Trotta, Madrid, 1996.pp.19-37.
[35] Arendt, Op.cit.p.274