

¿Animales políticos?: Sobre la (no)distinción entre política y biopolítica

Political animals?: On the (Non) Distinction Between Politics and Biopolitics

Julián Villani*

Fecha de Recepción: 21/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *El artículo discute una línea argumental de la biopolítica que toma como punto de partida las consideraciones sobre la “ciencia del gobierno” que Platón pone en boca del Extranjero eleata en el “Político”. Desde ahí, se sostiene que la actividad política consiste en ser –desde siempre– la administración de lo viviente que no diferencia, en última instancia, entre el hombre y el animal. A la luz de esa caracterización, se presentan y analizan algunas derivas platónicas que habilitan una lectura alternativa y, posteriormente, se refiere a las definiciones fundamentales del libro I de la “Política” de Aristóteles, que van desde la distinción entre oikonomía y politikè, la conceptualización de la pólis como comunidad natural, y la definición del hombre como “animal político y racional”. Finalmente, se presentan, de modo incipiente, algunos senderos que llevan a conceptualizar la política desde la necesidad primordial de establecer una diferencia esencial entre el hombre y el animal.*

Palabras clave:

Biopolítica – vida – buena vida – biopoder – política

Abstract: *This article proposes a discussion in the field of biopolitics, which takes as its starting point the considerations on the “science of government” in Plato’s dialogue “Statesman”. From there, it is argued that political activity has consisted of being –since always– the administration of the*

* Maestrando en Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Docente de Teoría Política I en la UNLaM. Correo electrónico: jvillani@unlam.edu.ar

living that does not differentiate between man and animal. Considering this characterization, some of the fundamental definitions surrounding Plato's dialogues, and several core ideas of Aristotle's "Politics" are presented and analyzed. For instance, the distinction between oikonomia and politikè, the conceptualization of the polis as a natural community and the definition of man as "political and rational animal". Finally, this article presents a way of conceptualizing politics that necessarily implies the affirmation of a political power that transcends the biological dimension of man.

Keywords: *Biopolitics – Life – Good Life – Biopower – Politics*

“Dime, Sócrates, ¿hemos de considerar que hablas en serio o que bromeas (spoudázonta è paízonta)? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero (alethè) lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada (anatetramménos) y que, según parece, hacemos todo lo contrario (pánta tà enantía práttomen) de lo que debemos (hà deî)?”. (Platón, *Gorgias*, 481 c).

Desde hace ya varios años, la discusión sobre biopolítica ha producido grandes y diversos desarrollos. A partir de la recepción generalizada de los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France* en la segunda mitad de la década del 70', la biopolítica ha ido colocándose en el centro de múltiples investigaciones y desarrollos teóricos que llegan, incluso, a proponer una revisión del estatuto mismo de lo político. Este tipo de reflexiones han ido desplazándose del propio contexto de enunciación, *i.e.* nuestro presente, para vincularse con conceptos y problemas clásicos de la filosofía política occidental.

Este trabajo tiene por objeto volver a reflexionar, desde la teoría política clásica, acerca de la relación entre política y vida. En particular, a partir del giro que existe en algunos de los desarrollos de la llamada “biopolítica”, que fueron llevando el problema de la vida –como asunto político–, de una caracterización del fenómeno como problema eminentemente *moderno*, a una conceptualización donde la vida y la política, en tanto

administración del sustrato biológico de todo ser viviente, parecen ser una constante en toda la tradición de la filosofía política occidental. En otras palabras, el ascenso de las actividades ligadas a la reproducción de la vida biológica a la esfera pública/política, lejos de ser un fenómeno vinculado a la aparición del mundo moderno, puede incluso rastrearse en pensadores políticos de la antigüedad como Platón y Aristóteles.

No interesa, pues excede completamente el marco de este trabajo, realizar una revisión de la biopolítica y sus alcances *in extenso*, sino solo recuperar la línea argumental que supone una sola ciencia del gobierno de hombres en clave de un ejercicio del poder político *qua* poder sobre la vida. De este modo, la política se define por ser la técnica *politizadora* de la naturaleza animal, en cuyo despliegue está el pasaje que va de una pura materialidad biológicamente motivada, a la constitución de eso que, después, la filosofía política denomina “hombre” (Ludueña Romandini, 2010, p. 11).

Más allá de este recorte, se abordarán distintos argumentos que, a pesar de su especificidad propia, tienen como objetivo común el debilitamiento de la escisión originaria entre vida animal y vida humana.

Para ello, se comenzará presentando los argumentos principales que intentan establecer una suerte de concomitancia entre política y biopolítica *ab initio*, y que parten de los dictados platónicos sobre el mando político y el gobierno de hombres. En segundo lugar y a partir de lo anterior, se recuperan críticamente una serie de lecturas de Aristóteles que sostienen que, en la *Política*, no hay una refutación clara y consistente a la conceptualización de su maestro. Finalmente, se presentan algunas conclusiones.

Política y vida

Todo intento por identificar el mando político con la administración de la vida biológica debe, en primer lugar, rechazar la distinción aristotélica entre vida (*zén*) y buena vida (*eu zén*). Esto supone incluir, necesariamente, el debilitamiento o eliminación de la frontera, más o menos clara, entre el mundo del *oikos*, que incluye la totalidad del

mundo doméstico *qua* unidad productiva (mujer, hijos, esclavos, animales, etc.) y el mundo de la *pólis*, considerado el espacio donde los hombres libres, a partir de su carácter lógico-racional, utilizan la palabra y el mando político para relacionarse con sus iguales y/o semejantes. En este sentido, el célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles que señala el desacierto de quienes hablan de un rey, un administrador, un político y un amo en términos equivalentes (1252a5-10), y aquél que separa, en términos de finalidad causal, a la *koinonia politiké* del resto de las comunidades menores (casa y aldea) (1252b-30), no serían más que “un intento aristotélico por lograr crear una zona ontológica que sobrepase la esfera de la vida y que se transforme en el objeto de una política no meramente biológica” (Ludueña Romandini, 2010, p. 19). Esto implica que, para Aristóteles, la *vida* interpelada por el poder político es, en términos ontológicos, algo distinto al conjunto de procesos que aseguran el crecimiento, alimentación y reproducción vinculados a la función nutritiva del alma.

A raíz de esta conceptualización aristotélica surgen, al menos, dos posibilidades –que se articulan entre sí– para sostener, pese a los intentos del estagirita, la identificación del poder político con el poder sobre la vida biológica. La primera consiste en señalar que no es Aristóteles sino su maestro Platón quien descubre la esencia misma de la política al desnudar que “todo poder soberano es, originariamente, poder sobre la vida” y que el hallazgo platónico obliga a su discípulo a realizar una conceptualización que no es sino “un desesperado intento posterior por mitigar, y en algún sentido, hacer olvidar este enunciado platónico tan certero como incómodo” (Ludueña Romandini, 2010, p. 19).

La segunda vía para sostener dicha conceptualización puede limitarse al propio Aristóteles, en la medida que en su propia obra parece posible encontrar evidencias que muestran la indistinción entre hombre y animal y entre los géneros de vida que de ellos se desprenden (Depew, 1995; Castro, 2013). Así, el término “político” con el que se caracteriza el modo de vida propiamente humano, revela su carácter polisémico y transgénico y, por esta misma razón, pone en cuestión cualquier intento de encontrar una definición científica de hombre que permita diferenciarlo del resto de los animales

de forma esencial. Este argumento sostendrá, en lo siguiente, que la división tajante entre una gestión de la vida y una política de hombres libres e iguales “no está exenta de una gran dosis de romanticismo y de cierta ambigüedad (...) [que] hace del mundo antiguo un oasis de la política” (Ludueña Romandini, 2010, p. 18).

Es claro que, a partir de ese diagnóstico, se considere a Hannah Arendt (1991) y a su influencia en el pensamiento político del siglo XX, como responsable de tal interpretación. En contraposición con la filósofa alemana, la modernidad no habría borrado la separación entre el mundo doméstico y el mundo político, o entre una política fundada en la *necesidad* –impuesta por la reproducción de la vida– y una política fundada en la *libertad* –como espacio de realización del hombre–, sino que la total indiferenciación entre esos dos mundos se encuentra en el origen mismo de la filosofía política, y éste sería, en definitiva, su secreto mejor guardado.

Es conveniente, a continuación, reconstruir con mayor detalle esta argumentación empezando con algunos pasajes fundamentales del *Político*, y, luego, recuperando la crítica aristotélica a la concepción platónica, detenerse en aquellas interpretaciones que ven en Aristóteles un continuador del pensamiento platónico en lo que atañe a la esencia del poder político.

Poder sobre la vida en el *Político* de Platón

En su libro “La comunidad de los espectros: Antropotecnia I”¹, Fabián Ludueña Romandini recupera, con gran acierto, varios pasajes del *Político* de Platón a fin de concederle el mérito de haber sido quien logró responder a lo que él define como una de las preguntas más inquietantes de la historia política occidental (Ludueña Romandini, 2010, p. 18). Allí, Platón, en boca del extranjero eleata, deja inmediatamente en claro que la ciencia del gobierno de los hombres es una sola –más allá de que pueda llamársela regia, política o económica– a partir de establecer la

¹ Aquí solo se abordarán los argumentos pertinentes al tema tratado. El objeto de ese proyecto en cuestión excede ampliamente el alcance de este trabajo.

indistinción entre la casa y la ciudad:

Extr. —¿Y entonces? ¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca a su modo de gobernarse?

J. Soc.—Ninguna.

Extr. —En consecuencia, a propósito de lo que estamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y, se la llame “real” [basilikèn], “política” [politikèn] o [económica] [oikonomikèn], es eso algo que no tiene por qué importarnos (Platón, Político, 259b).

Un poco más avanzado el diálogo, aparecen a) el objeto sobre el cual se ejerce la “ciencia real”,

Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real [tês basilikês epistêmes] de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su [poder] [dúnamis] entre los seres vivos [zôois] y sólo en relación con ellos (Platón, Político, 261b).

b) la ubicación del hombre dentro de las distintas clases de animales,

Extr. —Y con eso ya quedó dividido también el género animal, en su conjunto, en doméstico y salvaje. A aquellos que se someten naturalmente a la domesticación los llamamos mansos, y a los que no se someten a ella, salvajes.

J. Soc.—Exactamente.

Extr. —Y, sin duda, la ciencia a la que intentamos dar caza estaba y está en el ámbito de los animales mansos, y es, precisamente, [entre los que viven en rebaño] [ἐπί τοῖς ἀγελαίοις] donde debe buscarse (Platón, Político, 264a).

c) y la especificidad propia de la obra del político, que es definida como el arte de amaestramiento o domesticación del animal humano por obra del pastor real.

Extr. —Lo que digo es que, en ese caso, se debería trazar directamente una distinción en los pedestres oponiendo lo bípedo al género cuadrúpedo; pero, al ver que lo humano comparte aún la misma suerte solo con lo volátil, se debe seccionar, a su vez, al rebaño bípedo en desnudo y plumífero y, hecho tal corte y estando entonces ya bien en claro el arte de apacentar hombres, llevando a él al hombre político y real y allí instalándolo, como si fuera un conductor [*heniochon*], a él habrá que entregarle las riendas de la ciudad, en la convicción de que le pertenecen y de que esta ciencia es él quien la posee (Platón, Político, 266e).

A partir de la igualación del gobierno de una pequeña ciudad con el mando doméstico de una casa muy grande, Platón parece poner el fundamento y fin de la vida comunitaria de los hombres en la necesidad. El impulso y fin de la vida en comunidad están orientados a garantizar la vida individual y de la especie, y la política podría, en ese contexto, pensarse a partir de un arte esencialmente económico como es el pastoreo. En este sentido no guarda mayor diferencia con la analogía usada en el libro II de República, cuando la búsqueda de la justicia en el alma lleva a examinar, con el pensamiento, el origen de la ciudad. Allí se reconstruye su génesis a partir de sus elementos mínimos necesarios, que ponen de manifiesto la incapacidad del individuo para bastarse a sí mismo. En ese modelo de especialización o división del trabajo de acuerdo con las diversas *technai*, la ciudad se origina sólo por necesidades económicas y “la usual adjudicación a los griegos de una concepción donde la comunidad política funciona como un dato primario no se comprueba” (Poratti, 2003, p.27).

Sin embargo, es sabido que el diálogo no concluye en la definición del político como pastor. Platón abandonará, en lo sucesivo, la idea del político como generador, productor o cuidador de hombres, para detenerse en otra figura técnica que articula y amalgama “caracteres fuertes y moderados” (Político, 311b), el tejedor. La razón de este tránsito se debe a que también otras artes se ocupan de la crianza de los hombres (...) un pastor propiamente dicho se ocupa de todo, mientras que el político no se ocupa de todo (...) El pastor es por esencia superior a los otros seres que hace pacer (...) Por lo tanto, si hubiera un pastor de hombres, tendría que ser un dios (311b).

A partir de ello, se produce en el diálogo la primera gran digresión asociada al mito de Cronos. El mito es utilizado para mostrar cómo bajo el pastoreo divino, los animales –el hombre incluido– vivían en perfecta armonía, sin posesión de mujeres e hijos, sin vestido, sin lecho y al aire libre (*Político*, 272a). No existían los animales salvajes y tampoco el conflicto (*pólemós*) ni la división (*stásis*) en ninguna especie. Bajo el gobierno de los dioses no hay sino administración “*oikonomica*”, en tanto que, en tiempos de Cronos, no existen los “regímenes políticos” (*politeíai*). La política, por el contrario, comienza cuando los dioses abandonan el gobierno directo del mundo, y se produce la guerra entre las especies.

A partir de la narrativa mitológica del diálogo, y de la confusión que resulta entre el pastor humano y el pastor divino, el modelo fundado en esa técnica es abandonado de un modo un tanto abrupto, y, según Castoriadis (2004), sin ensayar una explicación al respecto. Sin embargo, la clausura del modelo pastoral *qua* forma perfecta del gobierno no-político de los dioses no implica que éste deje de ser “el paradigma por excelencia de la buena administración de la naturaleza” (Ludueña Romandini, 2010, p. 23). Es decir, no debe olvidarse que la razón del abandono del modelo pastoral radica en que posee la capacidad de definir perfectamente el gobierno de los dioses, mas no el de “nuestros políticos actuales [que] son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados” (Platón, *Político*, 275c).

Una vez retirados los dioses del gobierno directo del rebaño humano, el arte de su cuidado ya no puede concentrarse en una sola persona y es repartido en varias

técnicas como la medicina, la agricultura, etc. En este sentido, la metáfora del tejedor – otro arte doméstico– servirá para referirse a aquel saber humano capaz de articular todas esas diversas técnicas de cuidado que, en tiempos de Cronos, se condensaban en un único poder divino. Por esta razón, se concluye, no existe ningún abandono del modelo pastoral –salvo por su dignidad incommensurable con el gobernante humano– porque el arte del tejido seguirá orientado a la administración, producción y cuidado de la comunidad humana:

Pero a aquella [actividad] 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 (Platón, *Político*, 305e).

Está claro que, siguiendo el desarrollo del diálogo, la materia con la que teje el político no se compone exclusivamente de artes domésticas. Tal como señala Castoriadis, el político también tendrá que entretejer y combinar las diversas partes de la virtud. En otras palabras, no solo articulará las diversas técnicas que conservan al rebaño humano, sino que además tendrá la tarea de ensamblar ciudadanos en la virtud. En este sentido, nuevamente se insiste en negar que Platón abandone del modelo pastoral, en tanto que el tejedor “vuelve a convertirse en una especie de pastor (...) que cruza entre sí los buenos linajes para obtener los resultados que busca” (Castoriadis, 2004, p. 67). La tarea política del tejedor se define, entonces, como “la producción del cuerpo biológico de la ciudad de los hombres a cargo de un poder soberano esencialmente eugenésico” (Ludueña Romandini, 2010, p 25)², que debe ajustar los diferentes linajes que conforman la comunidad política haciendo uso de su capacidad de “expulsar de la ciudad (...)”

² La idea de definir la tarea y el arte del gobernante centrado en un poder fundamentalmente eugenésico también puede ser encontrada en *República 546a-e*, en la búsqueda del número nupcial presente en la explicación de la degradación y corrupción del régimen de la ciudad perfecta. Esto es, de la degeneración de la monarquía o aristocracia a la timocracia.

o de matar a quienes no correspondieran a los buenos materiales con que esta debe tejerse, y [de su] derecho de educar a los otros” (Castoriadis, 2010, p.67).

Sin embargo, esta reconstrucción argumental –ciertamente interesante y problemática– que lleva hasta las últimas consecuencias algunos postulados del Político, puede contrastarse con otro planteo y otra línea de lectura de la obra de Platón. Es decir, es posible reconstruir toda la serie de argumentos platónicos sobre la *buena vida* presentes, principalmente, en la *Apología*, en *Critón* y *República*, que permite subordinar toda la trama eugenésica a una instancia política dialécticamente superadora.

En el caso de *República*, tal superación se pone en evidencia si se considera la reconstrucción dialógica entre Sócrates y Glaucón acerca del origen de la *pólis* en el libro II, donde la comunidad inicial *i* la *pólis* sana –destinada a la administración del sustrato biológico y a la reproducción de la vida a partir de las necesidades elementales– encuentra su oposición dialéctica en la *pólis* enferma, que se genera por la *pleonexía* y la aparente imposibilidad de reducir lo humano a su parte más baja y corpórea. Esta segunda instancia atiende deseos que claramente van más allá de los puramente animales, y va a constituir el punto de partida de la última mediación que consiste en la ciudad propiamente humana, que ya no atiende el suelo concreto de la necesidad, sino que supone y toma como dato primario la *buena vida*. Este tópico también es mencionado en la célebre discusión con Calicles, donde se contrapone el mero vivir y el vivir bien que Sócrates había defendido en el *Critón*. Nuevamente, Sócrates insiste en la imposibilidad de reducir el ideal de vida humana al total desenfreno de los deseos y pasiones, y, en *República*, ese camino es retomado para ejemplificar que las ciudades humanas solo regidas por este principio se revelan insuficientes para encontrar, en sentido estricto, la politicidad. La sana constitución de la ciudad no evidencia el origen de la justicia porque las relaciones mutuas que la necesidad crea entre los ciudadanos son análogas a las que pueden existir en una *ciudad de cerdos* (Platón, *República*, 372d).

No obstante, en el propio diálogo Político, es posible verificar, en el mito de Cronos, ya no la pérdida nostálgica, por inalcanzable e ideal, del modelo pastoril, sino la necesidad de su quiebre como condición necesaria de la política. Los límites de una

mera materialidad biológicamente motivada son, nuevamente, puestos en duda en el traspaso de la figura del pastor al tejedor. Siguiendo con esta lectura, Platón parece reconocer que la política se ejerce sobre algo que es mucho más que la mera vida biológica, y por esa razón, el poder político, lejos de ser una mera gestión o administración de lo viviente o del rebaño humano, supone una noción de buena vida, de *bios politikós*, que suponen una diferencia esencial que no puede pensarse a partir de retroceder en las distintas figuras que se construyen “sobre” lo viviente.

Animalidad y politicidad en Aristóteles

En este punto, es conveniente retomar las objeciones aristotélicas a algunas definiciones platónicas, dado que el argumento que viene desarrollándose supone haber encontrado en Platón una forma de conceptualizar el poder político que puede ser leída como constante en toda la tradición de la filosofía política. En este sentido, o bien Aristóteles fracasa en elaborar una crítica efectiva a los dictados platónicos, o bien, las interpretaciones que ven en Aristóteles un intento por poner en cuestión la asimilación entre la gestión de la vida biológica y la *praxis* política no son más que distorsiones de su pensamiento.

Algunos trabajos recientes (Dubreuil, 2008; Ludueña, 2010; Finlayson, 2010, Castro 2012 y 2013) han intentado volver sobre el sentido del *zôon politikón* aristotélico a la luz del debate suscitado por la distinción entre *zoé* y *bíos*. En rigor, a partir del lugar central que esa distinción ocupa en la obra tanto de Arendt (1997) como de Agamben (2002), distintas lecturas han intentado problematizarla sugiriendo inconsistencias filológicas y conceptuales. En su caracterización agambeniana, la *zoé* refiere al “simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres, dioses)”, mientras que *bíos* constituye “la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (Agamben, 2002, p. 9). Hannah Arendt (1997) argumenta en la misma dirección al fundar su crítica al mundo moderno en la aparente intromisión de la *zoé* en la *pólis*, momento apoteótico y originario del “oxímoron” fundante de la modernidad, la

economía política. Es decir, para Arendt, en el mundo griego la *zoé* está contenida en el *oikos*, mientras que el *bíos politikós*, la forma-de-vida propiamente humana, se da en el ámbito de la *pólis*. La vida biológica y su reproducción permanecen bajo la jerarquía natural que el hombre ejerce despóticamente en la casa, mientras que su “politicidad” se expresa en el uso de su *lógos*, de su palabra puesta al servicio de la argumentación frente a otros hombres libres e iguales a él. Bajo esta perspectiva, hablar de una “economía política” en el mundo griego es una contradicción en sus términos, y la distinción entre *zoé* y *bíos* permite dar cuenta de ello. Tal como sostiene Arendt:

la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikía*) y la familia (1997, p. 39).

Esta forma de conceptualizar el modo de vida propiamente humano que, según Arendt o Agamben, tenían los “clásicos”, supone una dificultad en la argumentación que se viene desarrollando. La cuestión pasa por establecer si en la conceptualización aristotélica del hombre y su fin, el desarrollo de la comunidad política *qua* comunidad perfecta [*téleios*], supone un *plus* o una diferencia que, si bien agrega y contiene las comunidades menores y sus fines, establece una finalidad humana que ya no puede pensarse retrocediendo en la serie de mediaciones que se han construido sobre la categoría de lo viviente. Por esta razón, si se toma en serio la distinción entre *oikos* y *pólis*, se puede decir que, en sentido estricto, “adentro” de la casa *no hay Hombre*. Para que haya “Hombre”, más allá de la existencia del espacio comunitario que abre el espacio de lo “político” (*politikón*), éste debe poner en práctica el otro indicio fundamental de su politicidad, su *lógos*; y esto solo puede ocurrir en presencia de otros hombres libres e iguales que, ajenos a la jerarquía natural despótica que ordena las relaciones de la *oikía*, deben ser persuadidos mediante la *palabra*. De este modo, hay hombre, en rigor, cuando éste “sale” de su casa o, en un sentido equivalente, cuando puede abandonar su mera existencia biológica-vital reproducida continuamente en el

espacio doméstico.

Esa lectura que pretende distinguir claramente dos esferas inconmensurables entre sí, más allá de varios puntos sólidos y ciertos, no tiene en cuenta, sin embargo, algunos aspectos que podrían plantear una suerte de continuidad o secuencia entre el ejercicio del mando doméstico y el político. Resulta pertinente recuperar algunas consideraciones hechas por Castro basándose en la larga discusión³ existente acerca de los significados del *zôon politikón*.

El punto de referencia de esta discusión está dado por la obra zoológica de Aristóteles, pero particularmente por un pasaje del libro I de la Investigación sobre los animales que señala lo siguiente:

Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios [*kai tôn monadikôn*], unos son políticos [*politiká*], otros están diseminados [*sporadiká*]. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámidas y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [*epamphoterixei*]. Son políticos, los animales que actúan con vistas a una obra común [*hén ti kai koinòn... tò érgon*], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre estos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe [*hupf' hegemóna*]; otros, como las hormigas y otros muchos, son anárquicos [*ánarcha*]. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar (Aristóteles, Investigación sobre los animales, 487b33-488a13).

Frente a la utilización del término “político” en este pasaje, Mulgan (1974) propone la

³ Dado que la discusión excede el marco del trabajo, solo serán abordados brevemente los argumentos pertinentes de Mulgan (1974) y Depew (1995). Ver Kullmann (1980), Cooper (1990) y Finlayson (2010).

existencia de tres usos o sentidos del término “político” en la obra aristotélica. Esto es, un uso *zoológico* en el que pueden incluirse toda clase de animales que viven de acuerdo a una obra en común (hombre, abeja, hormiga, etc.). Además, un segundo uso *exclusivo* que refiere estrictamente a la *pólis* y su forma de organización –y que, por lo tanto, es el único sentido que permite diferenciar taxativamente en entre el *zōon politikón* y el *zōon oikonomikón*–; y, finalmente, un tercer sentido *inclusivo*, que además de la *pólis* también contempla las relaciones domésticas y demás formas de asociación existentes dentro de la ciudad. De acuerdo con esa clasificación de los usos del término político, Mulgan encuentra dos sentidos implicados en el siguiente pasaje de la *Política*:

De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...] La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente (Aristóteles, *Política*, 1253a).

La primera parte del pasaje estaría contenida dentro del sentido inclusivo, mientras que existe un sentido zoológico en la segunda; y, en definitiva, la relación que hay entre ambos está determinada según “cómo leamos el adverbio *mállon*: “más que”, [*more than*], por lo que se inclina, o “más bien”, [*rather than*]” (Mulgan, 1974, p. 443). La tesis de Mulgan sobre este pasaje propone entender, finalmente, al uso zoológico como enteramente metafórico, en la medida que Aristóteles solo refiere a las abejas y demás animales gregarios por tener organizaciones semejantes a la *pólis* [*polis-like*].

Esta concepción que propone leer un uso metafórico del término político cuando es utilizado con relación a los animales gregarios en general, se contrapone con las consideraciones metodológicas recomendadas por Depew (1995) para la lectura del tratado zoológico aristotélico. De todas ellas, interesa particularmente aquella que propone entender la serie de características (partes, disposición, modos de vida y actividad) que Aristóteles describe en las distintas especies animales, no como estructuras dicotómicas subordinadas –como se encuentra en la metafísica tardía

platónica—, sino como “un *continuum* en el que es posible establecer variaciones cuantitativas, según el más y el menos” (Castro, 2013, p. 21). Es decir, no se trata de leer de modo excluyente el ser gregario/solitario o políticos/diseminados, sino como extremos en un *continuum* donde las especies se sitúan según su cercanía con la característica en cuestión, al mismo tiempo que al constituir distintos géneros que abarcan la totalidad de las especies animales, no pueden ser nunca “el punto de partida para establecer una definición en sentido estricto” (Castro, 2013, p. 22). En síntesis, para Depew, el uso del término político no solo no es metafórico, sino que tampoco puede servir para establecer una definición esencial del hombre. A lo sumo, siguiendo sus indicaciones para leer las investigaciones zoológicas, el concepto de *zōon politikón* puede aludir a animales con las siguientes características

- i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. Una tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del koinón érgon. (Dewey, 1995, p.171).

La política entre lo humano y lo animal: algunas conclusiones parciales

A partir de estas lecturas que señalan el error que significa oponer al hombre con el animal y, consecuentemente, al mundo doméstico con la esfera de la *pólis*, es preciso preguntarse por la posibilidad de insistir en la distinción aristotélica que supone la creación de una zona o dimensión de la política que obligue a diferenciarlos. Para ello, es posible identificar algunos puntos comunes en todas estas concepciones que subrayan esa identificación fundada en suponer una especificidad de la política en clave antropogénica, y que tienen la particularidad de devaluar, en algún sentido, toda la serie de operadores metafísicos o teleológicos usados por Aristóteles en su *Política*.

En primer lugar, se suele otorgar una modulación o sesgo propio a la *Política*

que consiste en impugnar, por las características específicas del objeto de estudio, la posibilidad de concebirla como una investigación en el marco del programa científico aristotélico. Frente a la idea de que en la *Política* no hay definiciones fundamentales ni tampoco un soporte teórico que sirva para establecer los primeros principios de toda ciencia, cabe recuperar la hipótesis de lectura, desarrollada extensamente por Gabriel Livov (2015, 2016), que propone entender el estudio de la *pólis* bajo una metodología específica dentro del programa científico aristotélico de los Segundos Analíticos. Con esto, es posible mostrar que, si es legitimado el recurso a establecer extrapolaciones asociadas al estudio de los animales, no hay razón alguna para no admitir el significado y léxico metafísico presentes en los libros I y III de la *Política* con todas las advertencias que el estagirita hace en sus tratados de lógica. En este sentido, es posible presentar una lectura opuesta del concepto de *zôon politikón* en el marco de una definición científica, donde *animal* constituye el género próximo, y *político* su diferencia específica, a aquella que intenta asociar e identificar lo político con lo animal a partir de extrapolar el significado del término “político” de la obra zoológica aristotélica. Además, es pertinente la observación que Diego Baccarelli (2016) realiza –siguiendo a Eggers Lan (1984)– sobre la equívoca asimilación entre el vocablo “*zôon*” y la palabra española “animal”:

el término griego para “animal” es *theríon*, y si bien Aristóteles usa en ese contexto la palabra *zôoi* para referirse a “animales” en varias ocasiones, en el pasaje en cuestión queda claro que el “*zôion*” de la *pólis* no hace referencia a un animal, ya que el animal es caracterizado a continuación como *ápolis* (sin *pólis*) e inferior por naturaleza. (Baccarelli, 2016, p. 111).

Este mismo problema surge con la idea de naturaleza (*phúsis*). Solo a partir de devaluar su significado metafísico es factible compatibilizar la identificación del mando político y el mando doméstico con el siguiente pasaje:

Por lo tanto, toda ciudad es por naturaleza si es que también lo son las primeras comunidades. La ciudad es, en efecto, el fin de éstas, y la naturaleza es fin. (Aristóteles, Política, 1252b30).

Está claro que la expresión “la ciudad *es* por naturaleza” tiene un sentido plenamente teleológico, donde la *pólis* aparece como la realización de un proceso necesario cuya finalidad es la buena vida, la plena *autárkeia*. Sin embargo, para los críticos de Arendt, parece ser que el proceso natural de la vida –la causa eficiente de la *pólis*, esto es, la simple o mera vida del *políteuma*–, se constituye como una teleología fundante que determina el resto de las asociaciones y comunidades humanas sin demasiada explicación. Si bien es cierto que la ciudad surgió “con el fin de preservar la vida” –lo cual podría entenderse como un impulso natural primario–, no hay razones para establecer una indiferenciación con el fin último de aquella, esto es, la buena vida. De acuerdo con el esquema causal, es posible identificar dos tipos de vida ontológicamente distintos, en vez de una suerte de ligazón y continuidad ontológica entre la pura vida animal de satisfacción de necesidades (causa eficiente-vida) y la vida “política” del hombre, orientada a la consecución de la felicidad (causa final-buena vida). También es posible, aunque los autores citados no se detengan particularmente en ello, plantear una continuidad entre la vida animal y la vida política a partir de la noción de *basileía*. Tal como sostiene Julián Gallego, esta noción aparece tanto en el hogar y la aldea como en la ciudad, y el problema consiste en discernir como las condiciones de la *basileía* se ven trastocadas en la medida en que pasamos de la lógica del parentesco a la lógica política, es decir, del complejo hogar-aldea a la organización de la ciudad. [...] Por un lado se afirma el carácter evolutivo que permite trazar una continuidad entre las aldeas y las ciudades por el hecho de que estas surgieron por unión de aquellas –regidas ya mediante la *basileía*–, mientras que, por otro lado, se supone una mutación radical en la racionalidad social en tanto que lo político se instaure como un orden que no se reduce ni se explica por el funcionamiento del parentesco (Gallego, 2017).

El último aspecto que merece ser destacado consiste en el llamativo corte que

se establece entre la definición del hombre como “animal político” y como “animal racional” o lógico (*lógos*). Inmediatamente después de establecer la exigencia natural de la *pólis*, Aristóteles deja en claro que “el hombre, por cierto, es el único de los animales que posee palabra [*lógos*]” y ésta, a su vez, le permite expresar “lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello también lo justo y lo injusto”. Al mismo tiempo, sostiene que “(...) propio y exclusivo [*ídion*] de los hombres respecto a los demás animales es el que sólo ellos tienen la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto (...)” (Aristóteles, *Política* 1253^a15). De esta manera, queda claro que la ciudad no puede ser sólo el compuesto articulado por las exigencias naturales de la reproducción de la vida, sino que, además, por el criterio de justicia instrumentado mediante la capacidad lógica del animal humano, la *pólis* se convierte en el espacio de realización del derecho. Esta característica, propia del hombre, que consiste en vivir gregariamente bajo la ley que encarna la *pólis*, necesariamente supone una distinción que carecería de sentido alguno si el poder político fuese ejercido, únicamente, a partir del sustrato biológico constitutivo de todo ser vivo. En este sentido, el pasaje que va del problema de la buena vida al problema de la justicia se convierte en un inconveniente, en tanto que, si la política fuese el arte del cuidado y mejoramiento del rebaño humano –tal como sostiene Platón en el *Político*– la distinción aristotélica entre el animal lógico (*lógos*) y el animal fónico (*phoné*) no tendría sentido alguno. Evidentemente, la ley, el derecho, o la administración de la ciudad, suponen un *plus* esencial en la criatura que han de legislar o administrar, y esto puede verse en el núcleo mismo del problema de la buena vida/la justicia. De esta forma, la praxis política se convierte en la determinación humana del criterio de lo justo y lo injusto que va a regular la vida de los ciudadanos de la comunidad política.

La relación que la filosofía política establezca entre el hombre y el animal no solo implica una determinada caracterización de cada uno de ellos, sino que, y esto parece ser lo más importante, se traduce en un modelo de politicidad acorde a esa relación. Si la relación política entre hombres no puede tomar distancia de la administración del componente biológico constitutivo de su propia animalidad, ¿por

qué no puede estar su modelo de politicidad basado en las distintas técnicas que el hombre utiliza para someter, expandir y controlar el sustrato biológico de otras especies? Platón parece sugerir esta cuestión en varios pasajes de sus diálogos al arribar a modelos eugenésicos con vistas a mejorar la especie y realizar la comunidad perfecta. El régimen ideal de *República* que consagra al filósofo-rey que, en virtud de su sabiduría, gobierna adecuando el *nómos* a la *phúsis* (Rancière, 1996) puede leerse en clave de un poder que no necesita diferenciar al hombre del animal por coincidir enteramente la administración de la naturaleza con la de lo humano. A lo sumo, es el error y el desconocimiento del “número geométrico total” (Platón. *República*, 546d) al cual está sujeto todo lo que es, lo que lleva a ejercer un poder político degenerado que desatiende el bien común. En el *Político* parece suceder algo similar. La perfección inalcanzable del pastoreo divino deviene el tejido prudente del político humano que intenta, en la medida de lo posible, articular las diversas técnicas de cuidado, anteriormente condensadas en la divinidad. Más allá de eso, es posible, como se advirtió, reconstruir la discusión en torno al ideal de *buena vida* en la obra platónica, como punto central para tomar distancia de esa lectura eugenésica y biopolítica. En este mismo sentido y apelando a algunas recomendaciones straussianas de lectura (Strauss, 2006, p. 184), el libro VIII de *República*, en rechazo a cierta tradición órfica-pitagórica, escenifica la imposibilidad y el absurdo de reducir el problema de la política, la justicia, y el orden a una cuestión matemática fundada en los secretos biológicos de la especie. Bajo esta perspectiva, buena parte de la filosofía política platónica, lejos de señalar las verdaderas, naturales y elevadas exigencias de la realización de la ciudad perfecta, muestra su imposible consumación. Platón no es, entonces, el delator del *arcana imperii* más antiguo y mejor conservado de la civilización occidental sino su primer gran crítico. En lo sucesivo, el discurso filosófico solo podrá admitir la existencia política del hombre cuando finalmente abandone toda explicación susceptible de reducir el conflicto y el orden social a una serie de mediaciones fundadas en el sustrato biológico del animal humano.

En el caso de Aristóteles, la cuestión de pensar el poder político ligado al poder

sobre la vida se vuelve ciertamente más problemático. Si la *Política* es un tratado científico sobre la ciudad que exige establecer los primeros principios sobre los cuales puede comenzar a conocerse la realidad, el sentido plenamente “zoológico” con el cual se pretende leer las definiciones aristotélicas del libro I, comienza a desdibujarse. En esta misma línea, la exigencia natural de la *pólis* y del hombre como animal político y racional, considerando su pleno sentido teleológico y metafísico, evitan toda una serie de equívocos que pueden desprenderse de establecer los fundamentos de la comunidad política en las necesidades del mero vivir, y de reducir el problema de la justicia a la administración del sustrato biológico de lo viviente.

Sin embargo, está claro que las implicancias de la dimensión biológica del concepto de animal político, así como las relaciones que existen entre lo humano y lo animal en clave política, no están definitivamente agotadas en la comprensión que aquí se propone. No obstante, en términos del debate biopolítico, todos los argumentos presentados pueden servir para abonar la idea de que se trata de un fenómeno con anclajes en la tradición clásica pero que resulta, fundamentalmente, un problema moderno. No se trata de establecer un nuevo capítulo en términos de la querrela entre antiguos y modernos, sino de separar analíticamente distintos modos de conceptualizar el poder político, y de evitar establecer una correlación o indistinción entre política y biopolítica susceptible de ser remontada al origen mismo de la tradición de la filosofía política occidental.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *Medios sin fin*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Editora Nacional.
- Arendt, Hannah (1997). *La Condición Humana*. (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Aristóteles (1992). *Investigación sobre los animales*. (Julio Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (2007). *Política*. (María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Trad.). Losada.

- Baccarelli, Diego (2016). ¿Qué es la política? Necesidad, libertad y sujeto político en la interpretación arendtiana de la teoría política de Aristóteles. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 3 (5), pp. 102-121. Recuperado de:
<https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/1876/1585>,
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Sobre el Político de Platón*. (Horacio Pons, Trad.). Trotta.
- Castro, Edgardo (2012). Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. *Interthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 9 (2).
- Castro, Edgardo (2013). Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre. *Quadranti. Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, I (1), pp. 14-30.
- Cooper, John (1990). Political Animals and Civic Friendship. En Patzig, Günter (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 221-241.
- Depew, David (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals. *Phronesis*, XL (2), pp. 156-181.
- Dubreuil, Laurent (2005). *De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zôê et bios. Labyrinthe*. Recuperado de <http://labyrinthe.revues.org/1033> pp. 47-52.
- Eggers Lan, Conrado (1984). *Ensayo preliminar al Critón*. Eudeba.
- Finlayson, James (2010). "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*, 72, pp. 97-126.
- Foucault, Michel (2009). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *Seguridad, territorio, población*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gallego, Julián (2017). *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. eFFL.
- Kullmann, Wolfgang (1980). *Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles*. Trad. inglesa: en Keyt, David, Miller, Fred (1991) (eds.) *A Companion to*

- Aristotle's Politics*. Blackwell, pp. 94-117.
- Livov, Gabriel (2015). *Relaciones entre metafísica y política en Aristóteles. La arquitectura científica de la Política* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, FFyL.
- Livov, Gabriel (2016). Aristóteles y la definición científica de la ciudad-estado. *Revista Intus Legere*, 1 (10).
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). *La comunidad de los espectros I: Antropotecnia*. Miño y Dávila.
- Mulgan, Richard (1974). Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal. *Hermes*, 102. Bd., H. 3 pp. 438-445.
- Platón (2007). *República*. Eudeba.
- Platón (2015). *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (M. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Trads.). Gredos.
- Poratti, Armando (2003). Teoría política y práctica política en Platón. En *La Filosofía Política Clásica Comp.* Atilio Borón. Clacso/Eudeba.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y Filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Strauss, Leo (2006). *La ciudad y el hombre*. (Leonel Livchits, Trad.). Katz.