

Trazas y espectros antiguos en la génesis del *homo sacer* agambeniano

Ancient Traces and Spectra in the Genesis of
Agamben's *Homo Sacer*

*Hernán Gabriel Borisonik** y *Juan Acerbi***

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor de la Universidad Nacional de San Martín. Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani. Contacto: hborisonik@gmail.com.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Contacto: jacerbi@untdf.edu.ar.

Resumen

El presente trabajo se propone llevar a cabo un estudio sobre algunas fuentes centrales en la construcción de una de las categorías principales de toda la obra de Giorgio Agamben, como es la de *homo sacer*. Para ello se realizará, primero, un recorrido por algunos contrapuntos con autores contemporáneos (como Derrida, Benveniste o Foucault) para luego adentrarse en un estudio más específico de Aristóteles y Cicerón, en tanto que referencias insoslayables del ideario y las prácticas antiguas en relación con la soberanía.

Palabras clave: Aristóteles; Cicerón; *Homo sacer*; política; soberanía.

Abstract

This work carries out a study on some central sources in the construction of one of the main categories of the entire work of Giorgio Agamben, such as that of *Homo Sacer*. In order to achieve that, first, we will be a display some counterpoints with contemporary authors (such as Derrida, Benveniste or Foucault) and then present a more specific study on Aristotle and Cicero, as indubitable references of the ideology and ancient practices in relation to sovereignty.

Keywords: Aristotle; Cicero; *Homo sacer*; politics; sovereignty.

Introducción

Giorgio Agamben representa, sin duda, uno de los filósofos contemporáneos que más ha influido en las lecturas que se han hecho (dentro y fuera del universo académico) sobre el concepto de soberanía en Occidente, así como también sobre las ideas más recientes acerca de las dinámicas políticas de los siglos xx y xxi. Más allá de que tal vez no sea posible hablar de algo así como un *sistema de pensamiento* en Agamben, sí es claro que podemos observar una cierta constelación de conceptos, algunos de los cuales aparecen en el centro de los actuales análisis sociales, pero también de las concepciones metafísicas y ontológicas sobre el hombre.

Frente a lo anterior, el intento de este artículo es el de rastrear algunos elementos que utiliza el filósofo italiano en su construcción conceptual, dentro de la cual, sin lugar a duda, la Antigüedad grecorromana juega un rol fundamental. En particular prestaremos atención a dos figuras paradigmáticas de dicha constelación histórica, como fueron Aristóteles y Marco Tulio Cicerón. Esto, por un lado, responde al peso que ambos autores tuvieron en sus propios contextos. Pero, asimismo, al innegable diálogo que con ellos entabla (ya sea de modo explícito o tácitamente) la primera parte de la obra política de nuestro filósofo italiano.

El pensamiento aristotélico tiene para Agamben, por un lado, la función de ser un ejemplo *de caso* que permite percibir y reconstruir el modelo de todo el “paradigma indoeuropeo”, sobre el que se fundamenta el derecho occidental en su conjunto,¹ centrándose sobre la categoría de la

¹ Émile Benveniste (1983) fue uno de los principales exponentes de la construcción conceptual de lo que se conoce como núcleo o paradigma indoeuropeo, dentro del cual se encuentran las culturas griega y latina. A partir de las hipótesis de Benveniste, se pueden hallar algunos puntos de contacto con las ideas económico-políticas de Aristóteles, que funcionan como huellas que dan muestra fehaciente de su pertenencia al mencionado núcleo y a una cierta cosmovisión que tenía como correlato una mirada específica sobre la categoría del uso (que, expresamente, es una categoría jurídico-política) y sobre la separación entre lo sagrado y lo profano.

sacralidad. Categoría que, por otra parte, adquiere su cadencia práctica y simbólica en las bases de las instituciones jurídicas y religiosas de la Roma clásica. Si el pensamiento filosófico y metafísico aristotélico es el que nos permite dilucidar los mecanismos que operan en el paradigma indoeuropeo de la soberanía, será de Roma de donde provengan los antecedentes históricos del ejercicio del poder soberano. De esta manera, así como sin Aristóteles no es posible pensar la habilitación conceptual de la filosofía política agambeniana, la figura de Cicerón se vuelve insoslayable, en tanto protagonista intelectual y político de los hechos, para conocer las formulas, los códigos procesales y las implicancias políticas de declarar la suspensión del orden jurídico a través de la figura del *iustitium* u otorgar la suma del poder público al Cónsul una vez proclamado el *senatus consultum ultimum* como bien lo denota Agamben (2005b) en uno de los volúmenes de su obra capital.

En su magnitud completa y “total”, la obra *Homo sacer* se encuentra conformada por nueve volúmenes cuya edición y publicación no ha seguido la linealidad cronológica.² Si bien el *Homo sacer* es un concepto que atraviesa a toda la obra, el tratamiento específico de esta figura jurídica clásica podría circunscribirse a los tres primeros volúmenes de la serie: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Estado de excepción (Homo sacer, II, 1)* y *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer, II, 2)*. No obstante, y a pesar de encontrarse más alejado del tratamiento específico de aquella figura que da nombre a la obra, podría también incluirse en esta esquemática subdivisión al volumen *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer, II, 3)*. Dicha inclusión encuentra sustento en las implicancias jurídicas, religiosas y políticas que posee la palabra cuando a través del juramento cobra la capacidad de conservar “todas las cosas en el mismo estado y las vuelve estables, de modo que, en tanto estas están contenidas en la

² De hecho, su ordenamiento interno ha sufrido alteraciones poco antes de ser concluida. Así, el volumen *El reino y la Gloria* (inicialmente, *Homo sacer IV, II, 2*) fue reubicado por el autor como *Homo sacer, II, 4* mientras que el mucho más reciente *Stasis. La guerra civil como paradigma político* ocupa la posición *II, 2* en la Edición Íntegra publicada luego de que la obra se diera por finalizada con *El uso de los cuerpos (Homo sacer, IV, 2)*.

garantía del juramento y mantienen el orden de la ley, la firmeza inmutable del orden de la creación es el cumplimiento de la ley creadora” (Agamben, 2019: 9).

Pese a que la potencia creadora con la que el juramento dota a la palabra no es capaz de dar al ser su existencia, el peso de su importancia radica, como lo demuestra Agamben a través de Cicerón, en su propia eficacia. Es decir, en el hecho de que el juramento oficia, a través de la palabra, como una especie de *sacratio*. De esta manera, el juramento muestra su estrecho vínculo con aquello que es apartado, proscripto y maldito a través del acto afirmativo de aquel que jura pero también a través de la maldición y la blasfemia. Es gracias al estudio de una institución como la del juramento que “la figura enigmática del *homo sacer* [...] parece menos contradictoria” debido a que a través de ella comprendemos que “la *sacratio* que lo alcanzó —y que lo vuelve algo a lo que se le puede dar muerte pero que es insacrificable— no es más que un desarrollo [...] de la maldición a través de la cual la ley define su ámbito” (Agamben, 2010: 60).

Circunscripto de esta manera el análisis a los volúmenes antes mencionados, la figura del *homo sacer* nos remite inexorablemente, aunque de manera sinuosa, al ámbito del mundo grecorromano. Sin embargo, y a pesar de lo obvio que pueda resultar a primera vista que una obra que se ha propuesto dirimir las instituciones y los mecanismos que rodean al paradigma de la soberanía política nos remita a la cuna del pensamiento filosófico-político occidental, las presencias y ausencias que se ponen en juego en los primeros volúmenes de esta obra agambeniana no parecen ser tan evidentes y merecen ser complejizados.

A lo largo de los más de veinte años que transcurrieron desde que se publicara *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, el estudio de la relación —mediada a través de la figura de Aristóteles— entre *bios*, *zoe* y el poder soberano se ha vuelto virtualmente canónico para la filosofía política. La preferencia del filósofo italiano por la filosofía del estagirita se hace evidente desde el inicio de su obra y si bien dicha elección fue leída frecuentemente como evidente no será redundante recordar aquí que fueron necesarias algunas observaciones de la talla de Jacques Derrida (2010) para salir al cruce sobre algunas de las aseveraciones lanzadas por Agamben. Por ello, es necesario poner de ma-

nifiesto algunas de las influencias y diferencias que Agamben presenta con pensadores contemporáneos y que, sin duda, han influido también en su confección teórica. Como recién mencionábamos, Derrida realizó un cuestionamiento al planteo de Agamben al decir que, en el *Homo sacer*, toda su “estrategia demostrativa [...] apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y sobre todo en Aristóteles, entre la vida desnuda (*zôê*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses), y la vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theôrêticos*, por ejemplo, vida contemplativa [...] *bios politikos*: vida política)” (Derrida, 2010: 369).

El problema es que, como Derrida señalará con insistencia, *desgraciadamente* “esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada” (Derrida, 2010: 369) por lo que se vuelve factible poner en cuestión algunas de las aseveraciones que Agamben sostendrá en su trabajo. En el mismo sentido en el que Derrida no duda en afirmar que hay textos que Agamben seguro conoce pero que “parece haberlos omitido o haber tenido necesidad de omitirlos” (Derrida, 2010: 378), Fabián Ludueña Romandini sostiene que, en pos de lograr oponer de manera terminante los términos *zoé* y *bios*, Agamben soslaya —ni más ni menos— al propio *corpus* platónico lo cual resulta necesario en tanto “sólo excluyendo a este último de los ‘verdaderos’ orígenes de la política ha sido posible concluir que existe algo así como una oposición tan nítida entre *zoé* y *bíos*” (Ludueña Romandini, 2010: 28).

En la misma sintonía, y haciéndonos eco de las críticas que señalan la exclusión de Platón del *Homo sacer* en pos de favorecer los argumentos de su autor, en lo que sigue, si bien nos centraremos en algunos aspectos de la filosofía aristotélica privilegiados por Agamben, consideraremos también el *corpus* textual ciceroniano debido a su relevancia para la vida política, jurídica y religiosa de Roma y del pensamiento político posterior. Para sintetizar, diremos que, a la ya señalada postergación del pensamiento platónico en beneficio de la filosofía aristotélica, es posible verificar, al menos, otro silencio en torno a la vida y obra de aquel político, abogado y ministro religioso que fue Marco Tulio Cicerón. Por supuesto, no es que Agamben desconozca o ignore completamente el *corpus* ciceroniano, sino que, pese a conocerlo, parece sin

embargo que Cicerón es solamente convocado por Agamben en aquellos pasajes en los que su argumento requiere de antecedentes históricos (*iustitium, senatus consultum ultimum, hostis*) o para hacer énfasis en algún aspecto filológico (*religio — relegere — religare*) dejando de lado, en cambio, algunos aspectos propios de su pensamiento teológico, político o metafísico. Si bien no caben dudas sobre el peso de la filosofía y la metafísica aristotélica, consideramos que los silencios sobre algunas correspondencias que la misma tendría con el pensamiento de Cicerón merecen ser consideradas para comprender, de manera más cabal, la trama argumental de Agamben en relación, en última instancia, a instituciones propias del mundo romano.

Respecto al lugar otorgado a Aristóteles, es posible afirmar que el estagirita representa, con varios matices, una de las bases fundamentales del pensamiento de Agamben. De hecho, Aristóteles no sólo ocupa algunas de las páginas más célebres de la obra agambeniana sino que el filósofo italiano hubo de apelar a la obra aristotélica como matriz de todo el vocabulario de la política occidental. Por supuesto, existen distancias y diferencias entre ambos filósofos, pues mientras que Agamben se ha mostrado siempre en contra de cualquier planteo que recaiga en la afirmación extensiva de una “naturaleza humana”, es claro que en Aristóteles plantear una desontologización hubiese sido un auténtico anacronismo. Es decir, si bien existe en el ideario aristotélico un ámbito de contingencia y potencia en el que los ciudadanos son libres para dar forma a sus vidas de manera colectiva, para Aristóteles efectivamente existían algunas acciones y formas que correspondían por naturaleza al *animal político*, tales como el uso de la razón, la tendencia a la vida colectiva, el desarrollo del lenguaje y la idea de justicia o la búsqueda del saber. Para el estagirita, “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma” (Aristóteles, 1995, 192 b: 21-23). Por lo tanto, *tener naturaleza* es tener el principio antes mencionado y los humanos son seres naturales con un principio que los dirige hacia la felicidad. Dicho de otro modo, dado el carácter teleológico de su pensamiento, Aristóteles consideraba a todas las cosas y actividades como dirigidas a la consecución de un bien o fin (Aristóteles, 1985: 1094 a). En ese sentido, el principio

y el *telos* tienden al mismo punto. Hay aquí una idea que se inclina al círculo, donde el fin de la cosa es anterior lógicamente a la cosa misma.³

Un primer dato, que no deja de ser paradójico, es que si bien Aristóteles demarca el derrotero teórico al momento de analizar el núcleo indoeuropeo antes aludido, los ejemplos jurídicos que toma Agamben provienen casi exclusivamente del derecho romano. Sin embargo, se pueden rastrear en la Grecia antigua elementos que marcan con claridad un mismo sentido de la justicia. Poner algunos de ellos de relieve, reforzará la idea de un espíritu común a todos esos pueblos,⁴ del cual las concepciones modernas son herederas, tal cual lo expresa el mismo Agamben al afirmar que: “Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental” (Agamben, 2003: 64). En sus escritos, Agamben se refiere principalmente a tres categorías fundamentales que se repetirán de manera singular en todos esos pueblos y que, con diferentes grados de sofisticación, continúan estando en la base de todo el ordenamiento jurídico occidental. Esas categorías son lo *sacer*, la *nuda vida* y la esfera soberana.⁵

Una renovada reflexión sobre la sacralidad

Como bien sabemos a partir del trabajo de Mircea Eliade (1981; 1996), lo sagrado se ha constituido desde tiempos antiguos como aquello que es situado fuera del alcance de los hombres. Así, tanto lo *sacer* como lo *sanctum* representan sendas formas de indisponer una cosa, un lugar o una persona. En definitiva, *sacer* designa, como bien nos recuerda Benveniste, todo aquello que está “consagrado a los dioses y —a su vez— cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito” (Benveniste,

³ Para un marco más ampliado sobre esta cuestión, véase Borisonik (2013: 133-143).

⁴ En este punto, además del ya mencionado trabajo de Benveniste (1983), resulta pertinente remitir al lector a la obra de George Dumézil, especialmente a su trilogía *Mito y epopeya* (2016). Asimismo, un estudio teórico-político (no filológico) sobre estas cuestiones se encuentra en Borisonik (2013: 35-85).

⁵ Para un análisis ampliado sobre esta cuestión, véase Schiavone (2012).

1983: 350). Pero la importancia de lo *sacer* no se limita exclusivamente a proscribir un objeto, un lugar o a un hombre de la jurisdicción humana sino que también es la que nos brinda la clave para comprender la relación que guarda lo sagrado con la noción de sacrificio. El término *sacer* es portador de la raíz “*sac*”, la cual nos remite a la relación que en nuestro propio idioma bien evidencian términos como sacerdote y sacrificio con aquello que es sagrado pero también con aquello que es *sanctus* debido a que: “Se designa propiamente como *sancta* las cosas que no son ni sagradas ni profanas, sino que están confirmadas por cierta sanción, como, por ejemplo, las leyes son *sanctae*; lo que está sometido a una sanción, eso es *sanctum*, aunque no consagrado a los dioses” (*Digesto* I, I, 8, citado en Benveniste, 1983: 351).

Considerando dichas características tenemos una aproximación de las implicaciones de lo sagrado en el contexto latino para, a partir de allí, intentar comprender las razones por las que la política, el derecho y la propia noción de soberanía confluyen de manera paradójica en torno a lo sagrado. Dicha confluencia es lo que también nos permitiría arriesgar como una de las causas principales por las que Agamben inicia su pesquisa con la figura del *homo sacer*. El *homo sacer* no es la única institución clásica que da cuenta de la relación entre el poder soberano y la vida pero es, para Agamben, la que mejor representa el entramado de las instituciones jurídico-político-religiosas que signarán la tradición política de Occidente.

Si bien el *homo sacer*, en tanto que figura paradójica del poder, es el paso que inaugura la vía argumentativa de Agamben, no debemos necesariamente asumir que esta es la única figura que pone en evidencia la relación entre el poder soberano, la vida, la muerte y el derecho. El *homo sacer* resulta una figura verdaderamente particular, pero no por su pertenencia al ámbito de lo sagrado, sino precisamente por su no pertenencia a ningún ámbito. En este sentido, la propia idea de “*homo sacer*” contiene y expresa dicha paradoja.

Ahora bien, mientras que lo *sacer* es definido como aquello que pertenece al ámbito de lo sagrado, éste opera simultáneamente sobre él mismo una restricción que parece, en principio, extravagante y que no es otra que su insacriabilidad. Esto es, si bien su asesinato no está penado jurídicamente como homicidio (el asesinato no es ya un *homo*),

sí está prohibida su muerte sacrificial. La consagración de un hombre como *sacer* lo deja fuera del derecho humano debido a que él mismo no es ya un hombre sino que fue excluido más allá de los límites de lo humano y esa es, precisamente, su relación, con el bando/lobo.⁶ No obstante, la complejidad del caso se asienta en el hecho de que el *homo sacer* tampoco se encuentra completamente inscripto en el ámbito del derecho divino debido a que, precisamente, su vida no le fue sustraída.

Esta situación pone en evidencia un aspecto difuso del término que lleva a Agamben a analizar a través de los aportes realizados por Lévi-Strauss, otras *nociones ambivalentes* como la de *mana* o *tabú*. Sin embargo, la complejidad de la figura *homo sacer* es tal que lleva a Agamben a precisar algunas cuestiones y es en este sentido que leemos que:

Lejos de contradecir la insacriticabilidad del *homo sacer*, el término apunta aquí hacia una zona originaria de indiferencia, en que *sacer* significa sencillamente una vida a la que se puede dar muerte lícitamente [...]. Cuando los poetas latinos llaman *sacri* a los amantes [...] no es porque sean consagrados a los dioses o estén malditos, sino porque se han separado de los otros hombres en una esfera que esta más allá del derecho divino y del humano. Esta esfera era, en el origen, el resultado de la doble excepción a la que estaba expuesta la vida sagrada (Agamben, 2003: 112).

En este punto, se hace necesario dar cuenta de otra de las fuentes contemporáneas de la constelación teórica agambeniana. De cara a las características específicas que presenta esta parte de su pensamiento político, Agamben remite al concepto foucaultiano de *biopolítica* (Foucault, 2002; 2006; 2007), a partir de una interpretación del mismo que

⁶ Dicha relación merece ser revisitada a la luz de las propias críticas que Jacques Derrida le realiza a Agamben. Al respecto, cf., el primer volumen del Seminario *La bestia y el soberano* de Jacques Derrida (2010). Por otra parte, Agamben también recuerda el caso de aquel que sobrevive a una devotio, es decir, de aquel que se entrega, encomendado a los dioses, a un sacrificio y, sin embargo, lo supera y regresa con vida. Al respecto, cf., el ya mencionado trabajo de Agamben (2003) y el ya clásico trabajo de Mary Beard, John North y Simon Price, *Religions of Rome* (1996).

se centra en la referencia a la implicación de la vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder. Sin embargo, el filósofo italiano intentará realizar una adenda sobre la tesis foucaultiana, ya que para Agamben la biopolítica existe siempre que se conciba a la política como atributo, como excepción. En otras palabras, mientras que para Foucault la biopolítica es una tecnología del poder que alude a un período específico de la historia,⁷ para Agamben implica una forma que se deriva de la matriz completa de la soberanía en Occidente, pero a la vez que constituye el umbral y el modo distintivo de la política moderna, la cual se monta sobre una coincidencia entre excepción y norma y no sobre la inclusión de la vida biológica en la política (a la que ha pertenecido todo el tiempo).⁸

Por esa razón, recupera la categoría ya esbozada por Benjamin (1991) de *nuda vida*, como una construcción realizada por el poder soberano. La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zōé* (equiparada a la *nuda vida* en tanto pura existencia biológica) y qué *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 la propia creación de esa separación que realiza Aristóteles y que impone su impronta en la tradición política occidental, dado que habilita la inversión de los términos y, en definitiva, da lugar a la política como *biopolítica*.

En tanto que decisión soberana y elaborada como una ficción jurídica, la *zōé* se expresa allí donde el poder la designa y la trata como tal pero también como una forma de diferenciar y delinear su par complementario, el *bíos*.⁹ Es esta la razón por la cual es posible afirmar que “la

⁷ Foucault ubica al biopoder en el siglo XIX y se refiere a él como una “nueva técnica no suprime a la técnica disciplinaria, porque se ubica en otro nivel, se coloca en otra escala, tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes” (Foucault, 1991: 195).

⁸ Para una aclaración más completa sobre las importantes diferencias entre las concepciones de Foucault y Agamben en torno de la biopolítica, véase, por ejemplo, Lechuga-Solís (2012).

⁹ Si bien Agamben ha basado gran parte de sus hipótesis en la idea de una dicotomía, aparentemente presente en Aristóteles, entre la *zōé* (en tanto que vida biológica) y

vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario” (Agamben, 2003: 114).

Esto expresa que, en efecto, es en el momento eminentemente político donde las categorías *nuda vida*, *poder soberano* y *homo sacer* se relacionan y articulan de manera indivisa. Agamben presenta una paradoja en la formación de la estructura jurídico-política que consiste en el mecanismo que incluye al hombre en el Estado a través de la exclusión de su *nuda vida*. Al ser ciudadano, el hombre deja de ser un mero viviente y, al mismo tiempo, deja su vida biológica en manos del poder soberano.

Precisamente en ese lugar de indistinción, en la entrada de la *nuda vida* a la vida política, es donde opera y se revela en toda su dimensión el poder soberano. La politización del *homo sacer* es un umbral, una zona en la que no se ve el límite entre vida y derecho, es el sitio en donde hecho y derecho son indistinguibles. En ese umbral se decide acerca de lo legal, allí la violencia puede convertirse en ley. Es por eso que Agamben sostiene que no existen ilícitos *a-priori*, sino que el crimen tiene ese status solamente por prohibición. Y agrega que “en los límites externos

el *bíos* (como vida calificada, particularmente política), en el sistema aristotélico estos dos términos no se relacionan entre sí por medio de la mutua contradicción. Al contrario, y en coherencia con el resto de su pensamiento, el estagirita entiende a la instancia política como una esfera que contiene en sí misma a las características biológicas. Así como el fin de la actividad política comprende a los fines menores (o anteriores) de las demás actividades que la constituyen, el *bíos* no es una instancia separada y opuesta a la *zoé*, sino que la presupone, del mismo modo que la política precisa y presupone a la *oikonomía*. Así, la fórmula de la *polis* “que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (Aristóteles, 1992, 1252 b) es leída como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* 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, la vida humana es siempre concebida por Aristóteles como “forma de vida” (como *bíos*). En ese sentido, frente a la célebre cita de Foucault (2002: 173), “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”, lejos de expresar una contradicción, se resalta una íntima vinculación entre el “animal viviente humano” y su “existencia política”: *bíos* y *zoé* suponen las distintas relaciones que las técnicas de poder y saber realizan sobre ese animal que vive y *además* hace política.

del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionados, en el sentido de que el soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homini sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (Agamben, 2003: 110).

Lo antes dicho da origen a una forma de hacer política de manera *inmediata* para el poder soberano. No hay transgresión posible de la ley por parte de este poder, puesto que, como bien lo expresó Carl Schmitt, es él quien decide sobre la norma y la excepción. Para Agamben, “la violencia soberana abre una zona de indiferencia entre ley y naturaleza, exterior e interior, violencia y derecho; pero, a pesar de todo, es precisamente el soberano el que mantiene la posibilidad de decidir sobre todos esos planos en la medida misma en que los confunde” (Agamben, 2003: 86).

Un diálogo inacabado con Aristóteles y Cicerón

Frente a lo recién presentado, ¿dónde pueden hallarse rastros que sustenten los antecedentes filosóficos, jurídicos y religiosos pergeñados en el mundo antiguo por Aristóteles y Cicerón sobre las que Agamben hubo de montar las categorías recién presentadas? El único modo de arriesgar una respuesta a esta interrogante es asumir explícitamente la multiplicidad que se encuentra en las lecciones de estos autores y a la vez poder distanciarnos de la pretensión de hallar una “solución” analítica a los recónditos enigmas de la política.

Como se sugirió, parecería que los textos agambenianos señalan a Aristóteles como una figura inaugural de toda la política occidental. Dado que “el ser se dice de muchas maneras” (Aristóteles, 1995: 185 a; 2000: 1003 a), todo el relato político occidental podría leerse a través de dos lentes en cierto modo aristotélicos: por un lado, la vía de la *zōē* y la *nuda vida*, y por el otro la política de la potencia. En otras palabras, Aristóteles presenta la línea de la comunidad construida sobre la exclusión (que fue la que finalmente ha trascendido como forma *normal* de la soberanía), tanto como una línea (tal vez más presente en las propuestas programáticas del estagirita, pero prácticamente abandonada desde el

punto de vista histórico por sus sucesores) que postula a la amistad de los hombres como unidad metafísica fundamental, en la cual el hombre es un *zoon politikon*, no porque se le agrega el *politikon* al *zoon*, sino porque nace ya comunitario, perteneciente al ser y compartiendo el ser con los otros.¹⁰ Recuperando en algún sentido esa vía, Agamben sugiere que “político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*”, de modo que la comunidad humana y la construcción del vínculo político estarían esencialmente juntos, serían condiciones de la humanidad.

En este punto resulta también sugestivo el hecho de que Agamben haya privilegiado el punto de vista aristotélico por sobre el de aquel autor al que el filósofo italiano también conoce muy bien y que se ajusta mejor al contexto jurídico político latino. El hecho de que Agamben obviara en este punto a una figura de la talla de Cicerón resulta llamativo en la misma medida en que el pasaje obviado es, ni más ni menos, que aquel en el que se define qué es la cosa pública y cuáles son sus alcances. En el primer libro de su *Tratado sobre la república* Cicerón afirma que:

la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populi*). Pero pueblo no es cualquier conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada bajo un acuerdo con miras al bien común —e inmediatamente agrega que— la causa principal de esa asociación no es la debilidad individual sino cierto espíritu social que la naturaleza le ha dado al hombre (2000: I, 39).

Pero si la república encuentra su sustrato esencial en el espíritu del que la naturaleza lo ha dotado, debemos considerar aquello que Escipión expresa sobre el carácter social del hombre. Y es que, para Cicerón (2000:

¹⁰ Esta línea de pensamiento es coherente con la idea aristotélica de que el todo es siempre anterior a las partes, tanto como la *polis* es anterior a los ciudadanos. Este camino presenta un fundamento de lo político que no se sustenta en la excepción, y que ha quedado relegado históricamente. No obstante, no deja de existir cierta dualidad en el propio estagirita, en cuyo ideario aparecen ambas direcciones (la de la exclusión y la de la amistad).

I, 39), “el hombre no es una criatura solitaria o antisocial, sino que nace con una naturaleza tal que incluso en condiciones de gran prosperidad de todo tipo no [está dispuesto a aislarse de sus semejantes]”.

En estos pasajes Cicerón expresa con toda claridad que, a diferencia de Aristóteles, la necesidad material no tiene verdadera participación en la constitución de la *societas*, puesto que la misma se debe a una cualidad que es inherente a la naturaleza del hombre, ya que le fue provista por la divinidad. En su tratado en el que se aborda la disquisición *Sobre la naturaleza de los dioses* leemos que el hombre recibió “un regalo” de la divinidad, que es su capacidad de estar erguidos, gracias a la cual, pueden caminar “mirando el cielo, [y] pudieran adquirir conocimiento de los dioses”. Por lo tanto, si nos apegamos a la tradición latina, nos encontramos frente al lazo primario que funda lo humano, lo social y lo político y que es el carácter piadoso que establece a través de la *fides* la correcta observancia del culto religioso. Si es la divinidad la que ha posibilitado la propia existencia del hombre, del lazo social y de la política misma¹¹ es también la divinidad, y sólo la divinidad, la que puede romper dicho lazo y separar del ámbito de lo humano lo que ha dejado de serlo. Es allí que radica la centralidad de las instituciones jurídicas y religiosas que permitían suspender el derecho (*iustitium*) o apartar de la humanidad a aquel que se había transformado en una cosa (*hostis* u *homo sacer*) que era abandonada fuera de la jurisdicción de lo humano. En este punto, el silenciamento de la tradición latina, en un estudio que aborda la figura del *homo sacer*, en favor de la griega encuentra su explicación en la impronta que el filósofo italiano encuentra en Aristóteles.

Otra aclaración importante, y que tiende a pasarse por alto, es que si bien Aristóteles logró un nivel de abstracción y razonamiento de los más altos, profundos y brillantes de toda la filosofía, tan cierto como eso es que durante su vida la democracia ateniense estaba instalándose en una *polis* ya en decadencia, frente al advenimiento de nuevos impe-

¹¹ Recordemos que toda acción política se funda, en última instancia, por inspiración divina, ya que el verdadero político tiene una esencia que lo emparenta con la divinidad a tal punto que, luego de que su paso por la tierra finalice, volverán a habitar junto a ellos en el cielo. Al respecto, véase Cicerón (2000), especialmente el Libro VI, el Sueño de Escipión.

rios. Tales sucesos políticos, y la propia posición personal del estagirita frente a los mismos, tuvieron una fuerte influencia en los escritos que serán analizados.

Es posible que toda la noción de delito en el pensamiento griego (en general y la aristotélica en particular) entre en el interior del “conjunto de la sacralidad” que estudia Agamben. Para intentar adentrarnos en esta idea, examinaremos brevemente dos casos específicos que consideramos centrales para comprender la posición aristotélica frente a los temas retomados por el filósofo italiano: la sacralización de los bienes mal habidos en las democracias, el ostracismo y las virtudes relativas al dinero.

Sobre la primera de estas cuestiones, Aristóteles menciona que en los regímenes democráticos, los demagogos, “para agradar a los pueblos, hacen muchas confiscaciones por medio de los tribunales. Por eso, los que se preocupan por el régimen deben oponerse a ello, legislando que nada de los condenados sea propiedad pública, ni sea llevado al tesoro común, sino que sea propiedad sagrada” (Aristóteles, 1992: 1320 a).

En la cita figura la palabra *hierós* (que es el vocablo utilizado en griego para denominar a lo sagrado) el cual va a coincidir con el sentido jurídico que tendrá lo sagrado en Roma. Si la *Urbs* misma se encontraba delimitada por el pomerio, el cual representaba un límite sagrado, su sentido no era otro que el de preservar a Roma y a sus habitantes. Las restricciones que impedían tanto llevar a cabo ejecuciones como entierros dentro de los límites del pomerio grafican claramente las implicaciones que tenía el hecho de que Roma fuera un espacio consagrado. Sin embargo, el carácter sacral del espacio urbano romano no hacía incompatible la consagración de determinados actos o espacios en su interior con el fin de preservar el objeto o el espacio consagrado de la intromisión humana. Un ilustre ejemplo de esto lo brinda el propio Senado romano debido a que sus sesiones debían ser iniciadas, con la participación de un integrante del Colegio Augural, por medio de la fórmula “demarcado y liberado” (*effatum et liberatum*) que consagraba —delimitando y liberando— el recinto para que nada interfiera con las tareas que se debían desarrollar en la egregia institución. Pero, si bien Roma era en sí misma un espacio delimitado por lo sagrado, la posibilidad de constituir espacios u objetos sagrados se extendía más allá del pomerio.

El ejemplo del santuario que Cicerón pretende erigirle a su hija recién fallecida evidencia la forma en la que la propiedad podía ser excluida del ámbito de la acción humana. En términos sumamente pragmáticos Cicerón evalúa las tierras en las que podría construir el santuario ya que lo importante era, más allá de la belleza del paisaje, el poder “calcular de qué manera [...] puede permanecer, por así decir, consagrado, ante tantos cambios de propiedad, que pueden llegar a ser innumerables en un infinito futuro” (Cicerón, 1996: 257).¹² Esta idea del derecho penal grecorromano¹³ de sacralizar determinados bienes confiscados refleja un horizonte de sentido en el cual las esferas de lo religioso y lo profano adquieren una perfecta indistinción. Como apunta Agamben, “sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre” (Agamben, 2005a: 97).

En otras palabras, el principal efecto de la sacralización sobre los bienes era la salida de los mismos del ámbito del uso humano. ¿Cuál era el propósito de convertir a ciertos bienes en indisponibles? La base de tal imposición era castigar los delitos públicos que atentaran contra la *polis*. La manera más eficaz de evitar que con las confiscaciones se cometiera otro delito (tal vez mayor, como se verá más tarde, que consistía en usar el dinero con fines particulares y no sociales), era quitando los bienes mal habidos de la esfera de los hombres e imposibilitando el usufructo de los mismos.

En el contexto romano, un episodio histórico nos brinda no solo el ejemplo de que en Roma la indisposición de un bien se realizaba por intermedio de la divinidad sino que el mismo derecho de los hombres quedaba supeditado ante la esfera de lo sagrado. La desafectación o

¹² La exclusión de lo sagrado del ámbito humano excedía la de la mera materialidad debido a que no era lícito, “no ya tocar [el objeto] con las manos, sino ni siquiera con el pensamiento” (Cicerón, 1992: IV 45, 99).

¹³ Si bien en Grecia no existía un sistema codificado como en Roma, a efectos de nuestros argumentos se puede sostener la existencia de este constructo (“el derecho penal grecorromano”), con el fin de evidenciar un modo general de acción jurídico-política frente a la sacralidad.

la usurpación de un bien, antes que su sacralización era una cuestión procesal de suma sensibilidad. La divinidad y el *fas*, aquel instrumento jurídico mediante el cual los hombres buscaban proceder con observancia y respeto hacia los dioses, se imponían jerárquicamente al deseo, la necesidad y, en última instancia, a la propia ley humana (*ius*). La desafectación de un bien o su usurpación, sin el debido proceso religioso, puede significar que los desafectados dejen de rendir culto a los dioses o a los antepasados. Es en este sentido que, en su ataque a Marco Antonio, Cicerón le reprocha en sus *Filípicas* el haberse atrevido a entrar en una casa violando “aquel santísimo umbral” mostrando su “¿sacrílego rostro a los dioses penates de aquella morada?” (Cicerón, 2006: II 27, 68).¹⁴ Es que Marco Antonio no solo ha violado hogares que eran protegidos por sus dioses penates sino que también impidió que sus habitantes sean piadosos con los dioses del culto familiar violando, además, uno de los pilares mismos de la República, el *mos maiorum* (Cicerón, 2006: II 30, 75). Sin embargo, es el hecho ocurrido en torno a la propia casa de Cicerón la que nos brinda un ejemplo más claro aún de la relación entre derecho y sacralidad en torno a un bien. Como sabemos, luego del episodio acaecido en torno a la revuelta encabezada por Lucio Sergio Catilina durante el año del consulado de Cicerón, este debe marchar al exilio luego de que se lo acusara de haber asesinado a Catilina sin haberse respetado las vías institucionales que permitían dar muerte a un ciudadano romano. Estando ya en el exilio, la casa que Cicerón poseía en el Palatino es saqueada y posteriormente demolida para levantar un templo en honor a la Libertad. Tiempo después, se produce el aclamado regreso del exiliado y Cicerón comienza a llevar diversas acciones tendientes a restituir su patrimonio. El caso de su casa en el Palatino resulta de suma importancia debido a que la misma había sido expropiada y consagrada a una divinidad, razón por la cual la única forma de que el bien pudiera ser restituido era que el mismo aún perteneciese a la esfera

¹⁴ En el mismo sentido leemos que el ámbito doméstico es el más sagrado de los espacios debido a que allí “se encuentran los altares, el fuego, los dioses penates; en [él] tienen lugar los sacrificios, las prácticas religiosas y las ceremonias; es un refugio tan sagrado para todos que está prohibido arrancar a nadie de él” (Cicerón, 1994: 41, 109).

humana. Todo el esfuerzo jurídico de Cicerón se orientó, precisamente, a demostrar que la consagración no se ajustaba a lo que el canon litúrgico ordenaba por lo que la recuperación de su casa no se trataba de una profanación sino de un acto que correspondía exclusivamente al ámbito del derecho humano.

Lo anterior no hace más que evidenciar que el orden se sustentaba necesariamente sobre formas de exclusión. Era cardinal para su mantenimiento que ciertos elementos fueran dejados *afuera*, incluyéndolos como indisponibles, para darle identidad a lo que quedaba *adentro*.

Un segundo elemento que pone en juego a la teoría aristotélica dentro del análisis de Agamben sobre lo sagrado es la referencia al ostracismo en tanto que pena jurídica. El mismo permite observar una de las formas que adoptaba el *homo sacer* en la antigüedad. El destierro muestra uno de los modos en los que los griegos incorporaban la lógica indoeuropea a su derecho (que en cada pueblo se concretó en figuras específicas, tales como el *Friedlos* o el *hombre lobo*).

Con el ostracismo se castigaba a quienes perturbaban el orden social, sustrayéndolos de la vida política y ciudadana. Los casos más típicos se refieren a reprimir a quien sobresaliera en exceso o fuese muy arrogante, para evitar su camino hacia la tiranía, puesto que sobre todo era una medida de seguridad para las democracias. “Estas —dice Aristóteles—, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo; de modo que a los que parecían sobresalir en poder, por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostracizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado” (1992: 1284 a).

Aristóteles exhibe aquí la necesidad de excluir y dejar sin derechos civiles a los hombres “demasiado” destacados, ya que representaban un peligro para la *polis*.

En el breve apartado teórico que dedica al asunto del destierro (Aristóteles, 1992: 1284 a - 1284 b) hace dos referencias directas a lo divino. Alude al sobresaliente como *un dios entre hombres*, por lo cual tratarlo como igual sería como pretender *gobernar a Zeus, repartiéndose sus poderes*. No parece casual, entonces, que nuestro pensador exprese una similitud entre estos hombres y los dioses, en tanto continentes de un derecho distinto al de los habitantes de la *polis*. Se observa, entonces,

una clara estructura de pensamiento que concuerda con la idea del *homo sacer* como quien no pertenece al derecho humano.

En *La Constitución de Atenas*, obra que refleja un arduo estudio historiográfico realizado por Aristóteles, él mismo cuenta cómo, frente a algunas normas que ya estaban en desuso, “Clístenes puso otras nuevas para atraer al pueblo, entre las cuales fue creada la ley sobre el ostracismo” (Aristóteles, 1970: xxii, 1). Allí también explica que tal ley había sido creada “para las sospechas contra los poderosos” (1970: xxii, 3), y que “expulsaban durante tres años por ostracismo a los amigos de los tiranos, por causa de los cuales había sido hecha la ley. Y después de esto, al cuarto año expulsaban también a los que de los demás parecían también demasiado grandes” (1970: xxii, 6).

El desterrado no podía vivir en la *polis*, pues interfería con su equilibrio. Era algo más que un hombre y por lo tanto no podía compartir el espacio público con los demás, dado que el vivir entre iguales era un presupuesto determinante para la continuidad de la organización social que Aristóteles defendía.¹⁵

De los dos casos recién analizados se deriva una doble perspectiva de lo sagrado que se revela en Aristóteles. Por un lado se presenta la fórmula del *homo sacer* en el caso del ostracismo, y por el otro la idea de indisponibilidad en el caso de los bienes sacralizados.

Agamben presenta esta duplicidad de forma muy clara en *Profanaciones*: *sacer* significa tanto “‘augusto, consagrado a los dioses’ como ‘maldito, excluido de la comunidad’” (Agamben, 2005a: 102). Ambos

¹⁵ El ya mencionado episodio en torno al exilio de Cicerón también permite entender la salida de aquel que, por sola presencia, constituía una forma de movilizar los ánimos de buena parte de la población. Cicerón fue un gran maestro tanto en lograr una acabada y efectiva auto-performación discursiva como en lograr que las instituciones republicanas y la propia Roma encarnaran en su cuerpo. De acuerdo a Cicerón, su destierro coincide con el destierro de la república y con su regreso se restituyó “la fertilidad de los campos, la abundancia de las cosechas, la esperanza de paz, el sosiego de los espíritus, los tribunales, las leyes, la concordia del pueblo y la autoridad del senado” (*Sobre la casa* 7, 17). Al respecto, pueden consultarse los discursos ciceronianos conocidos como *Post reditum*. Sobre el vínculo que Cicerón establece entre la república y su propio ser, véase el trabajo de Schniebs (2010: 237-252).

significados están expresados en los casos analizados. Tanto el sobresaliente como los bienes confiscados necesitan ser excluidos de la vida entre los comunes, pues de no hacerlo ponen en peligro a la *polis*. En el caso del ostracismo, el peligro radica en la coexistencia con un ser extraordinario que puede guiar a la tiranía o dar la sensación de que la autosuficiencia se puede lograr individualmente. En el segundo caso, los bienes mal habidos deben necesariamente sustraerse del uso humano, pues esa es la única salida que encuentra Aristóteles para disuadir a quienes tengan intenciones de robar o de vender los bienes robados.

A partir de lo anterior, se observa que existe, en primer lugar, una especie de ligazón entre exclusión y orden político en el pensamiento aristotélico. La *polis* necesita de un proceso como la sacralización para sostenerse. Parece que es precisa la existencia de elementos indisponibles y por ello la decisión soberana primordial es aquella que requiere sustraer algunas cosas de la esfera profana a través del derecho, y privar a algunos vivientes de la vida política. Por eso, sostenemos con Agamben que la igualdad no es un presupuesto, sino una construcción; no es una condición natural, sino una producción política. Al igual es el caso de la *zōē*, la idea de la homogeneidad se cimienta en la exclusión e implica una serie de construcciones *a posteriori* llevadas a cabo por el poder soberano.¹⁶

Sin embargo, el célebre relativismo aristotélico se tropieza con una idea de justicia que excede a las particularidades. Esto es, la justicia como condición de existencia de la amistad: si “apenas hay justicia, tampoco hay amistad [...]”. En efecto, en los regímenes en que nada en

¹⁶ Como ya se ha sugerido, en Aristóteles existe una vía complementaria a la política como pura exclusión. Esto significa que es también posible encontrar la pista de la amistad y del hombre como potencia. Ese es el camino que asoma en el caso de la liberalidad y la magnificencia, donde los hombres mantienen relaciones de amistad, dado que “la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia”. No es casual, entonces, que la amistad aparezca como la virtud más importante de la *polis*, bajo la máxima de compartir intereses y objetivos. En este esquema, todo otro en el que me reconozco es mi amigo, “pues la elección de la vida en común supone amistad” (Aristóteles, 1992: 1280 b). Si bien la extensión de este artículo no nos permite ampliar estos rudimentos, sobre las dos vías de la política en Aristóteles, véase Borisonik (2013a: 216, 284-291; y 2013b).

común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia” (Aristóteles, 1985: 1161 a).

Reflexiones finales

Para concluir, sugeriremos que si el modelo de lo *sacer* como lo piensa Agamben funciona, es porque se trata de un orden penal, político-jurídico que corresponde a todas las sociedades indoeuropeas. El intento de Agamben es mostrar cómo ese derecho primordial, sobre el que se funda toda la estructura jurídica de Occidente no ha perdido su vigencia, sino que, por el contrario, sigue funcionando de manera paradigmática¹⁷ en el interior del orden, más allá del desarrollo enorme en sutilezas y mecanismos a lo largo de la historia. Las estructuras sobre las que se fundó el derecho siguen operando y aparecen como nuevas formas de exclusión inclusiva, caras renovadas del *homo sacer*. Y esto sucede porque esa estructura jurídica es necesaria para que el poder soberano pueda operar en un marco de excepción, es decir, sin limitación alguna frente a los ciudadanos que el poder mismo constituye como tales. La *nuda vida* sólo se elabora a través de una operación. Y el hecho de que la política se haya construido como exclusión de la *nuda vida* terminó generando la situación extrema en la que estamos hoy. Podríamos aventurarnos a decir que en Agamben sólo estaríamos en presencia de la verdadera política si se pudiese desvincular al *homo sacer* del orden soberano, relación que constituye la política, es lo más originario.

Agamben señala que la simetría del poder soberano y la *nuda vida* constituye la inscripción originaria del viviente en la *polis*, esto es, la articulación entre naturaleza y cultura. Así, la progresiva emancipación de la esfera privada en el mundo moderno, y la instalación de diversas tecnologías del poder que constituyen la biopolítica, permiten a Agamben señalar que la tipicidad de lo moderno no es la *polis*, sino la figura del campo de concentración.

¹⁷ Al respecto, véase Agamben (2009), especialmente el capítulo 1.

Probablemente la intención de los antiguos era la contraria, era tratar de asegurar una especie de zona invulnerable sobre lo público. Pero el hecho de haberla construido sobre la dicotomía, abrió la puerta a un estado de las cosas en el que la excepción se convirtió en norma, como sucede en la modernidad.

Por eso, creemos que la política y lo político requieren ser problematizados nuevamente hoy en día. A la luz de todo lo dicho hasta aquí es que consideramos esencial la tarea de visitar figuras como las de Aristóteles y Cicerón. El primero, por tratarse de un destacado exponente del núcleo primordial del paradigma indoeuropeo sobre el que se ha montado todo el derecho occidental, y el segundo porque más allá de ser un protagonista de muchos de los hitos que marcaron la impronta institucional del poder soberano, nos ofrece una posibilidad única de acceder a los arcanos que animaban a los institutos de lo sagrado, lo jurídico y lo político.

A pesar del paso del tiempo, los clásicos aún aguardan por nuestras preguntas. Es central que, tomando el ejemplo agambeniano, podamos profanarlos y dialogar con ellos a través de categorías transversales a toda la construcción conceptual occidental acerca del carácter y la administración sobre la vida humana, pero también a sus prácticas más concretas. Pues hoy todo parece indicar que aún resta un largo camino para dilucidar los secretos que anidan detrás del poder soberano.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005a). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005b). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer, II, 3)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer, II, 2)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1970). *La Constitución de Atenas* (edición bilingüe). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (1991). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 23-45). Madrid: Taurus.
- Beard, M., J. North y S. Price (1996). *Religions of Rome Vol. 1: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Borisonik, H. (2013a). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Borisonik, H. (2013b). Reflexões sobre a relação entre política, economia e sacralidade em Aristóteles. Suas impressões na teoria de Giorgio Agamben. *Prometeus*, 6 (11), 131-147.
- Cicerón, M. T. (1992). *Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1994). *Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1996). *Cartas a Ático II (162-426)*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (2000). *On the Republic. On the Laws*. Edición bilingüe. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicerón, M. T. (2006). *Discursos VI. Filípicas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Dumezil, G. (2016). *Mito y epopeya*. 3 vols. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, M. (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1991). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lechuga-Solís, M. G. (2012). Comentarios de Agamben a la noción de biopolítica de Foucault. *Psicología & Sociedade*, (24), 8-17.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. Antropotecnia I*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Schiavone, A. (2012). *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Schniebs, A. (2010). El cuerpo del ciudadano: alternativas de una metáfora en Cicerón. En G. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.). *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido* (pp. 237-252). Zaragoza: Pórtico.

Recibido: 2 de agosto de 2019

Aceptado: 7 de septiembre de 2019

