

ACERCA DA (NÃO) DISTINÇÃO ENTRE *BÍOS* E *ZOÉ*

ON THE (NON) DISTINCTION BETWEEN *BÍOS* AND *ZOÉ*

ACERCA DE LA (NO) DISTINCIÓN ENTRE *BÍOS* Y *ZOÉ*

Edgardo Castro¹

Resumo:

Este artigo discute as críticas de Laurent Dubreuil e James Finlayon à obra de Agamben, em particular acerca da distinção entre *bíos* e *zoé*. Sustenta, contra esses autores, a diferença semântica entre esses termos e questiona suas leituras do pensamento político de Agamben.

Palavras-chave: *bíos*, *zoé*, *nuda vita*, Agamben, Dubreuil, Finlayson.

Abstract:

This article discusses the criticism of Laurent Dubreuil and James Finlayon to the works of Agamben, in particular concerning the distinction between *bíos* and *zoé*. It claims, against the authors, the semantic difference between those terms and questions his readings of Agamben's political thought.

Keywords: *bíos*, *zoé*, *nuda vita*, Agamben, Dubreuil, Finlayson.

Resumen:

Este artículo discute las críticas de Laurent Dubreuil y James Finlayon a la obra de Agamben, en particular acerca de la distinción entre *bíos* y *zoé*. Sostiene, contra estos autores, la diferencia semántica entre estos términos y cuestiona sus lecturas del pensamiento político de Agamben.

Palabras-clave: *bíos*, *zoé*, *nuda vita*, Agamben, Dubreuil, Finlayson.

1. Como sabemos, la distinción entre *bíos* y *zoé*, dos términos griegos que pueden traducirse por “vida”, constituye el punto de partida de la discusión en *Homo sacer* (1995). Aquí, Agamben sostiene que *zoé* expresa “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses)” y *bíos* indica “la

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Freiburg, na Suíça. Leciona no departamento de filosofia da Universidad Nacional de San Martín, é investigador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, na Argentina. Durante o ano de 2012 foi Pesquisador Visitante CNPq na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: edgardomanielcastro@gmail.com



forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”. Por ello, concluye, “hablar de una *zoé politiké* de los ciudadanos de Atenas no habría tenido sentido”.²

Más allá de esta diferencia, la tesis central del libro es que, sobre todo en la Modernidad, *bíos* y *zoé* entran en una zona de indistinción o indiscernibilidad que es el efecto propio del dispositivo biopolítico de la soberanía (AGAMBEN, 1995, p. 12). La figura del *homo sacer* es, con toda la fuerza que alcanzarán estos conceptos en los trabajos posteriores de Agamben (2008), el ejemplo o paradigma del dispositivo de exclusión inclusiva que define la relación entre el poder soberano y la vida desnuda; y también, del proceso de creciente superposición entre *zoé* y *bíos*.

En estas páginas iniciales, Agamben remite a los análisis de Hannah Arendt y de Michel Foucault, en *The Human Condition* (1958) y en *La Volonté de savoir* (1976), respectivamente, como antecedentes de su investigación (AGAMBEN, 1995, pp. 6, 8). Arendt, en efecto, se sirve de la distinción entre *zoé* y *bíos* y entre *oikos* y *pólis* para explicar, respecto de los antiguos, la novedad política de la Modernidad. Para ella, con la Modernidad la *zoé* ha ingresado en la *pólis* y, de este modo, se hizo posible la aparición de una economía política, algo impensable para los griegos (ARENDR, 1998)³. En cuanto a Foucault, Agamben se refiere a la formulación según la cual “durante milenios, el hombre fue lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente”.⁴

2. Ahora bien, algunos trabajos relativamente recientes, provenientes de especialistas en griego antiguo y en el pensamiento político de Aristóteles, han fuertemente cuestionado las bases filológicas o interpretativas de la argumentación de Agamben, de Arendt y de Foucault, y, por ello, también la argumentación en sí misma. Dos de estos trabajos, que nos interesan aquí, se ocupan específicamente de la distinción entre *bíos* y *zoé*: el de Laurent Dubreuil (« De la vie dans la vie : sur

² Para facilitar su lectura, en el cuerpo del artículo todos los textos aparecen traducidos. Excepto que indiquemos lo contrario, estas versiones son nuestras. En las notas, en cambio, incluimos el texto original y la correspondiente referencia. “[...] il semplice fatto di vivere comune a tutti gli essere viventi (animali, uomini o dèi) [...] la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un grupo [...] parlare di una *zoé politiké* dei cittadini di Atene non avrebbe avuto senso” (AGAMBEN, 1995, p. 3).

³ Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1998 : sobre la oposición entre el ámbito de la política y la *oikía*, p. 24 ; acerca de la noción de economía política, p. 29 ; y sobre la distinción entre *bíos* y *zoé*, p. 97.

⁴ “l’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d’une existence politique; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question” (FOUCAULT, 1976, p. 188).

une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », *Labyrinthe*, 22, 2005 (3), publicado *on line* el 22 de julio del 2008, <http://labyrinthe.revues.org/1033>) y el de James Gordon Finlayson (“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle, *The Review of Politics*, University of Harvard, 72, 2010, pp. 97–126).

Podemos resumir en una serie de tesis la posición de Dubreuil y Finlayson:

a) No existe en la lengua griega la tajante distinción entre *bíos* y *zoé* sobre la que se basan Arendt y Agamben. *Bíos*, en efecto, no es un término reservado a los seres humanos y tampoco tiene un sentido exclusivamente político. Por un lado, el término *bíos* es usado también para los animales. Por otro, puede tener el sentido de vida como opuesta a la muerte, sin ningún tipo de calificación. Por ello, si bien tendencialmente el término *zoé* tiene un sentido más amplio y *bíos*, más restringido, estas funciones pueden también intercambiarse (DUBREUIL, 2005, pp. 48-50; FINLAYSON, 2012, pp. 107-108).

Ya el clásico *Thesaurus graecae linguae* del filólogo renacentista Henri Estienne, es decir, Stephanus, señalaba al comienzo del artículo “*Bíos*”, luego de afirmar que el término se opone a *thánatos*, muerte (cito la edición ginebrina de 1572): “hay quienes estiman que *bíos* es propio a los hombres y *zoé* más bien a los brutos, pero no se observa esta diferencia”.⁵ Y aunque ni Debreuil ni Finlayson lo mencionen también debemos señalar que las expresiones *zoé politiké*⁶ y “economía política”⁷ sí existen en la lengua griega; pero rarísimamente y no aparecen en autores de la época clásica.

b) En particular, sostiene Finlayson, una tajante distinción entre *bíos* y *zoé* no es aplicable a la *Política* de Aristóteles y contradice, además, las posiciones del filósofo en la *Física* y la *Metafísica*. La vida natural no puede ser excluida de la vida política, pues el hombre es *por naturaleza* político. La simple vida es, en efecto, la causa eficiente de la *pólis* (FINLAYSON, 2010, pp. 112-113).

⁵ “Sunt qui *bíon* esse hominum, at *zoón* brutorum potius existiment: sed haec differentia non observatur”.

⁶ Por ejemplo, en los comentarios de Proclo a la obra de Platón: *Im platonis rem publicam Commentarii*, Teubner, Leipzig, 1965: vol. I, pp. 16, 67, 187, vol. II, p. 1; y en *Platonis Timaeum Commentaria*, Teubner, Meipzig, 1965, vol. I, pp. 61 y 148. En las *Meditaciones* de Marco Aurelio: libro IX, cap. 23.

⁷ La expresión se encuentra, por ejemplo, en los comentarios de Juan Crisóstomo y Juan Damasceno a las cartas de Pablo: vol. 60, p. 617 y vol. 95, p. 545 de la serie griega de la *Patrologia* de Migne.

c) Tampoco, observa Finlayson, puede sostenerse, como lo hace Agamben, apoyándose en la frase de Foucault referida precedentemente, que el ser político pueda ser pensado como una diferencia específica respecto de animal y, entonces, que la expresión “animal político” sea una definición del hombre (FINLAYSON, 2010, pp. 112-113).

Una lectura atenta del pasaje en cuestión de la *Política* (1253a 10) no dice que el hombre es político, a diferencia de los otros animales; sino, más exactamente, que es más político o mayormente (*mállon*) que estos. Aristóteles, además habla explícitamente de la politicidad de ciertos animales.⁸

d) Según Finlayson, tampoco es posible distinguir, como lo hace Arendt y Agamben, entre lo privado, circunscrito al *oïkos*, y lo público que encuentra en la *pólis* su espacio propio (FINLAYSON, 2010, p. 118). Finlayson remite, acerca de este tema, al meticuloso trabajo de Judith Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's political Philosophy* (Ithaca, Cornell University Press, 1992).

e) Por último, sostienen Dubreuil y Finlayson, hay, en Agamben, una solidaridad entre sus hipótesis filológicas y sus conclusiones filosóficas; de modo que la invalidez de las primeras alcanza también a las segundas. Así, Dubreuil sostiene, contra Agamben, que “en nombre del lenguaje, se inventa una lengua, al que se le niega una vida discursiva”.⁹ Y, según Finlayson, “la teoría social y política esbozada en *Homo sacer* y las obras relacionadas está viciada”.¹⁰

En conclusión, en cuanto concierne a la diferencia entre *bíos* y *zoé*, se trata de una distinción “étrange” (de acuerdo con el título de Dubreuil) o “spurious” (FINLAYSON, 2010, p. 122).

3. Ahora bien, acerca del uso de los términos *bíos* y *zoé*, Dubreuil y Finlayson tienen ciertamente razón cuando afirman que *bíos* no está necesariamente

⁸ Acerca de la dimensión política de la animalidad, no sólo de la animalidad humana, merece señalarse el trabajo de Bernard Yack: *The Problems of a Political animal : community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

⁹ “au nom du langage, on invente une langue dont la vie discursive est niée” (DUBREUIL, 2005, p. 51).

¹⁰ “the social and political theory laid out in *Homo sacer* and related works is vitiated” (FINLAYSON, 2010, p. 124).

reservado a los seres humanos y que ambos términos pueden ser, a veces, intercambiables. También tienen razón, a nuestro modo de ver, sobre las dificultades que surgen cuando se busca imponer una distinción entre *bíos* y *zoé*, entendidas respectivamente como vida humana y vida animal, a la concepción política de Aristóteles. Su argumentación, sin embargo, no resulta completamente satisfactoria; sobre todo respecto de las consecuencias que buscan proyectar, a partir de estas observaciones filológicas, hacia el campo de la biopolítica. Según estos, en efecto, se trataría, para decirlo directa y escuetamente, de una serie de malas interpretaciones apoyadas en una lectura desatenta de los textos clásicos (DUBREUIL, 2005, p. 50; FINLAYSON, 2012, p. 108). Resultan necesarias, por ello, algunas observaciones.

En primer lugar, respecto de la lengua griega. Si bien ambos términos, *bíos* y *zoé*, han sido utilizados a veces de manera intercambiable, esto no significa que no exista entre ellos ninguna diferencia semántica. El artículo *bíos* del Liddell-Scott comienza señalando, precisamente, que este término expresa la manera de vivir (*mode of life*) a diferencia del simple hecho de vivir (*animal life*); a pesar de que, como también señala el Liddell-Scott seguidamente, se pueda hablar de *bíos* en relación con los animales. Y en el mismo sentido se expresa Pierre Chantraine en su *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (CHANTRAINE, 1999, p. 177).

Nos parece más acorde y equilibrada que la posición de Dubreuil y Finlayson, la observación de Pierre Hadot, autor del artículo “Leben” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter, cuando observa:

A pesar de que la significación de estas dos expresiones a menudo es intercambiable, se puede establecer a veces una diferencia de significado entre ellas. *Bíos* está frecuentemente vinculado con el mundo propiamente humano y preferiblemente significa la duración de la vida y el modo de vivir.¹¹

La dificultad de las argumentaciones de Arendt y de Agamben, no consistiría, entonces, en que afirmen que los griegos distinguían entre *zoé* y *bíos* –cosa que han efectivamente hecho, aunque no siempre–; sino en superponer esta distinción con la que existe entre animales y hombres.

¹¹“Obgleich die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke häufig ineinander übergeht, kann man gelegentlich einen Sinnunterschied zwischen ihnen feststellen. *Bíos* ist oft mit der eigentlich menschlichen Welt verknüpft und bezeichnet vorzugsweise die Lebensdauer, die Lebensart” (RITTER, 2007).

Ahora bien, esta superposición ya la encontramos, como señala Dubreuil, en la propia lengua griega. No se trata de una invención ni de Arendt ni de Agamben. El trabajo de Ammonius, *De adfinium vocabulorum differentia*, del que nos hemos ocupado en nuestro *Lecturas foucaultenas. Una historia conceptual de la biopolítica* (CASTRO, 2011, pp. 18-19), es sin duda el ejemplo más significativo. Allí Ammonius sostiene:

Vivir [*bioûn*] y vivir [*zên*] se diferencian. Pues vivir [*bioûn*] se dice solo de los hombres; vivir [*zên*] de los hombres y de los animales que carecen de lógos y a veces también de las plantas. Pues se dice que la vida [*zoé*] es uso del alma [...] (AMMONIUS, 1966).

La vida [*bíos*] se distingue de la vida [*zoé*]. La vida [*bíos*] se asigna a los animales que poseen lógos, esto es, solo a los hombres. La vida [*zoé*] a los hombres y a los animales que carecen de lógos. De allí que Aristóteles definió la vida [*bíos*] de este modo: 'la vida [*bíos*] es la vida [*zoé*] con lógos'. Por ello, asignar la vida [*bíos*] a las bestias es hablar sin sentido (AMMONIUS, 1966).

Curiosamente, el creador del término "biopolítica", el sueco Rudolf Kjellén, aclara que se sirve del término *bíos*, pues este expresa la "kulturelles Leben" (vida cultural) a diferencia de la "bloss physisches Leben" (simple vida física) (KJELLEN, 1920, P. 94). Kjellén, aunque sin mayores precisiones al respecto, nos remite acerca de esta diferencia a un discípulo de Aristóteles, Dicearco.

Pero ni Arendt ni Agamben citan, de hecho, a Ammonius o a Dicearco. A nuestro modo de ver, la razón por la cual Arendt interpreta *zoé* y *bíos* como una distinción equivalente a animales y hombres se explica por otras razones. Entra estas, como señala Bernard Yack, se encuentra la afinidad de Arendt con la concepción política de la filosofía alemana postkantiana (YACK, 1993, P. 12). De esto modo, Arendt proyecta sobre la semántica de los términos griegos *zoé* y *bíos*, la oposición entre necesidad y libertad. Lo mismo sucede con la oposición entre *oîkos* y *pólis*.

4. En segundo lugar, sin pretender ser exhaustivo varias observaciones resultan necesarias respecto de la lectura que llevan a cabo Dubreuil y Finlayson, en particular este último, de los trabajos de Arendt, Foucault y Agamben.

a) Si bien, estrictamente, en relación con el pasaje aristotélico de la *Política*, no puede decirse que “animal político” sea una definición de hombre (donde animal sería el género y político, la diferencia específica); no resulta sostenible, como afirma Finlayson (2010, p. 115), que Agamben excluya taxativamente la politicidad de los animales. Comentando precisamente este célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles, Agamben dice de manera explícita: “inmediatamente después, por otro lado, se distingue la política humana de la de los animales, porque está fundada mediante un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, en una comunidad de bien y del mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placer y dolor”.¹²

b) Tampoco es cierto que exista en el pensamiento de Agamben una rigurosa equivalencia entre *zoé*, por un lado, y *nuda vita* o *vita sacrata* (expresión utilizada como sinónimo de *nuda vita*), por otro. A veces esta correspondencia es afirmada, otras, explícitamente negada; pero lo fundamental es que la no correspondencia entre *zoé* y *nuda vita* es, de hecho, uno de los núcleos teóricos de la tesis de Agamben. Así, por ejemplo, Agamben sostiene, para citar sólo algunos ejemplos: “ni *bíos* ni *zoé* natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en la que, implicándose y excluyéndose entre ellos, se constituyen recíprocamente”,¹³ “pero esta vida [sagrada] no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada; es, más bien, la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferenciación y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura”.¹⁴

Como vemos, la atenta lectura – pero no por ello indiscutible – de los textos clásicos, por parte de Dubreuil y Finlayson, no está acompañada por una lectura igualmente atenta de los trabajos de Agamben. De *Homo sacer*, en particular; pero mucho más de otros trabajos del filósofo italiano. De hecho, Dubreuil sólo remite a *Homo sacer*, y Finlayson, que sí remite a otros textos, deja de lado otras investigaciones del autor, como *Il Regno e la gloria* (2008), que resultan

¹² “subito dopo, del resto, la politica umana è distinta da quella degli altri viventi perché fondata, attraverso un supplemento di politicità legato al linguaggio, su una comunità di bene e di male, di giusto e di ingiusto, e non semplicemente di piacevole e doloroso” (AGAMBEN, 1995, p. 5).

¹³ “né *bíos* politico né *zoé* naturale, la vita sacra è la zona di indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda” (AGAMBEN, 1995, p. 101).

¹⁴ “ma questa vita non è semplicemente la vita naturale riproduttiva, la *zoé* dei greci, né il *bíos*, una forma di vita qualificata; è, piuttosto, la *nuda vita* dell'*homo sacer* e del *wargus*, zona di indifferenza e di transito continuo tra l'uomo e la belva, la natura e la cultura” (AGAMBEN, 1995, p. 121).

fundamentales para comprender adecuadamente su problematización de la noción de vida y de la política.

c) Por otro lado, situándonos más allá de la simple lectura de algunos fragmentos textuales, y concediendo, como afirman Dubreuil y Finlayson que la distinción entre *zoé* y *bíos* sea “étrange” o “spurious”; si este fuera el caso, a nuestro modo de ver, la tesis de Agamben en *Homo sacer*, se vería en sí misma reforzada y no invalidada. Porque, lo que interesa realmente a Agamben no es la distinción entre *zoé* y *bíos*, sino su indistinción, incluso en la Antigüedad. Nuevamente, vale la pena citar algunas formulaciones de Agamben:

lo que caracteriza la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho que la vida como tal se convierta en un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal; lo decisivo es, sobre todo, el hecho que, paralelamente al proceso por el cual la excepción se convierte, por todos lados, en la regla, el espacio de la vida desnuda, situado en el origen al margen del ordenamiento, viene progresivamente a coincidir con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indistinción.¹⁵

No sorprende, entonces, que Agamben se pregunte:

¿cómo es posible ‘politizar’ la ‘dulzura natural’ de la *zoé*? Y, sobre todo, ésta, ¿tiene verdaderamente necesidad de ser politizada?, ¿o lo político ya está contenido en ella como su núcleo más precioso?¹⁶

Precisamente por ello, no es apropiado sostener, como frecuentemente lo hacen Dubreuil y Finlayson, que Agamben retome ciegamente las tesis de Arendt y Foucault. Su investigación, es más bien crítica de estos autores, precisamente en la medida en que ellos afirman o supongan una distinción tajante entre *zoé* y *bíos*.¹⁷

¹⁵ “ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l’inclusione della *zoé* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è, piuttosto il fatto che, di pari passo al processo per cui l’eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell’ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione” (AGAMBEN, 1995, p. 12).

¹⁶ “Com’è possibile ‘politizzare’ la ‘dolcezza naturale’ della *zoé*? E, innanzitutto, questa ha davvero bisogno di essere politicizzata o il politico è già contenuto in essa come il suo nucleo più prezioso?” (AGAMBEN, 1995, p. 15).

¹⁷ Es necesario notar que en sus trabajos sobre la biopolítica publicados hasta este momento, Foucault nunca se sirve de la distinción entre *bíos* y *zoé*. Ella aparecerá más adelante.

En este sentido y mucho más allá de las cuestiones concernientes a la semántica de los términos *bíos* y *zoé*, es necesario tener presente, aspecto completamente soslayado en los trabajos de Dubreuil y Finlayson, que una de las tesis centrales de la filosofía de Agamben es que las distinciones deben ser tomadas no como dicotomías, sino como bipolaridades, como un campo de tensión entre dos polos que, finalmente, no se pueden separar por completo (AGAMBEN, 2004, p. XXIX; 2008, p. 32).

5. En tercer lugar, un último aspecto que nos gustaría señalar, respecto de Dubreuil y Finlayson, es que estos abordan las posiciones biopolíticas, sin tener en cuenta las notables diferencias que existen entre los autores en cuestión.

Así, por ejemplo, el proceso moderno de politización de la vida es entendido de manera muy diferente, incluso inversa, por Arendt y Foucault. Mientras para la primera, la continuidad entre el gobierno de la familia y el gobierno de la ciudad es uno de los mecanismos que definen este proceso (ARENDR, 1998, pp. 28 y ss.); en el caso de Foucault, en cambio, lo fundamental ha sido la separación entre las técnicas de gobierno familiares y las políticas. En otros términos, para Foucault, el surgimiento de la economía política ha sido posible porque la política dejó de tener como referencia el modelo de la familia (FOUCAULT, 2004, pp. 107 y ss.).

Y también, más allá de los numerosos puntos de contacto y afinidades, no son pocas las diferencias entre las posiciones de Foucault y de Agamben. En ambos autores, como afirma Dubreuil acerca de Agamben, hay una solidaridad teórica entre sus concepciones del lenguaje y sus análisis políticos. En el caso de Agamben, según la expresión de Dubreuil, entre su “*lexicographie du sens*”¹⁸ y sus tesis sobre el dispositivo de la soberanía. Aunque esta lexicografía no está en relación necesariamente con la lengua griega, como afirma Dubreuil, sino con el indoeuropeo.¹⁹ Pero esta solidaridad entre concepción del lenguaje y analítica del poder, da lugar en Agamben a lo que podría denominarse una arqueología de la lengua; en Foucault, en cambio, toma la forma de una arqueología del discurso.

¹⁸ Dubreuil habla de una “*lexicographie du sens*” (2005, p. 51).

¹⁹Cf. Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 14 y ss. En este sentido, en las investigaciones de Agamben, no debe descuidarse la notable influencia del trabajo de Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, De Minuit, 2 vols., 1969). Posiblemente, haya sido en esta obra donde el filósofo italiano se encontró con la figura del *Homo sacer* (cf. vol. II, p. 189).

Por ello, mientras en Agamben la tradición semántica de un término, como “*oikonomía*” (economía) en *Il Regno e la Gloria* o “*horkós*” (juramento) en *Il sacramento del linguaggio*, es una pieza central de la argumentación y el eje de la misma; en Foucault, ese lugar es ocupado por el análisis histórico de las prácticas en las que un mismo término adquiere un sentido que, de algún modo, rompe la tradición de sentido.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “Archeologia di una archeologia” en Enzo Melandri. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*. Macerata, Quodlibet, 2004, p. XXIX.

_____. **Homo sacer**. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino, Einaudi, 1995.

_____. **Il sacramento del linguaggio**. Archeologia del giuramento. Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

_____. **Signatura rerum**. Sul metodo. Torino, Bollati Boringhieri, 2008, capítulo primero.

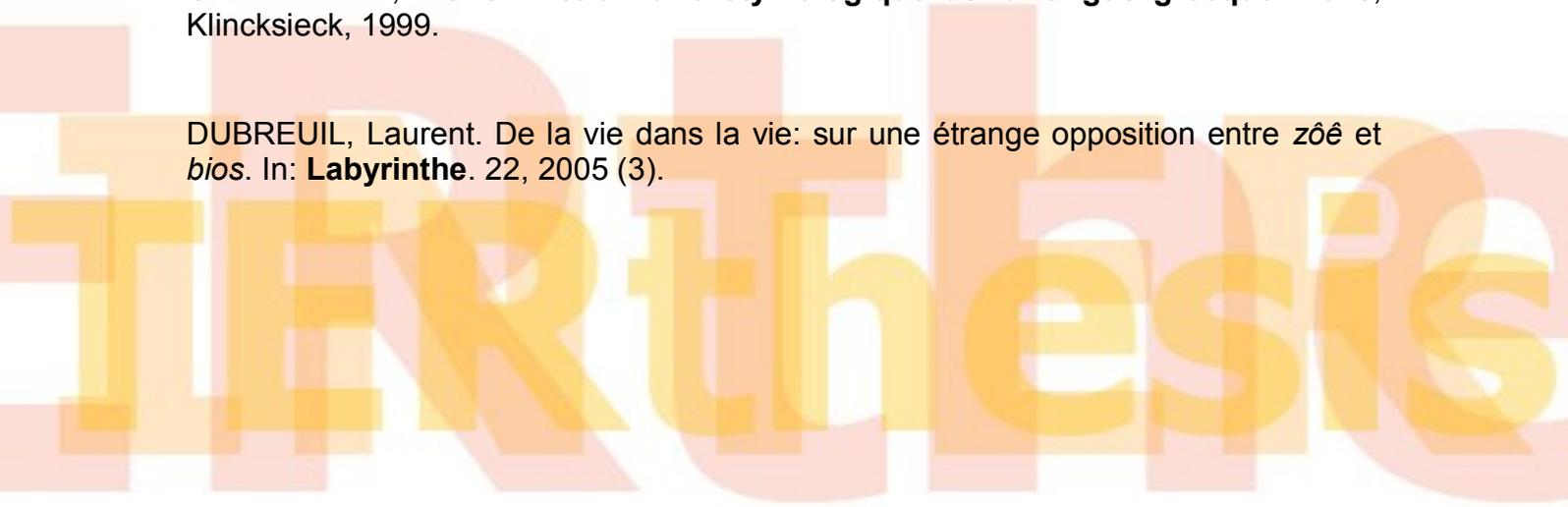
AMMONIUS. **De adfinium vocabulorum differentia**. Leipzig, Teubner, 1966.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1998.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucaulteanas**. Una historia conceptual de la biopolítica. La Plata, Unipe Editorial Universitaria, 2011

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris, Klincksieck, 1999.

DUBREUIL, Laurent. De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios*. In: **Labyrinthe**. 22, 2005 (3).



FINLAYSON, James. "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. In : **The Review of Politics**. University of Harvard, 72, 2010.

FOUCAULT, Michel. **La Volonté de savoir**. Paris, Gallimard, 1976.

_____. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France 1978-1979. Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

KJELLÉN, Rudolf. **Grundriss zu einem System der Politik**. Leipzig, Hirzel, 1920.

RITTER, Joachin. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**: 13 Bände, 1971 - 2007. Darmstadt, Wiss. Buchges, 2007. Edición electrónica.

YACK, Bernard. **The Problems of a Political animal**: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought. Berkeley, University of California Press, 1993.

Dossiê:
Recebido em: Setembro/2012
Aceito em: Novembro/2012