

Astrolabio. Revista internacional de filosofía  
Año 2012 Núm. 13. ISSN 1699-7549. pp. 82-90

## Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política

Hernán Borisonik; Fernando Beresñak<sup>1</sup>

**Resumen:** La biopolítica ha devenido, sin duda, una de las categorías centrales para la reflexión política contemporánea. Dada su importancia, resulta imperioso avanzar sobre algunas operaciones teóricas que no logran dar cuenta de su especificidad, en tanto que administración de la vida como forma de dominación. Al respecto, y con la intención de rehabilitar la conceptualización de la política, nos interesa demostrar cómo la aparente dicotomía entre *zoé* y *bíos* que pretende discutir Agamben no encuentra respaldo en los textos que él mismo utiliza (fundamentalmente, Aristóteles y Foucault), ni tampoco en la cristalización de tales categorías en prácticas sociopolíticas (por ejemplo, la disciplina moderna con sus raíces en el monasterio cristiano). Precisamente, la identificación de la *zoé* ya como forma de vida es lo que nos permite comprender el interés biopolítico por gestionar la vida biológica. Así, solamente habiendo clarificado estas categorías, podrá rehabilitarse un pensamiento político sobre la política.

**Palabras clave:** dominación – *zoé* – *bíos* – política – Agamben

**Abstract:** Biopolitics has become undoubtedly one of the central categories to contemporary political thought. Given its importance, it is imperative to move forward on some theoretical operations that fail to account for its specificity, whereas administration of life as a form of domination. In this regard, and with the intention of rehabilitating the conceptualization of politics, we want to demonstrate how the apparent dichotomy between *zoé* and *bíos* that Agamben aims to discuss, not supported by the texts he uses (mainly Aristotle and Foucault), nor in the crystallization of such categories in sociopolitical practices (for example, the modern discipline with its roots in the Christian monastery). Indeed, the identification of *zoé* and as a way of life is what allows us to understand the biopolitical interest to manage biological life. Thus, only having clarified these categories, it will be possible to rehabilitate political thought on politics.

**Key words:** Domination – *zoé* – *bíos* – Politics – Agamben

BÍOS Y ZOÉ: UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LAS PRÁCTICAS DE DOMINACIÓN Y A LA POLÍTICA

La biopolítica ha devenido, sin duda, una de las categorías centrales para la reflexión política contemporánea. Dada su importancia, resulta imperioso avanzar sobre algunas operaciones teóricas que no logran dar cuenta de su especificidad, en tanto que administración de la vida.

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires.

Al respecto, y con la intención de rehabilitar la conceptualización de la política, nos interesa demostrar cómo la aparente dicotomía entre *zōé* y *bíos* que pretende discutir Giorgio Agamben en *Homo Sacer I* no encuentra respaldo en los textos que él mismo utiliza, ni tampoco en la cristalización de tales categorías en las prácticas sociopolíticas<sup>2</sup>.

A mediados de la década de 1990, Agamben introducía la figura del *homo sacer* como fundamental para el pensamiento político. En términos de este autor, existe una relación íntima, estructural, entre el *Homo Sacer* y la esfera soberana. Esta última se define como aquella que puede matar sin cometer delito (ni celebrar sacrificio) y es la que se apropia de la *nuda vida* al excluirla. El autor hecha mano del concepto foucaultiano de *biopolítica*<sup>3</sup>, que hace referencia a la implicación de la vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder. La vida y la muerte se revelan, entonces, ya no como conceptos científicos o naturales, sino políticos, que, como tales, se encuentran sujetos a decisiones arbitrarias. La diferencia con Foucault es que para Agamben la *biopolítica* existe siempre que se conciba a la política como atributo, como excepción. La característica distintiva de la política moderna es, pues, bajo esta perspectiva, la coincidencia entre excepción y norma y no la inclusión de la vida biológica en la política (a la que habría pertenecido todo el tiempo).

Por esa razón, recupera la categoría ya esbozada por Benjamin de *nuda vida*<sup>4</sup>, como una construcción realizada por el poder soberano. La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zōé* (equiparada por Agamben a la *nuda vida*, en tanto que pura existencia biológica) o qué es *bíos* (como vida calificada), sino que la dicotomía en sí misma es ya una decisión. El problema para Agamben no es que se haya pervertido la relación *zōé-bíos*, sino que la propia creación de esa separación habilitaría la inversión de los términos dando lugar a la política como *biopolítica*. En otras palabras, no hay algo así como una *zōé* o una *nuda vida*; éstos son siempre conceptos fabricados por los aparatos de dominación. No existe un hombre despojado de su humanidad; sólo aparece cuando se lo construye.

En ese sentido «la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario»<sup>5</sup>, dado que, a partir de la propia definición de una vida que puede ser matada, es posible la existencia de un poder soberano que, montado sobre ella, decida el modo y el momento de aplicación y desaparición de las leyes.

Pese a lo sugerente de sus análisis, el planteo agambeniano merece ser, al menos, matizado. El uso que el autor del *Homo Sacer* hace de los conceptos aris-

---

<sup>2</sup> Tomando en consideración todas las investigaciones que se están llevando a cabo sobre la biopolítica en la actualidad, nos interesa hacer referencia a aquellas que han tomado una actitud crítica para con dicha categoría. En ese sentido, han sido centrales para los desarrollos de nuestra investigación los distanciamientos críticos que Fabián Ludueña Romandini realizó en su libro *La comunidad de los espectros*. Allí, lleva adelante un trabajo crítico y profundo del término biopolítica, proponiendo su reconceptualización hacia la *zoo-política* (Véase Ludueña Romandini, F., *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010).

<sup>3</sup> Cfr. Foucault, M. (2002), *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.

<sup>4</sup> Cfr. Benjamin, W. (1991), “Para una crítica de la violencia”, En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.

<sup>5</sup> Agamben, G. (2003), *Homo Sacer I*, Valencia: Pre-Textos, p. 114.

totélicos no refleja el contexto en el que los articula el Estagirita. Como se demostrará más adelante, *zōé* y *bíos* no son, en el pensamiento de Aristóteles, elementos opuestos, sino más bien complementarios o, en todo caso –en coherencia con el resto de su construcción teórica sobre la vida humana en relación con la *phýsis*–, elementos que se incluyen en círculos concéntricos.

Antes de entrar en las especificidades de la elaboración conceptual del Estagirita, resulta conveniente repasar la interpretación que Agamben expone de la lectura aristotélica que propone Foucault. Ante la afirmación foucaultiana, según la cual para Aristóteles el hombre era un animal viviente y, además, capaz de una existencia política, Agamben se cuestiona acerca del vínculo entre política y vida; así, la fórmula de la polis «que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien»<sup>6</sup> es leída como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zōé* en la ciudad, como si la política –la polis– fuera el espacio en el que el vivir debe ser superado por el vivir bien, a través de la politización de la *nuda vida*. Sin embargo, el filósofo francés no concebía a las categorías aristotélicas como opuestas, sino que, más bien, hubiese tomado tal separación como ilegítima.

A raíz de la repercusión que tuvo la investigación llevada a cabo por Agamben, se ha dejado de prestar atención e indagar en lo que, con el término *biopolítica*, Foucault quiso referir. En ese sentido, resulta importante destacar que en el seminario denominado *La hermenéutica del sujeto* (clase del 24 de marzo de 1982) Foucault trabaja la noción de *bíos*. Allí, el editor del seminario aclarará en una nota al pie que «En la segunda clase de 1981 en el *Collège de France*, Foucault distingue la *zōé* (la vida como propiedad de los organismos) del *bíos* (la existencia como objeto de técnicas)»<sup>7</sup>.

Consideramos que, en lo concerniente a los términos *bíos* y *zōé*, Foucault hace un tratamiento distinto del que lleva adelante Agamben en el sentido de que, si bien para este último hubo y hay oposición entre ambos términos, para Foucault no hay más que vida en el sentido del *bíos*. Al momento de situar el problema de la vida en su seminario *La hermenéutica del sujeto* de 1983, Foucault no hace siquiera una simple mención de la *zōé*, lo cual nos indica que en su concepción de la vida, la distinción entre *bíos* y *zōé* no era legítima, ni importante.

En ese sentido, hay un hecho que resulta aún más relevante: en mayo de 1984, a los fines de volver a publicar el prefacio que había escrito para la edición inglesa de 1978 de *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem, Foucault se dispuso a corregir tal texto el cual llevaba por título *La vida: experiencia y la ciencia*. Allí el autor no duda en referir a cierta manera de vivir como la raíz del *modo de vida* de los hombres, de su pensamiento y de su historia. Es justamente ese texto, escrito en el año 1978 y vuelto a corregir en 1984, el que nos arroja los mejores indicios al respecto de la posición foucaultiana. Allí, no se encuentra ni una sola mención a la vida como *zōé*; por el contrario, se afirma que la vida no es más que una manera de vivir, es decir, una vida cualificada –aunque bajo la errancia y el error–.

<sup>6</sup> Aristóteles (2000), *Política*, Madrid: Gredos, 1252 b.

<sup>7</sup> Foucault, M. (2006), *La hermenéutica del sujeto (Curso en el Collège de France 1981-1982)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 464, nota al pie 28.

Para Foucault el concepto es «uno de los modos por medio del cual un ser vivo extrae información de su medio e, inversamente, lo estructura. Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido *no prueba que se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella, sino solamente que vive de una manera determinada*. [...] Formar conceptos es *una manera de vivir y no de matar la vida*»<sup>8</sup>. Se puede observar claramente que Foucault se preocupa por señalar que no hay oposición entre la manera de vivir y la vida propiamente dicha; para este autor, se trata de una misma concepción de vida: de formas determinadas de vida.

Ahora bien, lejos están estas precisiones de intentar mostrar las razones que tendría Foucault para desechar de su trabajo la utilización de la oposición entre *bíos* y *ζοέ* —que claramente conocía—. Es necesario reconocer que en la obra de Foucault no resulta sencillo —sino, por el contrario, extremadamente difícil— leer la oposición entre *bíos* y *ζοέ* que Agamben pretende hacer visible allí<sup>9</sup>.

Es cierto que se nos podrían oponer las siguientes palabras de Foucault del año 1976, las cuales había utilizado Agamben para su lectura de la cuestión; a saber: «Durante milenios, el hombre siguió siendo 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 puesta en entredicho su vida de ser viviente»<sup>10</sup>. Sin embargo, consideramos que lejos está Foucault de querer señalar una oposición entre lo que es “un animal viviente” y lo que implica que éste también tenga «existencia política». Por el contrario, allí se señala su íntima ligazón; es decir, el punto en el que se hace evidente que se trata de una y la misma cosa.

En el párrafo siguiente, Foucault dirá: «si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes—, debe buscarse la razón en el *nuevo modo de relación* entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y poder»<sup>11</sup>.

Vemos en las mismas palabras de Foucault que siempre hay una relación entre la historia y la vida biológica; sobre lo que habrá que focalizar la atención, en todo caso, es sobre las distintas relaciones que se tejen; pero son una y la misma cosa: la forma de vida.

Si prestamos atención a sus palabras, podremos observar que el objeto de las técnicas de poder-saber no es una dimensión de la vida, sino la vida toda; puesto que, para Foucault, como venimos viendo, no hay distinción relevante interna a la vida; no hay oposición cierta entre *bíos* y *ζοέ*. Se trata, siempre, de las distintas relaciones que las técnicas de poder-saber realizan sobre eso que se llama vida, la cual habita en su errancia y en el error.

---

<sup>8</sup> Foucault, Michel (2007), “La vida: la experiencia y la ciencia”. En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, pp. 54-55; la cursiva es nuestra.

<sup>9</sup> Cfr. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I*, op. cit., pp. 10-23.

<sup>10</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1*, op. cit., p. 173.

<sup>11</sup> Ídem, pp. 173-174; la cursiva es nuestra.

Retornando a la célebre referencia de Foucault a Aristóteles, se observa que el “además” que conecta vida y política implica justamente inclusión y ligazón. Habiendo trabajado específicamente sobre la cuestión de la vida y conociendo la posibilidad de aquella distinción, Foucault prefirió la no utilización de esta última; lo cual nos demanda sostener que su concepción de la vida, sea la que sea, no refiere en absoluto a una oposición interna a la vida como *zoé*.

En virtud de esa conceptualización, sería prudente, antes de continuar utilizando el término sin más, identificar cuál es el sentido último del término biopolítica para Foucault. Veremos a continuación que la utilización de esa categoría tiene un justificativo que no remite exactamente a las elaboraciones teóricas expuestas por Agamben.

Sobre el final del seminario del año 1982, Foucault se manifestará del siguiente modo: «si la forma de objetividad propia del pensamiento occidental se constituyó cuando, en la declinación del pensamiento, el mundo fue considerado y manipulado por una *tekhne*, creo que podemos decir lo siguiente. Que la forma de subjetividad propia del pensamiento occidental, si examinamos qué es, en su fundamento mismo, la forma de esta subjetividad occidental, se constituyó por medio de un movimiento inverso: el día en que el *bíos* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *tekhne*, cuando el *bíos* (la vida) dejó de ser el correlato de una *tekhne*, para convertirse en la forma de una prueba de sí»<sup>12</sup>. Es justamente por eso que, en virtud de su interés por estudiar la subjetividad moderna, Foucault prestó especial atención al “panoptismo”, a “la incitación al discurso”, a “las prácticas de confesión y examen”, etc. Todas ellas no eran sino técnicas a través de las cuales el individuo terminaba posicionado en un lugar particular, a través del cual resultaba inevitable llevar adelante un ejercicio que consistía en una prueba de sí; como, por ejemplo, la autovigilancia a la cual se veía arrastrado el individuo situado en el panóptico.

Ahora bien, lo más interesante de la noción de *bíos* es la definición que ofrece el mismo Foucault: «la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia»<sup>13</sup>; luego, también utilizará “mundo” como sinónimo de *bíos*. Vemos entonces que se trata de una imagen del mundo; pero no cualquiera, sino aquella que se nos presenta inmediatamente.

Es por ello que Foucault podrá decir que el *bíos*, en tanto que prueba de sí, –por un lado– es el modo en que hacemos la experiencia de nosotros mismos –conociéndonos, descubriéndonos o revelándonos– y –por el otro– es un ejercicio a través del cual nos constituimos –formamos, transformamos, encaminamos hacia la salvación, etc.–<sup>14</sup>.

Así es que el término *bíos* –que se nos presenta inmediatamente– le resulta útil a Foucault para referir, no sólo a la imagen del mundo que es propia de la política, sino también a la del propio poder.

---

<sup>12</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 464.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

Si tomamos en consideración todo lo expuesto, podremos suponer que los términos “biopolítica” y “biopoder” hacen referencia a la imagen que es construida para su propia esfera de acción. Ésta no sólo operará como representación del mundo, sino también, y sobre todo como la manera a través de la cual el Estado –o cualquiera que tome su lugar– hará la experiencia de sí mismo; así como también, el modo a través del cual se ejercitará.

Deslizarnos sobre algunas referencias de Foucault en lo relativo al *bíos* resulta fundamental a fin de que el sentido del término foucaultiano no sea arrastrado por otros autores a significados que, por muy interesantes que resulten, no son los propios de aquél que fuera utilizado en primer término.

Por otro lado, si bien Agamben ha basado gran parte de sus hipótesis en una lectura (sesgada, como ha quedado demostrado) de las ideas foucaultianas, para su justificación central apela directamente a Aristóteles. Allí, el filósofo italiano intenta hallar la idea de una dicotomía, aparentemente presente en la obra del Estagirita, entre la *zōé* y el *bíos*. No obstante, en el sistema aristotélico estos dos términos tampoco se relacionan entre sí por medio de la mutua contradicción. Al contrario, el Estagirita entiende a la instancia política como una esfera que contiene en sí misma a las características biológicas humanas. Así como el fin de la actividad política comprende a los fines *menores* de las demás actividades que la constituyen, el *bíos* no es una instancia separada y opuesta a la *zōé*, sino que la presupone, del mismo modo que la política precisa y supone a la naturaleza y a la *oikonomía*.

Refiriéndose a Aristóteles, Agamben plantea que, «en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la polis en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva en el ámbito del *oikos*»<sup>15</sup>. Sin embargo, aunque la política era considerada por Aristóteles la actividad pública (es decir, común) más excelente y sublime, ésta no constituía el único factor de cohesión social en las *poleis* griegas. Como el propio Estagirita lo explica, históricamente la polis es producto del desarrollo del *oikos* y de la aldea (ambas regidas por leyes religiosas), a causa de la falta de autarquía que ambas formaciones presentaban<sup>16</sup>. En otras palabras, y en términos ontológicos, lo que daba su naturalidad a la política (y al hombre su carácter de *zōon politikón*) era que sólo en el ámbito de la polis, en el que cada uno compartía la vida con los demás, los hombres hallaban su realización, es decir, alcanzaban su *telos* y, por ende, lógicamente, eran fieles a su *phýsis*.

Esto da lugar a una conclusión esencial: el *oikos* y la polis eran dos unidades cuyo vínculo se caracterizaba por la continuidad y no por la contradicción. Estudiando la lógica de la polis clásica, se vuelve evidente rápidamente que lo que constituía al *oikos* en la Grecia antigua eran la educación y las regulaciones religiosas, la familia extendida y el derecho de propiedad. Precisamente, el *oikos*, como espacio en el que los hombres no alcanzan su realización, sino el que los dispone hacia ella, estaba regulado por la *themis* y no por la *dike*. El primer término remite directamente a las leyes sagradas, impuestas por las divinidades, así como a los mojes que se

<sup>15</sup> Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, op. cit., p. 11.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Política*, op. cit., 1252 b.

colocaban en el límite de cada propiedad, demarcando la frontera entre las leyes o costumbres públicas y las tradiciones familiares. Por su parte, la *dike* era la justicia en su sentido público, ligada íntimamente con la noción de *nomos*, es decir de regla acordada, creada libre y arbitrariamente por los hombres y no recibida o (menos aún) revelada. Así, mientras que el hombre en su carácter de ciudadano era juzgado por los magistrados bajo las leyes comunes, el habitante del *oikos* se regía por la justicia privada de signo religioso.

Al respecto, importa referirse al extensivo trabajo de Brendan Nagle acerca del *oikos* como base fundamental de la polis aristotélica<sup>17</sup>. En él, este autor demuestra de manera contundente la funcionalidad de los hogares griegos en tanto que componentes inherentes de las ciudades. En ellos se daban la producción, la reproducción y la educación que formaría a los ciudadanos. De hecho, la internalización del *nomos* político no hubiese sido posible sin la existencia de esta institución, al mismo tiempo que «el correcto funcionamiento del *oikos* solamente sucedía dentro del contexto de una polis»<sup>18</sup>.

Queda claro, en consecuencia, que es tan inadmisibles sostener una dicotomía excluyente entre polis y *oikos*, como entre *bíos* y *zoé*.

Ya incluso entre los presocráticos, este rasgo aparece como un signo primordial del pensamiento griego. Tal vez el caso más claro se encuentre en Demócrito. Incluso Aristóteles se refiere a este último diciendo que definió el frío y el calor<sup>19</sup>. Esto tiene directa relación con nuestro planteo, en tanto que, según Teofrasto, en su *De sensu*, «en lo que se refiere al pensar, [Demócrito] dice que éste surge cuando el alma se encuentra en equilibrio después del movimiento. [Demócrito] dice que el pensar cambia cuando el individuo está demasiado caliente o demasiado frío. [...] Es evidente, entonces, que para él el pensamiento surge de la mezcla que experimenta el cuerpo, lo cual es lógico para alguien que, como él, sostiene que el alma es un cuerpo»<sup>20</sup>.

Para terminar de dar cuenta del fuerte vínculo entre *zoé* y *bíos*, es interesante la afirmación de Aecio quien sostiene que «Parménides, Empédocles y Demócrito demostraron que el intelecto es lo mismo que el alma»; lo que, tomando en consideración que en el mundo antiguo el alma sólo existía como parte de un cuerpo, deja evidenciada la íntima ligazón entre cuerpo biológico y forma de vida.

Tras repasar las principales claves teóricas de la cuestión biopolítica, es posible rastrear en un registro histórico algunas prácticas sociopolíticas en las cuales se hace evidente de forma concreta la concepción de la vida biológica –como forma de vida– que imperó en las acciones de gobierno tendientes a la administración de la vida.

En primer lugar, si bien la referencia de Foucault a los monasterios como antecedente del desarrollo de la disciplina moderna y contemporánea nunca fue profundizada, el hecho de que los haya mencionado cada vez que hacía referencia

<sup>17</sup> Nagle, Brendan (2006), *The household as the foundation of Aristotle's polis*, Nueva York: Cambridge University Press.

<sup>18</sup> Idem, p. 8. Véase también: ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., 1337 a.

<sup>19</sup> Aristóteles (1998), *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1078 b.

<sup>20</sup> Teofrasto (1997), *De sensu*, 58. En: *Los filósofos presocráticos III*, Madrid: Gredos, pp. 334-335.

al dispositivo institucional moderno, nos lleva a pensar que el cristianismo se desarrolló bajo la máxima de que la forma de vida se construye operando sobre los cuerpos. Esto queda demostrado en los reglamentos de los conventos que regulaban temporal y espacialmente cada una de las acciones que conformaban la vida cotidiana<sup>21</sup>.

Incluso, en otro contexto histórico, como es el caso de la Reforma protestante, la doctrina de Lutero indica que la vida de los hombres participa, simultáneamente de dos jurisdicciones: mientras que el alma sólo es regida por Dios, el cuerpo debe (por voluntad divina) ser regulado por la espada secular, puesta en manos del gobierno civil<sup>22</sup>. De ese modo, el *bíos*, o sea, la *forma de vida* –política– sólo se articula a través de la administración de los cuerpos (la *zōé*), es decir, de la gestión de sus conductas materiales.

Asimismo, las prácticas sociopolíticas de la modernidad estudiadas por Foucault (tales como la constitución de la autovigilancia a expensas de las construcción arquitectónica del panóptico) dan cuenta de la importancia del registro biológico-sensible para la conformación de una determinada subjetividad o forma de vida<sup>23</sup>.

Para concluir, tal y como hemos demostrado, desde los presocráticos, hasta la contemporaneidad (pasando por los monasterios y la Reforma Protestante, y prestando especial atención a Aristóteles y Foucault), toda administración de la vida (considerando también la aceleración producida por el cristianismo y la pretendida clausura de la Modernidad) nunca fundamentó la divergencia entre *bíos* y *zōé* en una distinción de naturaleza (como lo plantea Agamben).

Precisamente, la identificación de la *zōé* ya como forma de vida es lo que nos permite comprender el interés gubernamental por gestionar la vida biológica. Así, solamente habiendo clarificado la categoría de biopolítica, podrá rehabilitarse la reflexión sobre las dimensiones más profundas de la política.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I*. Valencia: Pre-Textos.  
Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.  
Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.  
Benjamin, W. (1991). Para una crítica de la violencia. En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.  
Borisonik, H. (2011). Derecho y violencia en la Modernidad: el caso de la Reforma Protestante, en *Actas de las X Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales*. Montevideo: Udelar.

---

<sup>21</sup> Cfr. Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 153. Asimismo, no debemos dejar de mencionar los enormes aportes que, en este preciso sentido, realizó Fabián Luedueña Romandini en su libro *La comunidad de los espectros*.

<sup>22</sup> Borisonik, Hernán (2011), “Derecho y violencia en la Modernidad: el caso de la Reforma Protestante”. En *Actas de las X Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales*, Montevideo: Udelar.

<sup>23</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 199-230.

- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Nagle, B. (2006). *The household as the foundation of Aristotle's polis*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *La hermenéutica del sujeto (Curso en el Collège de France 1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). La vida: la experiencia y la ciencia. En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Teofrasto (1997). *De sensu*, 58, en *Los filósofos presocráticos III*. Madrid: Gredos.