

Platón y la biopolítica.

Plato and Biopolitics.

Nicolás Mathov.*

Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *El presente trabajo intenta comprender y analizar el programa bio-zoo-político concebido por Platón a lo largo de su obra. Para ello resulta fundamental entender la compleja noción de paideía y sus implicancias biológico-políticas, en la medida que ella viene a funcionar, sencillamente, como una técnica (política, pedagógica, educativa, cultural, filosófica) de fabricación y cultivo de "animales virtuosos".*

Palabras

clave: *política, cultura, educación, pedagogía.*

Abstract: *This work tries to understand and analyze the bio-zoo-political program conceived by Plato throughout his work. In that sense, it is fundamental to understand the complex notion of paideía and its biological-political implications, as long as it becomes, simply, a political, pedagogical, educative, cultural, philosophical technique of production and cultivation of "virtuous animals"..*

Keywords: *politics – culture – education – pedagogy.*

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como docente de Filosofía. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina. Correo electrónico: nicolasmathov@yahoo.com.ar

I.

El *Político* es el diálogo platónico que con mayor *intensidad* tematiza y analiza la *producción y crianza de seres vivos*². El primer pasaje de dicho diálogo hacia el cual es preciso dirigir la atención es aquel en el que el Extranjero dice: “Tratemos de pensar en todos aquellos que para gobernar recurren a directivas. ¿Acaso no hallaremos que sus órdenes tienen por propósito una *producción*?”³. En nota al pie Cordero explica:

Traduzco *génesis* por ‘producción’. El término *génesis* tiene, en griego, un significado amplio, en tanto designa el proceso de hacer entrar en existencia en general y de permitir o favorecer el desarrollo de algo. En el caso de los pastores, ‘producción’ se identifica prácticamente con el proceso de crianza⁴.

Un poco más adelante el Extranjero dirá: “Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real [o política] de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su autoridad entre los seres vivos y sólo en relación con ellos” (261d), para agregar: “Respecto de la producción y crianza de seres vivos, fácil es advertir que ella es, por un lado, crianza individual, y, por otro, atención que se brinda en común a las crías rebañegas” (261d). De allí surgirá una primera caracterización *tentativa* del político, como pastor que no se dedica a la crianza de un único buey o caballo, sino de caballos o bueyes en general (261d). En 266e se lo caracterizará como “cochero” al que hay que “entregarle las riendas de la ciudad, en la convicción de que le pertenecen y de que esta ciencia es él quien la posee”. En 267d se remarca, volviendo sobre la distinción entre individuos y rebaños efectuada en 261d, que la política “no consiste

² Platón, *Político*, 261d.

³ Platón, *Político*, 261b.

⁴ Cordero, N., en *Político*, op. cit., p. 496.

en la crianza de caballos ni de otras bestias, sino que es ciencia de la crianza colectiva de hombres”: *política* no es entonces la simple cría de un rebaño sino que es preciso que el rebaño en cuestión sea un conjunto de *hombres*. Y es en 268a que aparece la posible discordia entre una serie de pretendientes –agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos- que pueden disputarle su lugar a ese pastor de asuntos humanos que es el político, en la medida que ellos también se preocupan por la crianza humana, incluida la del propio político como hombre necesitado de comida, ejercicios, curaciones, etc. El Extranjero resume esta disputa del siguiente modo: “¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?” (268c). A dicha pregunta la sucede esta otra, que exhibe la voluntad y la necesidad de producir una distinción para hallar lo *puro* dentro de la *mezcla*:

¿No eran así justificados nuestros temores, poco antes, cuando sospechábamos que, si bien habíamos logrado un esbozo del rey, no podíamos presentar con toda exactitud al político, hasta tanto no hubiéramos apartado a cuantos se agitan en su derredor y le disputan el arte de apacentar y, después de haberlo separado de ellos, pudiéramos presentarlo sólo a él en su pureza? (268c).

Ante este problema el Extranjero planteará que hay que dar marcha atrás, tomar otro punto de partida y “encaminarnos por alguna otra vía” (268d). Esa nueva vía que el Extranjero reclama la abre, como tantas otras veces en la obra platónica, la apelación al mito. “Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles” (268e), le dice el Extranjero al joven Sócrates. E incluso habría que hacer notar cómo ese breve pasaje es un *caso ejemplar* de lo que es la filosofía platónica, en un doble sentido: por la necesidad pedagógica de apelar al mito como forma de educación y domesticación de infantes, pero, también, por el hecho de que “infante” no es sólo el infante

fenomenológico en términos de edad, sino que el verdadero infante, el ontológico, es la propia multitud de adultos que no están en posesión de ese saber eidético que sí posee el *filósofo*. En el mito, el Extranjero explica que el dios cambia regularmente el sentido en que se mueven los astros (296a), y es entonces que el Extranjero esbozará una *escatología* a partir de una *caída* en estos términos:

En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso. Y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo que le es connatural, por la siguiente razón. (...) Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, pero es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio y, sin embargo, en la medida de sus fuerzas, se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que es éste la mínima variación de su propio movimiento. Girar por sí mismo no le es posible a casi ninguno, excepción hecha de aquel que conduce a todo cuanto se mueve. A éste no le ha sido dado el mover ora de un modo e inmediatamente del modo opuesto. Por todo ello, entonces, no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni que tampoco a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni, por último, que lo hagan

girar dos dioses con designios entre sí opuestos; lo que debe afirmarse, por el contrario, es precisamente lo que ha poco se dijo y que es lo único que resta, a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones (269c-270b).

El fragmento es notable desde todo punto de vista, especialmente por el tipo de cosmología que dibuja y por una fundamental diferencia con respecto a la cosmología delineada en el *Timeo: la reversión periódica de la rotación*. Si bien en el *Timeo* hay ya una cosmo-teo-antropogonía, es posible sostener que el interés principal se orienta, allí, hacia el polo cosmológico. ¿Por qué? Porque el desplazamiento hacia la necesidad de postular una *reversión periódica de la rotación* es el modo cosmológico (o pseudocosmológico) de moralizar el universo para insertarlo en una narrativa de tipo *caída* o decadentista; y ese es siempre el ritual que inaugura y deja expedita la vía para la reforma pedagógica de los hombres y para una gestión biopolítica de la vida, durante ese período de rotación material *mala* donde el dios se ha ausentado. La tensión que se produce en dicho pasaje es extrema, puesto que Platón está intentando conjugar a un dios con una naturaleza *corpórea* que pertenece a otro orden. La naturaleza corpórea, por su dimensión material, no podría, como el dios, estar exenta de cambio. Pero será preciso ubicarla en una paradójica posición tal que, no pudiendo estar exenta de cambio (no pudiendo ser ella misma *divinidad*), no se vea reducida, por ello, a ser puro cambio, pura imperfección, pura degradación (se imposibilitaría, de ese modo, toda tarea biopolítica de *hacer pastar a los hombres hacia la meta*). No podría girar por sí misma, porque eso sólo lo puede la divinidad. Pero esa declaración de potencia divina, deberá verse inmediatamente limitada, porque para Platón no es posible atribuir al dios mover en un sentido e, inmediatamente, en otro opuesto

(habría en ese caso un dios caprichoso que no prestaría buenos servicios legitimatorios socio-políticos). Por eso sus máximas teológico-políticas ya citadas anteriormente: “no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni tampoco que a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni, por último, que lo hagan girar dos dioses con designios entre sí opuestos” (270a). Habrá que afirmar, según Platón, que en algunos momentos es guiado en su marcha por la causa divina y en otros queda librado a *su propio impulso*; estrategia monoteísta recurrente para salvar lo divino: imputar a un *propio impulso* (si se trata de una cosa) o a una *propia libertad* –si es que se opera bajo un relato que postula agentes libres que se autodeterminan– lo que, de otro modo, obligaría a postular una *divinidad mala*. Platón rechaza la duplicidad del dios que haría girar por turnos en un sentido y luego en otro, como así también la oposición de dos dioses que se turnaran para efectuar la rotación. Si uno mismo moviese en los dos sentidos sería difícil decir de él que es “bueno” (sería más bien un dios que juega y se divierte). Mientras que si se salva la bondad del dios –diciendo que él siempre mueve en el sentido bueno– pero se postula un dios otro encargado del movimiento malo, entonces el problema surge por el lado de la *divinización del mal*. Por eso la estrategia cristiano-monoteísta ha sido recurrir con tanta frecuencia a la autonomización y la *producción de libertad* como forma de explicar lo malo y *desresponsabilizar a la divinidad* (que la estrategia es defectuosa es más que evidente, puesto que un pensamiento “consecuente” de la divinidad obligaría a decir que la libertad de los sujetos y las cosas es el repliegue voluntario sobre sí del propio dios que *hace dejando hacer* a los por él creados). Y en el pasaje propiamente escatológico del relato –en el momento de la *reversión*– el Extranjero dice:

Y debe suponerse que, en ese momento, tienen lugar enormes cambios también para nosotros, que habitamos en su interior. (...) Como consecuencia, inevitablemente acontecen entonces cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en

particular poco es, por cierto, lo que sobrevive. A estos fenómenos se les añaden otros, maravillosos y nuevos, pero hay uno que es el más importante y que es consecuencia del retroceso del curso del universo, en el momento en que se produce la reversión en sentido opuesto a la dirección actualmente establecida. (...) La edad, cualquiera que fuese, que tenía cada ser vivo comenzó en todos ellos por detenerse, y todo cuanto era mortal cesó de presentar rasgos de paulatino envejecimiento, y al cambiar su dirección en sentido opuesto, comenzó a volverse más joven y tierno; los cabellos canos de los ancianos se iban oscureciendo; las mejillas de quienes ya tenían barba poco a poco se suavizaban, restituyendo a cada uno a su pasada edad florida; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes, por su parte, haciéndose más suaves y menudos día a día y noche a noche, retornaban al estado natural del niño recién nacido, asimilándose a él tanto en el alma como en el cuerpo. Y, como consecuencia de ello, acababan al fin por desaparecer totalmente. Además, los cadáveres de quienes por aquel tiempo morían de muerte violenta, al sufrir todas estas mismas transformaciones, desaparecían por completo en pocos días sin dejar traza (270c-271a).

En el período de bienaventuranza los seres vivos ya no nacen:

los hijos de la tierra –esa raza que, según se cuenta, existió una vez- eran los que por aquel tiempo resurgían de la tierra; (...) En efecto, la consecuencia de que los ancianos fueran tornándose niños es que de los que estaban muertos, yacentes en la tierra, otros, allí mismo, se reconstituyeran y renacieran, siguiendo la reversión del universo –porque el proceso de nacimiento estaba invertido- y, por esa razón, brotaran necesariamente nacidos de la tierra (271a-c).

Ahora bien, ¿qué significa la inserción platónica de este mito escatológico en medio de una disertación sobre la figura del político? El Extranjero dirá:

Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos. Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo. Desnudos, sin necesidad de abrigo, vivían la mayor parte del tiempo al aire libre, porque, como las estaciones eran templadas, no les ocasionaban penurias y, además, disponían de blandos lechos de un césped abundante que de la tierra brotaba. Esta vida, Sócrates, de la que te estoy hablando, era, por cierto, la vida de los hombres de la época de Cronos. En cuanto a aquella que, según la tradición, corresponde a la época de Zeus, la actual, la conoces por propia experiencia, ya que vives en ella (271e-272b).

Así se cierra sobre sí una escatología que sólo consigue activar su potencia en la medida que se presenta como *contra-caída*, como movimiento de redención y supresión de las carencias y sufrimientos; en última instancia, un relato del tipo caída-redención sólo puede movilizar libidinalmente a un individuo en la medida que le dice que eso que es preciso esperar es un *ya sido* que yace en el pasado y, en tanto que tal, es absolutamente coherente y racional esperararlo *nuevamente* en un *futuro*. En 272 c el Extranjero dirá que “comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices”; con sentencias-acicates de ese tipo, toda espera de un tiempo venidero mejor que el presente, cuenta ya con un invalorable crédito psíquico a favor de la sensatez de una tal espera.

Finalizado el relato escatológico, es posible comprender el rol fundamental que desempeña dentro de la organización del *Político*: sin ese relato sería imposible comprender el lugar bien particular que Platón le tenía reservado al hombre político.

Con el mito, es decir, con el relato, el Extranjero puede detectar algunos grandes errores que habían cometido anteriormente al intentar caracterizar al político (274e). Dirá el extranjero sobre el error cometido: “cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual (...), hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor del rebaño humano de otrora y, por eso mismo, de un dios en lugar de un mortal y, en tal sentido, nos desviamos por completo de nuestra ruta” (275a). Así, el núcleo de la teología política platónica, para construirse, debe establecer *un juego ambiguo de conexión y desconexión de trascendencia e inmanencia*, pues es preciso que haya un cielo de modelos perfectos y una tierra imperfecta para que se pueda constituir una *mediación* propiamente *política* que venga a conjugar de manera siempre más o menos mística o mágica los dos ámbitos (por eso liquidan el platonismo los que pretenden “resolver” el problema platónico de la “participación”, pues es precisamente de la separación-imposible-de-superar que el platonismo mismo sobrevive como máquina política de gestión de lo ente). Sólo porque el juego *por turnos* de la inmanencia y la trascendencia permite liberar un espacio anómico de caos, es que entonces puede aparecer una *mediación soberana* que se adueñe del caos –o lo controle- en tanto que *gobierno*. Agamben escribe:

La fractura entre ser y praxis y el carácter anárquico de la *oikonomía* divina constituyen el lugar lógico en el que se hace comprensible el nexo esencial que une, en nuestra cultura, el gobierno y la anarquía. No sólo algo así como un gobierno providencial del mundo es posible sólo porque la praxis carece de fundamento en el ser; además, este gobierno, que como veremos tiene su paradigma *en el Hijo y en su oikonomía*, es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe presuponer y asumir como el origen del que proviene y, a su vez, como la meta hacia la que se sigue dirigiendo⁵.

⁵ Agamben, G., *El reino y la gloria*, op. cit., p. 117.

Sin anarquía, es decir, sin ausencia de fundamento, *las mediaciones estarían completamente liquidadas*, puesto que una mediación sólo puede aparecer o erigirse en la ausencia de una presencia, pero que, gracias al trabajo mediador, se vuelve ahora de algún modo plenamente presente (aunque todavía y siempre ausente); así, sin la noción “física” de “vacío” -o su reverso “metafísico”, la noción de “ausencia”- el problema teológico-político de la representación y de la encarnación estaría completamente liquidado en tanto que no habría *sustitución* posible.

El Extranjero había confundido al político de un ciclo con el del otro: al del tiempo de la bienaventuranza con el de la caída. En una intervención crucial Platón pone en boca del Extranjero:

Pero yo creo, Sócrates, que la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey y que nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados (275c).

En dicho pasaje Platón acentúa el polo trascendente, es decir, el carácter *imparticipable* de la Idea –del dios- por parte de un hombre de carne y hueso (que en nada se diferenciaría, en principio, de aquellos a los que está llamado a gobernar). Si se exacerbara ese polo entonces no habría posibilidad de comunicar divinidad y humanidad: de producir un Hombre-Dios, un *Mesías*, un *Cristo*, un *Führer*. Y tal como se verá a continuación será forzoso establecer una relación paradójica tal que permita colocar al *político*, en tanto que *dios suplente* o *dios segundo* (en ausencia del *verdadero dios*), en posición de guía supremo pero siempre suplente y, por lo tanto, *provisorio*. Foucault dirá:

si Dios es el pastor de los hombres y el rey también lo es, este último es de alguna manera el pastor subalterno a quien aquel ha confiado el rebaño de los hombres y debe, al término de la jornada y en el anochecer de su reino,

devolver a Dios el rebaño que se le ha entregado. El pastorado es un tipo de relación fundamental entre Dios y los hombres, y el rey participa en cierto modo de esa estructura pastoral de la relación⁶.

De este modo ya es posible comenzar a entender el esquema teopolítico de suplencia o *vicariato* que propone Platón; en ausencia del dios que es el único y verdadero poseedor del *saber*, habrá que confiarle la tarea política de suplencia al más sabio de los ignorantes, que ha de ser, en definitiva, *el mejor de los suplentes posibles* (aunque no por ser necesario dejará de ser, en el fondo, absolutamente malo). Por eso en el período de ausencia del dios –del único que *sabe verdaderamente*- la humanidad ha de regirse *por leyes*. Está claro para Platón que *la ley es el mal*: aunque se trate, naturalmente, del mal menor (puesto que se está en el período de caída-decadencia y a la espera de la vuelta del dios). Sobre el carácter no-bueno del tener que ser regido por leyes el Extranjero dice:

la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. (...) Y la ley, en cambio –eso está claro-, prácticamente pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, ni aun en el caso de que a alguna persona se le ocurriese algo nuevo que fuera mejor, ajeno a las disposiciones que él había tomado. (...) ¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple? (...) Pero, entonces, ¿por qué es necesario legislar, dado que la ley no es lo más correcto? (294b-d).

⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 152.

Y la respuesta es que es preciso legislar *porque no es posible ocuparse de cada caso en particular* (294e), es decir, se legisla ante la impotencia y la incapacidad del *tomar a su cargo a cada individualidad en su singularidad* (tarea que sólo podría llevar adelante con éxito el dios, y que, por eso, su venida habría de desactivar inmediatamente todo un andamiaje normativo que se tornaría absolutamente superfluo y *malo* por su vaguedad, indeterminación y, en última instancia, *omisión*, a la hora de conducir la existencia de los vivientes);

¿cómo, Sócrates, podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa –según creo-, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, *difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes*” (295b, el resaltado es nuestro).

La ley es esencialmente mala si comparece ante el sabio: ¿cómo quien posee el saber habría de dictar leyes que podrían obstaculizar o entorpecer su arte (su *téchne*)?; pero sin embargo la ley termina siendo absolutamente buena (o absolutamente lo menos malo), hasta tanto el Gran Sabio (el dios) no se haga presente. Ante aquel que reuniese en sí todo arte y saber (*téchne*) la ley misma sería absolutamente criminal. Pero sería, en tiempos *pre-reversión*, absolutamente no-criminal, siendo el caso que la ley rigiese bajo el gobierno de un *dios suplente*. El Extranjero dirá: “Y, sin embargo, según decíamos, quien posee el saber, que es –recordémoslo- quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas, cuando le parezcan mejores otras reglas” (300d). El que posee el arte –el saber- no necesita ya leyes; o, más aún, queda eximido de la *carga* de someterse a ellas. La ley es el obstáculo que sirve para *frenar* a la muchedumbre ignorante que nunca habría de entrar en posesión del verdadero arte o saber, y entonces es preciso que se oriente por esas máximas de conducta, semi-buenas y semi-malas, que son las leyes. ¿Cómo producir entonces un *ungido*, cómo

hacer que alguno o algunos abandonen el estadio de *muchedumbre* para de algún modo acercarse y encarnar una posición celestial-terrestre? En 300e el Extranjero, refiriéndose a la muchedumbre, preguntará: “¿Pero no es cierto que, si hicieran algo semejante sin poseer ciencia alguna, tratarían de imitar lo verdadero, pero lo imitarían, sin duda, del todo mal? Pero si, en cambio, son dueños de un arte, ¿no se trata ya de una imitación sino de aquello que es verdadero en sí mismo?”. Mientras que “ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte” (300e): la muchedumbre es siempre infantil, no-sabia, y, por lo tanto, *objeto legítimo de pedagogía infinita*. La ley le habla de manera no del todo concreta, semi-difusa, pero le habla, al fin y al cabo, al adulto-infante, para intentar orientar o encauzar su decurso de acción a partir de un *saber* –un *arte*- que él no posee y no puede auto-darse. Será entonces a partir de un *saber-verdad* que se producirá la unción de un Hombre-Dios que habrá de ser la mediación entre una muchedumbre absolutamente ignorante y un dios absolutamente sabio *pero ausente, ido*. Platón dirá a través del Extranjero: “Así, pues, tales regímenes políticos, al parecer, para poder imitar lo mejor posible aquel régimen político verdadero –el de un único individuo que gobierna apoyándose en un arte-, cuando han recibido las leyes, no deben actuar jamás contra la letra escrita ni contra las costumbres tradicionales” (301a); dejando, de ese modo, un régimen absolutamente perfecto y trascendente –la monarquía divina del dios, único poseedor del verdadero saber o arte-, por un lado, y toda una serie de regímenes políticos no-divinos, pero semi-divinos, siempre y cuando dirija quien posee la ciencia o el arte en mayor grado (aunque siempre de manera suplente, y por lo tanto semi-falsa, en relación al dios). Pero si Platón oponía en algún momento la “imitación”, por un lado, y “lo verdadero en sí mismo”, por el otro (como en 300e), la cuestión, en 301a, ya se ha redefinido en términos de buena y/o mala imitación: “imitar lo mejor posible aquel régimen verdadero” (301a), pero sin la posibilidad de abandonar la legalidad porque todo saber mundano-humano permanece para siempre en posición de suplencia. Pero si el Dios-Hombre que se encuentra respetando la legalidad decide, de un momento a otro, suspenderla para poner por encima de ella su propio *arte-saber* (configurando de ese modo un *estado de excepción*), entonces, en ese caso, todo puede funcionar

perfectamente como si fuese el propio dios el que estuviera presente (sólo *ex post* podría dirimirse la cuestión acerca de si efectivamente tuvo lugar la reversión o se trata de un simple impostor). Podría ser el caso que estuviese produciéndose, con ese *Cristo*, con ese *Führer*, la *reversión* que estuviera marcando el pasaje caótico del movimiento malo (la decadencia) al movimiento bueno comandado por el dios (la bienaventuranza). Un esquema de producción y unción de un Hombre-Dios funciona en la medida que se vuelve una incógnita para el presente, porque no es posible saber, sino *diferidamente*, si no habrá sido este el caso en que la *reversión* siempre inminente ha tenido efectivamente lugar. Sólo después, al descubrir que se había tratado de un *falso Mesías* –de un *falso Führer*- (a partir de la unción de algún otro que volverá a plantear la cuestión acerca de si es ahora el caso de que haya tenido lugar efectivamente la reversión...) es posible renovar la promesa escatológica que habrá de investir libidinalmente, otra vez, a un otro Hombre-Dios por venir. Y así sucesivamente. Por eso sería lícito decir que este notable esquema teopolítico platónico *triunfa fracasando*. El suplente era ya desde el comienzo malo, no-bueno, porque verdaderamente bueno sólo podría ser el dios que estuviese en posesión del arte-saber (así, el dios humano sería siempre el farsante que se arrogaría un saber que sólo sería propio de un dios). Y entonces el suplente, mientras suplanta, es posible que no sea ya el suplente, puesto que la *reversión* podría ya haber tenido lugar y ser, su saber, en verdad, *el verdadero arte o saber*. Con la sucesión de suplentes el esquema teopolítico platónico cumple su misión produciendo suplentes siempre malos –*pero siempre, también, provisionalmente buenos, divinos*-. El dios ido permanece a salvo, apareciendo en el suplente sólo mientras el suplente no hubiese demostrado ser un farsante (*falsacionismo*: no es posible saber la verdad, sólo puede saberse *que no lo era*, falsándolo). Ahí el dios se retraería, pero para haberse ya siempre retraído. El movimiento mágico-legitimatorio de unción de mediaciones funciona a partir de ese vaivén *transinmanente* que pone siempre en suspenso el momento de la *reversión* e imposibilita para todo presente saber si, efectivamente, la reversión ya ha tenido lugar (sólo la mirada retrospectiva puede permanecer azorada ante el modo en que un suplente-malo, un falso dios, conduce a una comunidad hacia el delirio y los

crímenes: porque conoce el final y tiene la certeza de que ninguna *reversión* había tenido lugar, y que, por lo tanto, se trataba de una verdadera *comedia*; para el actor-inversor que tiene un capital psíquico depositado en dicha espera es sumamente fácil creer que el ciclo de la felicidad ha comenzado...).

Platón decía, entonces, que la diferencia entre regímenes mundanos estaba dada no ya por la oposición entre una imitación forzosamente mala o ilícita y lo verdadero en sí mismo (como en 300e), sino por buenas y malas imitaciones (301a). Pero en definitiva los regímenes políticos posibles, enumerados en 302d (a partir del gobierno de uno, de pocos y de muchos, y de su respeto o no por las leyes), son todos regímenes imperfectos que deberán imitar, de la mejor manera posible, el único régimen perfecto que es el del político-filósofo (el dios venidero) *que está por encima de la ley*. Hasta tanto éste no comparezca, todo deberá quedar sometido al mal menor de la legalidad.

Ya sobre el final del diálogo se torna posible efectuar la discriminación que se anhelaba: la que separa al verdadero político de los falsos pretendientes. Naturalmente es una cuestión atravesada por una insuperable paradoja, dada por el hecho de que este “encontrar al verdadero político” es siempre ya un buscar al suplente, es decir, al segundo, al siempre-ya-malo, porque hasta tanto la *reversión* no tuviese lugar, sólo habrían simuladores. Entonces la “pureza” que se quería encontrar en el político es una pureza dentro de lo no-puro, pero una pureza absolutamente necesaria, desde el momento que sin esa semi-pureza no hay *mediación legítima posible* y, por lo tanto, no habría posibilidad alguna de erigir una *República* que no fuera al mismo tiempo un gran circo o un carnaval pulsional. La unción sería entonces la estrategia que *provisoriamente* sacaría al ungido de la impureza para plantear la pregunta acerca de sí no sería ese el caso en que la *reversión* hubiese efectivamente tenido lugar, y el dios, por su parte, hubiese vuelto a comandar el movimiento cósmico (cuando un discurso plantea la exigencia de “*lo nuevo*” –se trate del “hombre nuevo”, de un “mundo nuevo”, o de lo que fuere- no hace sino captar para sí el poder mágico-*provisional* de una *nueva era*). Y es entonces que la política será el saber *coordinador* del resto de los saberes:

Quien haya considerado el conjunto de las ciencias de las que hablamos debe reconocer que ninguna de ellas se ha revelado como política. Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella, en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad, conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad, mientras que las demás deben hacer lo que les ha sido impuesto. (...) Por tal motivo, entonces, las ciencias que acabamos de examinar, dado que no se gobiernan una a otra ni a sí mismas, sino que cada una se ocupa de una cierta y determinada actividad propia, han recibido, con toda justicia, un nombre que les es propio y que responde al carácter particular de sus actividades. (...) Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, ‘política’ (305d-e).

Y explicará un poco más adelante el Extranjero:

el arte verdaderamente político jamás constituirá deliberadamente una ciudad con hombres buenos y malos, sino que está bien claro que, en primer lugar, los pondrá a prueba a través del juego y, después de la prueba, los entregará a quienes son capaces de educarlos y de prestar este servicio, pero es ella misma la que impartirá las órdenes y dirigirá, al modo en que el arte de tejer, siguiendo paso a paso a los cardadores y a quienes preparan cuanto se requiere para el tejido que ella realiza, ordena y dirige, indicando a cada uno las tareas que debe cumplir y que él considera necesarias para realizar el entrelazamiento que debe ejecutar. (...) Del mismo modo, creo yo que el arte real, que guarda para sí la función de supervisión, no permitirá, a quienes por ley educan y crían,

ejercitar a sus pupilos sino en aquellos con cuya realización se logre algún carácter que sea conveniente para la mezcla que es su obra, sólo en eso les recomendará impartir educación; y a quienes son incapaces de participar de un carácter valiente y sensato y de todo cuanto tienda a la virtud, y que, por el contrario, debido a la fuerza de su mala naturaleza son arrastrados a la impiedad, a la desmesura y a la injusticia, los elimina con la muerte o el exilio o los castiga con las penas más infamantes. (...) Los que restan – cuyas naturalezas, gracias a la educación recibida, son capaces de elevarse a la nobleza y prestarse a una mezcla mutua operada con arte- de tales naturalezas, las que tienden más a la valentía y que por su carácter duro pueden considerarse semejantes a la urdimbre, y aquellas que, por el contrario, tienden a la mesura y que –para continuar la imagen- son blandas y suaves como las hebras de la trama, a esas naturalezas –digo- que tienen tendencias opuestas entre sí, el arte real trata de combinarlas y entrelazarlas (308d-309c).

Sobre el final del diálogo ya resulta claro en qué consiste efectivamente la actividad *artístico-política*: en instrumentalizar los distintos saberes, todos esos saberes que en algún momento quisieron disputarle el lugar al saber propiamente político, y que es, en definitiva, *el saber que coordina a todos los demás saberes*; a partir de este punto resulta patente que en el pensamiento político platónico el par poder-saber funciona como un dispositivo fundamental en el que la totalidad del saber -y la propia verdad- se vuelven herramientas políticas de gestión de la vida (tanto de la vida individual, como de la propia totalidad socio-política). Así, el saber político maneja al resto de los saberes a los fines de poder producir *buenos individuos* en tanto que productos-efectos de una configuración de saber-poder *maniobrada políticamente*. En 311a:

En efecto, es ésta la única y entera obra del entretejido real: jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes, sino, por el

contrario, entretejiéndolos en una tela por la comunidad de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando con ellos un tejido suave y, como se dice, bien tramado.

Y, para finalizar, 311c:

Éste es –digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.

De modo que el par poder-saber supone, en verdad, un tercer elemento: el arte, puesto que la producción del tejido político es siempre ya una realización artística que debe conjugar políticamente las partes, pero dándose a sí misma un *suplemento de poder* tal que hiciese que el tejido no sea el resultado de una *téchne* sino de una suerte de *espontaneidad* o *naturaleza* de las cosas (el gran desafío político-pedagógico sería ese: producir un tejido que se autonomice y funcione sólo, *libremente*).

El análisis del poder pastoral es uno de los grandes temas del curso *Seguridad, territorio, población*, dictado por Foucault en 1978. Allí, Foucault intentará diferenciar la tarea del pastor de la del político. Si, tal como se mostró anteriormente, el político es el que posee el saber de los saberes, es decir, el que coordina o entreteje al resto de los conocimientos, será preciso comprender esa suerte de desdoblamiento que se produce entre el político y aquellos que por un momento pretendieron ocupar su posición (el panadero, el médico, el agricultor, etc.). Comprender la distinción

implica, a su vez, poner de manifiesto la ambivalencia que hay en *Político* en torno a la noción de “pastor”. Porque, por un lado, *propiamente pastor* es el dios ausente, pero esa posibilidad de un *verdadero pastor* está más allá del ciclo temporal de decadencia donde todo envejece y marcha hacia su ocaso (ciclo de decadencia pre-reversión y pre-rejuvenecimiento). Por eso la noción de *pastor* tiene ya a partir de esa escisión una doble valencia: propiamente pastor en aquel ciclo y propiamente pastor en *este* ciclo; de un lado el cielo eidético (el ciclo ausente, todavía no venido) y por el otro lado la realidad sensible (este ciclo aún vigente). Sobre el pastor divino no se puede decir más nada: permanece como una Idea absolutamente trascendente, como Modelo que legitima, deslegitima y relegitima a los pastores mundanos. Pero es sobre la figura del pastor mundano que se generará la rivalidad entre el político y los otros pretendientes (el médico, el agricultor, etc.). Foucault dirá:

Para Platón, la cuestión no pasa en absoluto por decir que ese tema debe ser eliminado o abolido por completo [el pastorado]. Se trata en cambio de mostrar justamente que, si hay pastorado, éste sólo puede darse, a su juicio, en actividades menores, sin duda necesarias para la ciudad, pero subordinadas al orden de lo político; dichas actividades son, por ejemplo, la del médico, el agricultor, el gimnasta, el pedagogo. Todos ellos pueden, en efecto compararse a un pastor, pero el político, con sus tareas particulares y específicas, no es un pastor. En el *Político* hay un texto muy claro al respecto, el párrafo 295a, que dice: ¿cabe imaginar, por ejemplo, que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el pedagogo o el gimnasta, para ir a sentarse con cada uno de los ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo y atenderlo? Las actividades pastorales existen y son necesarias. Dejémoslas donde están, donde tienen su valor y eficacia, en manos del médico, el gimnasta y el pedagogo. Y cuidémonos sobre todo de decir que el político es un pastor.

El arte regio de prescribir no puede definirse sobre la base del pastorado.
En sus exigencias, éste es demasiado humilde para convenir a un rey⁷.

El punto es que ese pastorado que, según Foucault, debe darse en “actividades menores” es ya el pastorado *imperfecto y defectuoso* que tiene lugar en *este*, nuestro ciclo de decadencia. El pastorado menor al que están dedicados los asistentes del político –el médico, el gimnasta, el pedagogo, etc.- es tal *sólo porque el pastorado verdadero –que es siempre el del dios- es por el momento imposible. Pero la actividad pastoral propiamente dicha, la verdadera, es, para Platón, siempre la del dios*. Es cierto que el político no es pastor, pero de manera paradójica, puesto que se halla en una zona intermedia entre la sacralidad del dios ausente y la bajeza material del pastor-gimnasta, del pastor-médico, del pastor-agricultor, del pastor-pedagogo, etc. Por eso “pastor” toma una doble valencia: una buena, que es la del dios por el momento ausente (único *verdadero pastor*, cfr. 275a), y otra mala, a partir de la función vil, tan cercana a la materialidad y a los cuerpos, de la asistencia pastoral de los saberes que están al servicio de la política y que operan sobre una multiplicidad⁸. Con respecto al primer sentido de “pastor” está claro que el político no lo es, *pero debería serlo*; con respecto al segundo sentido –y este es el sentido que Foucault está resaltando al subrayar el hecho de que el político no es pastor- el político debe elevarse por sobre esa tarea pastoril centrada sobre la multiplicidad con que lidian el resto de los saberes, para dedicarse a la tarea propiamente real-política de *coordinar y tejer* (el político sería pastor de pastores, el encargado del gran pastoreo, del pastoreo último de aquella multiplicidad de pequeños pastores y hombres). Dice Foucault:

¿cómo se definirá el papel del político, en qué consistirá ese arte de dar órdenes a los otros? Aquí, en reemplazo del modelo del pastor, se va a proponer un modelo celeberrimo en la literatura política, el del tejedor. El político es un tejedor. ¿Por qué es bueno el modelo del tejedor? (...) Ante

⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 175.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 158.

todo, al utilizar el modelo del tejido será factible hacer un análisis coherente de las diferentes modalidades de la acción política dentro de la ciudad. (...) [E]l modelo del tejedor nos permitirá elaborar un esquema analítico de las operaciones mismas que se desarrollan en la ciudad en lo concerniente al mando de los hombres. Se podrá poner a un lado, en principio, todo lo que constituye las artes adyuvantes de la política, vale decir las otras formas según las cuales es posible prescribir cosas a los hombres y que no corresponden propiamente a la política. En efecto, el arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, sólo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar. De la misma manera, toda una serie de artes auxiliares deben ayudar al político. (...) ¿Cuál será entonces la actividad política propiamente dicha, la esencia o, mejor, la acción del político? La de unir, como el tejedor une la cadena y la trama. El político une los elementos, los buenos elementos formados por la educación, y unirá las virtudes, las diferentes formas de virtudes que son distintas entre sí y a veces incluso opuestas, como ocurre por ejemplo con los hombres fogosos y los hombres moderados, y *los tejerá gracias a la lanzadera de una opinión común que los hombres comparten*. El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del tejedor, un arte consistente en reunir las existencias ‘en una comunidad basada en la concordia y la amistad’. Así, el tejedor político, el político tejedor, forma con su arte específico, muy diferente de los demás, el más magnífico de los tejidos⁹.

⁹ Idem, pp. 174-175 (el resaltado es nuestro).

Interpretado en términos de subjetividad habría que prestar especial atención a esa referencia de Foucault a las “artes adyuvantes de la política” que son las que en definitiva preparan la materia prima *subjetiva* sobre la cual la política vendrá a operar. Esas acciones adyuvantes o preparatorias resultan ser fundamentales y, aunque las realicen los “auxiliares” del político, el propio trabajo político de trenzado y mezcla jamás podría funcionar si el pedagogo, el médico, el gimnasta y el agricultor –entre otros- no hubieran generado un buen *engrudo subjetivo* ya dispuesto a tomar la *forma* que el trenzado socio-político requiriese (esas *operaciones auxiliares* pedagógico-moldeadoras, que preparan e instituyen un sujeto *plástico*, dispuesto a entrar en *confecciones* políticas siempre renovadas, son esenciales en tanto que aportan *la materia prima misma de lo político*). Por eso no era del todo correcto definir al político como pastor dedicado a la *cría*, puesto que su actividad era más bien relativa a un cierto *cuidado* (*Político* 276d); mientras que los auxiliares se encargan de una *cría* centrada sobre la materialidad de los cuerpos y las necesidades cotidianas, y que debe generar buenos individuos (es decir, una buena *materia prima*) para los trenzados socio-políticos, el *cuidado*, en cambio, hace a la operación política misma de *enlace y combinación* de aquella *materia prima subjetiva*.

En *Normas para el parque humano*, Peter Sloterdijk se refiere al *Político* de Platón como “la carta magna de una politología pastoral europea”¹⁰ orientada a una domesticación y cría de hombres: una *antropotécnica*¹¹. Sloterdijk dirá:

de lo que allí se trataba era de seleccionar a un hombre de Estado que no existe en aquella Atenas y de criar a un pueblo para ese Estado imposible todavía de encontrar en ninguna ciudad empírica. Así pues, el extranjero y su parte contraria, Sócrates junior, se dedican al capcioso intento de someter a unas normas racionales claras y diáfanas la futura política, o el

¹⁰ Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008, p. 74.

¹¹ *Ibidem*, p. 66.

futuro arte del pastoreo-urbano. Con este proyecto Platón testifica la presencia en el parque humano de una inquietud intelectual que ya nunca más podría calmarse del todo. Desde el *Politikos* y desde la *Politeia* hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombre en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos¹².

Y específicamente sobre el *Político* de Platón dirá:

Oculto bajo la forma lógica de un grotesco ejercicio de definición, el diálogo del político desarrolla los preámbulos de una *antropotécnica política* cuyo objeto no es sólo dirigir por el camino de la mansedumbre a un rebaño manso de por sí, sino emprender *una nueva crianza sistemática de ejemplares humanos más próximos al arquetipo*¹³.

Por eso, refiriéndose a la actividad tejedora del político, dirá:

El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fantasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de la mejor manera –sin dañar jamás su libre voluntad-. La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las

¹² Idem, pp. 74-75.

¹³ Idem, p. 77 (el resaltado es nuestro).

propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por la otra, son introducidos en el tejido del interés público con la misma fuerza. Pero como cuando se poseen de forma unilateral ambas virtudes pueden provocar degeneraciones específicas (la primera, la tendencia militarista a la guerra, con todas sus consecuencias devastadoras de patrias, y la segunda, la privacidad de quienes se las ingenian para llevar una vida tranquila, espiritualmente intensa, en el campo, la cual puede llegar a ser tan indiferente y lejana a las ciudades que, sin darse cuenta, termine por convertirlos en esclavos), el hombre de Estado tiene que desenmarañar y excluir a las naturalezas inadecuadas antes de comenzar a tejer el Estado con las adecuadas¹⁴.

El filósofo alemán sí resalta el carácter de *suplente* del sabio (del político):

No hay que olvidar que también para Platón el dios es el único e indiscutible guardián y criador originario de los hombres. Pero como ahora, después de la revolución (*metabole*) y bajo el nuevo gobierno de Zeus, los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo, el sabio queda como el más digno guardián y criador, pues él es quien tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor¹⁵.

¹⁴ Idem, pp. 80-82.

¹⁵ Idem, p. 83.

2.

En su diálogo *Leyes* Platón esboza un minucioso proyecto socio-político de ordenación de la vida. Habría que preguntarse, hoy, más de dos milenios después de Platón, cuál es el influjo que este aristócrata, admirador de la disciplina espartana, ha tenido sobre la cultura y el pensamiento de Occidente: o bien, cuál es su legado socio-filosófico-político. Para ello, para medir la “influencia” o la “vigencia” del pensamiento platónico, tal vez resulte útil retomar algunos pasajes de *República* y *Leyes* para, a partir de allí, comprender los alcances del proyecto platónico, como así también, naturalmente, la estrecha conexión existente entre algo así como la “estética” y la “política”. Así las cosas, la presente exposición pretende resaltar, del pensamiento platónico, la siguiente cuestión: la estrecha ligazón entre vida y poder en su pensamiento socio-político, haciendo especial hincapié en el hecho de que, para Platón, la filosofía no es sino el gran arte del *paidagogeio* (es decir, de conducción de infantes, de *infantes adultos*), y donde la pedagogía filosófica, retomando a Werner Jaeger, es una actividad *antropoplástica*¹⁶. A partir de esta noción que Jaeger aplica a los griegos –calificándolo de *pueblo antropoplástico*–, toda la cuestión filosófica, socio-política, estética, adquiere una nueva “profundidad”. Y se trata, en definitiva, de poder comprender, a partir de Platón o *en* Platón, esta cuestión: el *alcance* de la noción de *ley*, del *imperio de la ley*, del imperio del *nómos*. Es desplazando la pregunta hacia una *antropoplástica*, y partiendo de una adecuada comprensión del término “*nómos*”, que el proyecto socio-político platónico puede llegar a ser comprendido como un verdadero proyecto *biopolítico* o *zoopolítico* de organización e institución de *animales urbanos*. La *antropoplástica* es sencillamente eso: la acuñación de hombres a partir de ciertos modelos eidéticos que han de inducir una serie de *identificaciones miméticas*. Que la noción de “*nómos*”, para Platón, excede ampliamente eso que hoy en día alguien podría entender como una “mera ley formal”, es algo a todas luces evidente: el *nómos* platónico sólo puede ser comprendido en tanto que actividad artístico-plástica de producción de *lo humano* (de un cierto *hábitat* y, junto a él, de ciertas *formas de vida*).

¹⁶ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2010, p. 11

Sobre el término *nómos*, Francisco Lisi, en su Introducción a *Leyes*, anota:

El término *nómos*, que en su forma plural da el título al tratado, tiene en griego un campo semántico que supera en mucho a nuestra palabra ‘ley’. Originariamente significa ‘división’, ‘distribución’ y su uso se encuentra atestiguado a partir de Hesíodo (*Los trabajos y los días*). Abarca significados tan diversos como ‘hábito’, ‘costumbre’, ‘ley’ y ‘aire musical’, ‘norma de conducta’, ‘regla para la acción’, etc. Todas estas significaciones están presentes en el uso de esta palabra en la obra de Platón y todas están entrelazadas entre sí para formar un conjunto coherente que estructura la obra de un extremo al otro. La noción de *nómos* adquiere una dimensión trascendente, religiosa, que hay que tener en cuenta al momento de analizar su proyecto político¹⁷

El amplio espectro semántico de la noción de “*nómos*” obliga de algún modo al intérprete que se mide con los diálogos platónicos a más de dos milenios de distancia, a efectuar una suerte de *deconstrucción* sobre la compartimentalización de los saberes. Por un lado, cuestiones “estéticas”, “éticas” y “políticas”, se dan como fenómenos híbridos, donde las “representaciones artísticas” que golpean los sistemas nerviosos de los ciudadanos, tienen inmediatas consecuencias e implicancias ético-políticas. Es decir: relatos, imágenes y músicas pueden funcionar, ético-políticamente, por turnos, como *aceleradores o desaceleradores pulsionales*. El problema de la expulsión-inclusión del poeta en *República* sólo resulta comprensible a partir de allí. Desde una concepción meramente “formal” o “abstracta” de la ley, el problema de los poetas-artistas sólo puede generar cierta perplejidad. Sin embargo, desde el momento en que se comprende la dimensión omniabarcante –*biopolítica*– del *nómos* (en tanto que ordena y espacia toda una serie de formas de vida a lo largo y ancho de un

¹⁷ Lisi, F., *Diálogos VII*, Madrid, Gredos, 2007, p. 69

territorio), entonces el encono platónico hacia determinadas prácticas artísticas deviene completamente razonable: *en ellas está en juego la propia legalidad*, en ellas se pone en juego –para Platón– la vida misma y la subsistencia del *nómos*, de un *determinado nómos*. El arte, con su poder de “golpear” y afectar, en un sentido u otro, la sensibilidad, posee el poder de modificar (generar y re-generar) “hábitos”, “costumbres”, “conductas”: *disposiciones (héxis)*. Nociones estas últimas que quedan claramente abarcadas bajo la órbita semántica de “*nómos*”. Pero incluso se podría ir todavía un poco más lejos; *nómos* hace referencia a “división” y “distribución”, es decir, a la estructuración y a la ordenación misma de la vida dentro de la *pólis* y sobre un cierto *territorio*, que es siempre el efecto de un *dibujo normativo* –una *ley*– generada por un legislador-poeta cuya tarea esencial y primera es producir una suerte de *gran container* socio-político (la *pólis*, la ciudad-estado).

La ley es *formadora* en el más estricto sentido artístico-técnico del término: es aquello que le debe dar *forma* a una suerte de material in-forme, de-forme o a-forme (es decir: el *nómos* es la *téchne* de producción-institución de *formas humanas* de vida). Toda la cuestión pedagógica ligada a la aristocracia y a la *areté* (virtud) tiene que ver con eso: con acuñar buenos “tipos” o “copias” de hombres a partir de un modelo eidético-paradigmático absolutamente *noble* o “superior”. La producción de hombres virtuosos es una tarea que, ya en *Leyes*, y tal como es concebida por Platón, abarca la totalidad de la existencia del individuo, desde su nacimiento y hasta su muerte. Aunque, a decir verdad, esto no es del todo exacto: la tarea pedagógica comienza incluso *antes* del nacimiento, con los ejercicios prenatales que Platón exige que la madre efectúe para comenzar a educar al feto a partir de vibraciones y movimientos¹⁸. Inclusive, de manera *virtual*, empezaría todavía antes de la conformación del feto, puesto que el proyecto platónico de administración de la vida prevé un cuerpo de magistrados que monitoreen los matrimonios y su procreación¹⁹, formulando, a partir de allí, una ponderación acerca de los apareamientos más convenientes según las necesidades de la propia ciudad-estado (teniendo en cuenta, a

¹⁸ *Leyes* 789e

¹⁹ *Leyes* 784a-c

partir de la “personalidad” o el “carácter” de los padres, el tipo de vástago que engendrarán). Incluso es preciso tener presente que, ya en el *Político*, Platón concibe esa “ciencia real” -o “política”- como una tarea explícita de *producción y crianza de seres vivos*²⁰.

La tarea pedagógica –biopolítica o zoopolítica- de moldeo de cuerpos se sostiene ininterrumpidamente a lo largo de toda la existencia del individuo. El verdadero “gran pedagogo” es el poeta-legislador, de ahí que sea preciso comprender la “pedagogía” como conducción-guía de infantes *ontológicos*; es decir: el *adulto pagano*, no-sabio, es, en términos ontológicos, una suerte de *infante eterno* (sólo el *fuego espiritual* de la pedagogía podría hacer *virar* al alma de lo sensible a lo inteligible). Pero eso no es todo; la ley (el *nómos*) no opera sólo sobre las almas, es también producción plástica de espacialidad. En efecto, en *Leyes*, Platón no dejará de lado la cuestión urbanística: describirá una ciudad cuyo “diseño urbanístico está minuciosamente planificado tanto en lo que concierne al plan general como a los detalles relacionados con la construcción de edificios públicos, templos, murallas y casas privadas”²¹. Platón atribuirá a los “guardias urbanos” la misión de “controlar que se respeten las líneas de propiedad, que las construcciones de los edificios no invadan los espacios públicos y que los habitantes mantengan en condiciones sus casas”²². En su Introducción a *Leyes*, Lisi remarcará, dentro de la generalizada influencia que ese diálogo ha ejercido sobre una multiplicidad de autores, el particular influjo que tuviera sobre el jurista inglés Jeremy Bentham²³. La *pólis* platónica es una ciudad en la cual no debe haber nada sin vigilancia²⁴: es preciso vigilar los matrimonios, la reproducción, las construcciones y las edificaciones; hasta el punto de construir casas que faciliten la vigilancia de sus habitantes²⁵. Pero hasta ahí la vigilancia parecería ser, por así decir, meramente “externa”. Ahora bien, en un pasaje de *República II*, Platón se refiere a la necesidad de que cada uno sea el vigilante de sí mismo²⁶, para no tener que estar vigilándose, ininterrumpidamente, los unos a los

²⁰ *Político* 261d

²¹ Lisi, F., *Diálogos VII*, op. cit, p. 70

²² *Ibidem*, p. 104

²³ *Ibidem*, p. 127

²⁴ *Leyes* 760a

²⁵ *Leyes* 779b-c

²⁶ *República* 367a

otros²⁷. Cabría pensar y comprender la más contundente realización del *nómos* –de la *ley*- bajo la forma de una *conciencia viviente* que habría de ser ético-políticamente implantada dentro de un cuerpo pulsional desorganizado, lleno de apetitos desenfrenados, sin medida, sin *ley*. La dimensión política de una *ética* es eso: la posibilidad de un auto-dominio de sí, la posibilidad de hacer, por parte del individuo, de su “sí mismo”, una pequeña *pólis* dentro de la *pólis*. Un pasaje de *República IX*: “También tiene esto en vista nuestro gobierno de los niños, en cuanto no les permitiremos ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal como en el Estado; y después de alimentar lo mejor que hay en ellos con lo que en nosotros es de esa índole, y tras dejar, en lugar de esto último, un guardián y gobernante semejante en cada uno, sólo entonces los pondremos en libertad”²⁸.

El *nómos* es *antropoplástico*, *antropotécnico*. Sobre el “imperio de la ley” en Platón, Lisi señala: “Platón formula por primera vez la idea de ser esclavo de la ley”²⁹. El imperio de la ley (del *nómos*) ha de extenderse a lo largo de toda la ciudad-estado. Más aún: el *nómos* es la *pólis* misma en su tarea artística –plástica- de autoproducirse. Si la cuestión del “arte” preocupa tanto a Platón al momento de pensar “lo político”, ello se debe a que, entre una tarea y otra, entre “estética” y “política”, no hay, a decir verdad, diferencia alguna. Tal vez sea la noción de “pedagogía”, con su hacer referencia a la formación-guía de un infante, por parte de un adulto *ya formado*, la que con mayor fuerza exprese esa tarea de *orfebres* que unos animales deben efectuar sobre otros, para hacerlos ingresar en el orden *humano*. Un animal no guiado, que no hubiere sido sometido al proceso pedagógico de adquisición de *la forma* (humana), sería sencillamente un bárbaro, un animal. Sólo el *lógos*, como una suerte de *nómos viviente*, puede apoderarse de un cuerpo animal –instalarse dentro de él como *conciencia*- para hacerlo ser un *animal urbano*, es decir, *un ciudadano*. La *formación* – la *paideía*, la *Bildung*- tiene que ver con la necesidad de imitar o emular un paradigma arquetípico de “humanidad” o de “virtud” (una noción remite a la otra, mientras que la virtud hominiza y enaltece, el vicio animaliza y degrada). Se trata de darle -o imprimirle- una cierta *forma* al hombre a partir de un cierto *ideal*. La *paideía*

²⁷ Ibidem, 367a

²⁸ Ibidem, 591a

²⁹ Lisi, F., *Diálogos VII*, op. cit., p. 127

es eso. De ahí que el propio Platón monte, en torno de la figura de Sócrates, un teatro *trágico* a partir del cual pueda surgir un *hombre prototípico o paradigmático* que desencadene toda una serie de *identificaciones miméticas* en las generaciones venideras. El Sócrates platónico es un *transformador libidinal* cuya función ético-política es servir como ejemplo de vida virtuosa. Ahora bien, ¿dónde radica la virtud de Sócrates? En su auto-sacrificio, en su *esclavitud ante la ley*. El prócer ratifica su virtud en un último y decisivo gesto de auto-inmolación: con su rechazo a sustraerse a esas leyes que lo fabricaron (aún mediando una condena flagrantemente injusta).

En el *Critón* Platón-Sócrates intenta justificar el sometimiento a la ley, más allá de toda consideración acerca de la justicia o injusticia de una condena. Para ello Sócrates imagina un diálogo entre él y esas leyes que, con la intermediación de unos jueces, lo condenaron a muerte; allí, éstas le reclaman a Sócrates ese cuerpo que *es él* (o que es *de él*) pero que en verdad ellas mismas fabricaron y moldearon. El pasaje del *Critón* en el que *las leyes le exigen a Sócrates ese cuerpo que le dieron en comodato* es el siguiente:

¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad? (...) Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien? (...) Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y la gimnasia? (...) Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus descendientes?³⁰

³⁰ *Critón* 50d-e

Y también:

Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Mégara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmará para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu³¹

Sócrates está rodeado, no tiene escapatoria: o huye y *confirma* las acusaciones en su contra (cayendo, así, en la *injusticia*), o permanece en la virtud y la justicia pero a condición de *restituir* ese cuerpo que los hombres, en nombre de las leyes, le han exigido devolver *injustamente*. El Sócrates ante la ley está en la siguiente disyuntiva: huir de la condena injusta pero transformarse en culpable, o aceptar la condena injusta y perder el cuerpo (pero para conservar la inocencia). Disyunción constitutiva del sujeto *sujeto* a la Ciudad, y que sólo puede encontrar una resolución paradójica: el auto-sacrificio, el sacrificio de sí, la *auto-inmolación heroica*. La “cuestión socrática” no tiene nada que ver con Sócrates: es la cuestión del *nómos* viviente, del sujeto-ciudadano auto-sacrificante. El Sócrates que Platón construye es, en todo caso, el gran cuerpo (heroico) del suplicio: el cuerpo que se entrega sin miramientos, incluso a una condena *flagrantemente injusta o absurda*. Cuerpo que *reconoce* o que *asume* esa “sujeción originaria” –*biopolítica*- que lo *ata* a la *pólis* que lo produjo, que lo diseñó, que lo moldeó, que lo *hizo vivir*, y que ahora, sencillamente, lo *hace morir*.

³¹ Ibidem, 53b-c

Bibliografía

- Agamben, G., *El Reino y la Gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008
, Lo abierto. El hombre y el animal, Valencia, Pre-Textos, 2005
- Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006
- Jaeger, W., *Paideía: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2010
- Platón, *Diálogos I-VIII*, Madrid, Gredos, 2007
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008