

Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre

Edgardo Castro *

Resumen

Este artículo discute los sentidos del concepto aristotélico de animales políticos a la luz del debate biopolítico contemporáneo, es decir, de la oposición entre *bíos* y *zōé*. Expone los diferentes sentidos del concepto aristotélico de animal político: biológico, económico y específicamente reservado a la vida de la *pólis*. A luz de estos desarrollos, muestra cómo la distinción entre *bíos* y *zōé* no se superpone con la de vida humana y vida animal, ni con la de libertad y naturaleza; sino entre las formas definidas de la vida y su desarrollo temporal.

Palabras clave

Biopolítica; Vida; Politicidad; Animalidad.

Abstract

This article discusses the Aristotelian sense of political animal in the light of contemporary biopolitical discussion, ie the opposition between *bíos* and *zōé*. It exposes the different senses of the Aristotelian concept of political animal: biological, economic and specifically reserved to the *pólis*. It shows why the distinction between *bíos* and *zōé* does not overlap with that of human life and animal life, or that of freedom and nature, but between definite forms and the temporal development of life.

Keywords

Biopolitics; Life; Politics; Animality.

* Doctor en Filosofía (Université de Fribourg, Suiza), profesor universitario e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Conicet) de Argentina. Ha sido profesor invitado en universidades extranjeras de Italia, Brasil, Chile, Colombia e investigador visitante del CNPq en la Universidad de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil). Es autor, entre otros trabajos, de: *Diccionario Foucault* (Siglo XXI, Buenos Aires, 2011), *Lecturas foucaultenas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Unipe Editorial Universitaria, 2011), *Introdução a Agamben* (Autêntica, 2012). Sus líneas de investigación se centran en la filosofía francesa e italiana contemporánea.

La distinción entre *bíos* y *zōé*, dos términos griegos que pueden traducirse por vida, ocupa un lugar central en el debate filosófico contemporáneo. Esto se debe, en gran medida, al exordio de la obra de Giorgio Agamben de 1995, *Homo sacer*. Algunos trabajos relativamente recientes, como el de Laurent Dubreuil (« De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zōé* et *bíos* ») y el de James Finlayson (“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle”), han puesto vehemente en duda el fundamento de esta distinción. En el mismo sentido, aunque ni Dubreuil ni Finlayson remitan a él, ya se había expresado Jacques Derrida en su seminario titulado *La bête et le souverain*, más precisamente, en la sesión del 20 de marzo del 2002. También para Derrida, se trata de una distinción que no es ni clara ni segura y, por lo tanto, se hace difícil suscribir la posición de Agamben según la cual la formación de la biopolítica se produce por la aparición de una zona de indistinción entre ambos conceptos de vida (Derrida 2008: 420-421).

Las posiciones sostenidas por estos autores pueden resumirse en tres tesis: 1) no existe en la lengua griega una decisiva y tajante distinción entre *bíos* y *zōé*, 2) *bíos* no es un término reservado a los seres humanos y 3) la argumentación de Agamben y de quienes retoman su pensamiento carece de apoyo filológico y, por lo tanto, de fundamento.

1. Bíos, zōé, zōé politiké, economía política (algunas precisiones)

Ya nos hemos ocupado de algunos aspectos de este debate en un reciente artículo titulado «Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zōé*» (Castro 2012). Nos interesa, ahora, continuar el análisis allí esbozado en tres direcciones. En primer lugar, en relación con el concepto aristotélico de animal político; en segundo lugar, respecto de las fuentes de la obra de Giorgio Agamben; y, finalmente en tercer, respecto de los matices semánticos de los términos en cuestión. Para ello, resulta conveniente comenzar con algunas precisiones:

Según Agamben, *zōé* expresa “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres, dioses)” y *bíos*, “la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”. Por ello, concluye, “hablar de una *zōé politiké* de los ciudadanos de Atenas no habría tenido sentido” (Agamben 1995: 3).¹ Precisamente Hannah Arendt, en *The Human Condition*, a quien Agamben refiere en estas mismas

¹ Excepto que indiquemos lo contrario, remitimos a las ediciones en lengua original y las traducciones son nuestras.

páginas iniciales de su trabajo (aunque no, al menos explícitamente, para establecer esta distinción), ya se había servido de la oposición entre *zōé* y *bíos* y *oíkos* y *pólis*, con el objetivo de explicar la novedad política de los modernos respecto de los antiguos. Según ella, con la Modernidad la *zōé* ha ingresado en la *pólis* y, de este modo, se hizo posible la aparición de una economía política, algo también impensable para los griegos (Arendt, 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 *zōé*, p. 97).

Ahora bien, la expresión « *zōé politiké* » es ciertamente poco frecuente en griego. No aparece, por cuanto sabemos, en los autores de la época clásica; pero, a decir verdad, no carece de sentido. La encontramos, por ejemplo, en los comentarios de Proclo a la obra de Platón : *Im platonis rem publicam Commentari* (Teubner, Leipzig, 1965 : vol. I, 16, 67, 187, vol. II, 1) y en *Platonis Timaeum Commetaria* (Teubner, Meipzig, 1965, vol. I, 61 y 148). También aparece, aunque se trata de un romano que escribe en griego helenístico, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio (libro IX, cap. 23). Respecto de la expresión "economía política", debemos hacer una observación semejante a la que hicimos en relación con la expresión « *zōé politiké* », es poco frecuente y no aparece en los autores de la época clásica; pero existe en griego. La encontramos 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).

En relación con las conclusiones que extraen los críticos de la distinción entre *bíos* y *zōé*, resulta necesario anticipar que, a pesar de que el trabajo de Agamben comience con la mencionada distinción, la tesis central del libro se desarrolla en el sentido exactamente contrario. El dispositivo biopolítico que Agamben describe en *Homo sacer*, para explicar el modo en que el derecho y sobre todo el derecho soberano está en relación con la vida y la captura, funciona finalmente produciendo una zona de indistinción o indiscernibilidad entre la *zōé* y el *bíos*, entre la vida natural y la política. Para hablar de esta zona de indiscernibilidad, Agamben se sirve precisamente de las expresiones “vida desnuda” y “vida sagrada”.

Por último, también es necesario tener en cuenta que, aunque Michel Foucault (cuyos trabajos constituyen un lugar frecuentemente visitado por los autores de la corriente biopolítica contemporánea, como el propio Agamben también al inicio de *Homo sacer*) se sirva de la distinción entre *bíos* y *zōé*, nunca lo hace en el marco de sus escritos sobre biopolítica publicados hasta la fecha, es decir, en el conjunto de textos que van desde “La naissance de la médecine sociale”, la conferencia en Río de Janeiro

de 1974, hasta el curso en el Collège de France de 1979, titulado *Naissance de la biopolitique*.

Los múltiples sentidos de «animal político» en Aristóteles

Como veremos, muchos aspectos concernientes a la distinción entre *zoé* y *bíos* se irán aclarando a medida que avancemos; de todos modos, volveremos luego, más detalladamente, sobre esta cuestión filológico-conceptual. Pero antes, nos interesa establecer de qué habla Aristóteles cuando se sirve del término “político” y, más precisamente, cuando utiliza la expresión «animal político». Pues, a nuestro juicio, sólo así resultará posible, por un lado, sopesar el alcance de las tesis de Arendt y Agamben y, por otro, más allá de estos autores, también lo que está realmente en juego en la duplicidad terminológica *zoé-bíos*. Nuestro objetivo, en efecto, no es ni responder ni reafirmar las críticas de Derrida, Dubreuil y Finlayson, aunque de paso lo hagamos; sino, sobre todo, abordar la cuestión en sí misma.

Comenzaremos, para ello, con un pasaje de la *Historia animalium*, 487b 33 – 488a 13. Según la opinión de los especialistas, se trata de un texto frecuentemente olvidado o relegado, pero que en los últimos años ha motivado toda una insoslayable discusión (Mulgan 1974, Kullmann 1980, Cooper 1990, Depew, 1995). En este pasaje Aristóteles sostiene:

«He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales [*katà tous bíous kai tàs práxeis*]. Unos son gregarios [*agelaía*], otros solitarios [*monadiká*], ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez [*epamphoteríxei*] de estos dos modos de vida. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios [*kai tón monadikón*], unos son políticos [*politiká*], otros están diseminados [*sporadiká*]. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [*epamphoteríxei*]. Son políticos, los animales que actúan con vistas a una obra común [*hén ti kai koinòn ... tò érgon*], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre estos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a

un jefe [*hupf' hegemóna*]; otros, como las hormigas y otros muchos, son anárquicos [*ánarcha*]. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar.»²

Las distinciones presentes en este texto se ubican dentro de una serie más amplia con las cuales Aristóteles presenta, de manera preliminar, los temas de su investigación. Estas distinciones, resulta necesario tenerlo presente, responden a cuatro categorías: las partes (*mória*) de los animales, sus disposiciones (*étbe*), sus formas de vida (*bíos*) y sus conductas (*práxeis*).

En relación con estas dos últimas categorías, las formas de vida y las conductas, el texto en cuestión, ubicado entre las características que diferencian a los animales según el hábitat (terrestres, voladores o acuáticos) y las formas de alimentación (carnívoros, carpófagos u omnívoros), articula tres pares de distinciones: animales gregarios o solitarios (*agelaía-monadiká*), políticos o diseminados (*politiká-sporadiká*) y que poseen un jefe o son anárquicos (*hupf' hegemóna-ánarcha*). Cada una de estas clases es, además, ejemplificada.

Para abordar la discusión acerca de qué habla Aristóteles cuando emplea la expresión «animales políticos», son necesarias algunas aclaraciones. Respecto de los seres humanos, nos encontramos con que son gregarios, pero también solitarios. El hombre, literalmente, *epamphoteríxei*. Los traductores ofrecen varias versiones de este verbo que aparece dos veces en nuestro texto: pertenecer a ambas categorías (*appartient aux deux catégories*),³ dualizar (*dualizing*), estar en ambos lados (*falling toward both sides*), estar más de un lado que del otro (*more toward one than the other*), tender hacia los dos lados (*tend to both sides*; Depew 1995: 175).

Algunos autores, como Ricahrd Mulgan, vinculan este ser solitario del hombre con la parte final de la *Ética a Nicómaco* 1177b 26-1178a 14 (Mulgan 1974: 438), es decir, con el ideal de un *bíos theoretikós* (vida contemplativa); pero no todos coinciden. Algunos, en efecto, sostienen que habría que entenderlo como una excepción dentro del esquema de las divisiones (Depew 1995: 176-177).

² Tomamos como base la traducción de Julio Pallí Bonet (Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992); pero, además de incluir algunas expresiones griegas, la hemos notablemente modificado. En efecto, la versión original de esta traducción española hace difícil percibir el problema que nos interesa aquí.

³ Según el traductor de la edición de Belles Lettres, Pierre Louis; cf. Aristóteles 1964: 5-6.

La segunda observación concierne a la presencia de la expresión “*καὶ τὸν μοναδικὸν*” antes de distinguir entre políticos y diseminados. Aquí, el problema consiste en establecer si la división entre *politiká* y *sporadiká* es aplicable sólo a los animales gregarios o también a los solitarios (*καὶ τὸν μοναδικὸν*).

A pesar de que, como señala Depew refiriéndose a la argumentación de John Cooper al respecto, “las consideraciones alegadas son todas interpretativas; generalmente, el peor género de razones para una manipulación editorial” (Depew 1995: 158); hay cierto consenso acerca de la necesidad de suprimir del texto el “*καὶ τὸν μοναδικὸν*”. De este modo, políticos y diseminados, se aplicaría sólo a los animales gregarios y no a los solitarios.⁴

Una última observación, acerca de lo que quiere decir aquí Aristóteles con el término “*sporadiká*”. Parece lógico – o al menos posible –, como sostiene Carnes Lord, remitirse al libro primero de la *Política*, donde, en esa breve descripción genética de la *pólis*, el filósofo habla de *sporádes* a propósito de la descripción homérica de los ciclos: cada uno era legislador de sus mujeres y sus hijos (Aristóteles 2005, 1252b 22-24). En este sentido se podría traducir *sporadiká* por domésticos, *householders* (Carnes 199: 55).

Más allá de estas observaciones, en las que –aunque tentados– no podemos adentrarnos, en este pasaje aristotélico se habla de animales políticos para referirse a aquellos animales gregarios que tienen *una misma obra en común* (*hén ti καὶ κοινὸν ... τὸ ἔργον*). Y, con este sentido, “político” se dice tanto del hombre como también de otros animales. Las abejas o las hormigas son, precisamente, ejemplos.

Mulgan, que ha sido uno de los primeros en insistir acerca de la importancia de este pasaje de la *Historia animalium*,⁵ habla, en este caso, de un sentido *zoológico* del término “político” (Mulgan 1974: 439). Mulgan identifica, además, otros dos sentidos del término en el *corpus* aristotélico. Uno que llama *exclusivo*, donde *politikón* remite específicamente a la *pólis* y a su forma de organización, presente en la *Ética a Eudemo* 1242a 22-4 y en la *Ética a Nicómaco* 1162a 16-19. Y otro que llama *inclusivo*, puesto que abarca también a las relaciones domésticas y a las otras formas de asociación que

⁴ En esta posición nos encontramos, por ejemplo, con John Cooper y Wolfgang Kullmann. De la opinión contraria es Richard Mulgan. Por un lado, porque, según sostiene, si suprimimos “*καὶ τὸν μοναδικὸν*”; se debilita la distinción entre *monadiká* y *sporadiká*. Por otro lado, porque, el sentido que puede atribuirse al texto es que los animales que no son completamente solitarios, como en el caso del hombre, a pesar de ser solitarios, son también políticos (Mulgan 1974: 439, nota 3).

⁵ El célebre traductor y comentarista de la *Política* aristotélica, William Lambert Newman, cita este texto de *Historia animalium* a propósito de la noción de gregariedad; pero sin mayores consideraciones al respecto (Newman 1887, t. II, 122).

pueden tener lugar dentro de la *pólis*, y que aparece, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* 1097b 8-11 y en la *Política* 1253a 7-9. En el sentido exclusivo, el *ζῶον politikón* se opone al *ζῶον oikonomikón*; en el inclusivo, en cambio, no (Mulgan 1974: 439-442.).

Ordenando estos tres sentidos y yendo del más amplio al más restringido, nos encontramos, entonces, con el siguiente panorama: “político” puede decirse 1) de aquellos animales que tienen una misma obra en común (sentido zoológico); 2) de los hombres que viven en una ciudad, con sus relaciones domésticas y las otras formas posibles de asociación (sentido inclusivo; que también podríamos llamar social); y 3) de los hombres que viven en una ciudad, respecto de la estructura específica de ésta, que la diferencia de las otras formas asociativas (sentido exclusivo o puramente político). Los últimos dos sentidos están directamente en relación con la *pólis*; el primero, en cambio, con la idea de una actividad común o colectiva (Mulgan 1974, p. 445).

Luego de haber distinguido estos tres sentidos, en la páginas finales de su artículo, Mulgan ofrece una lectura del célebre pasaje del libro primero de la *Política*, 1253a 1-9, donde se dice:

“De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...]

La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente [...]

⁶

Según Mulgan, nos encontramos aquí con la significación inclusiva de la expresión, al inicio del pasaje, y zoológica, hacia el final. La relación que debemos establecer entre éstas depende, sostiene, de cómo leamos el adverbio *mállon*: “más que”, *more than*, por lo que se inclina, o “más bien”, *rather than* (Mulgan 1974, 443).

Como hemos señalado, Richard Mulgan tiene el mérito de haber sido uno de los primeros en insistir acerca de la importancia del sentido biológico o zoológico, como se prefiera, de la expresión *ζῶον politikón* en Aristóteles y en su presencia en la *Política*. Esta insistencia, sin embargo, está compensada por su tesis acerca de que este sentido es finalmente metafórico, a diferencia de los otros dos (Mulgan 1974: 439 y 441). Aristóteles estaría hablando, entonces, de formas de asociación semejantes a la *pólis*. Muy posiblemente se deba a esta concepción metafórica del sentido zoológico que no

⁶ Tomamos como base la traducción de Julian Marías y María Araújo (Aristóteles 2005), pero, como respecto de *Historia animalium*, la modificamos notablemente.

siempre son conclusivas las razones que alega acerca de la traducción del *mállon* como “más que” en lugar de por “más bien”. Esta interpretación sólo metafórica del sentido zoológico, sin embargo, ha sido criticada por Wolfgang Kullmann, John Cooper y David Depew.

Particularmente desde el célebre trabajo de Werner Jaeger,⁷ se ha señalado con frecuencia la importancia de los tratados biológicos de Aristóteles para comprender su pensamiento político. El problema que aquí nos interesa, los sentidos de la expresión *ζῷον πολιτικόν*, se inscribe, sin duda, en el marco general de esta problemática. Ella concierne, por un lado, al contenido e implicancias de determinados conceptos; pero también al método con el que Aristóteles aborda y analiza los problemas que se plantea. A nuestro modo de ver, el primer problema sólo puede resolverse en la medida en que también lo esté la segunda cuestión. En nuestro caso, sólo luego de determinar qué intenta hacer Aristóteles en *Historia animalium*, cuál es la estructura y el sentido de las distinciones que hemos expuesto, resultará posible establecer si el concepto biológico de *ζῷον πολιτικόν* es o no sólo metafórico, es decir, si se trata nada más que de un extensión o un desplazamiento del uso del adjetivo *πολιτικός*. Situándose al final de toda una serie de trabajos sobre el tema, el aporte de David Depew es, sobre este punto, fundamental.

Depew elabora, en efecto, una guía de indicaciones metodológicas para la lectura de la *Historia animalium* (Depew 1995: 165-166). Dos de ellas nos interesan particularmente. En primer lugar, sostiene, lo que Aristóteles se propone al comienzo de este tratado no es, propiamente hablando, establecer una clasificación de las especies animales; sino, más bien, de las características de los animales en general, de las que luego se ocupará. Por ello, los cuatro criterios que enunciamos más arriba (partes, disposición, modos de vida, actividad), deben ser tomados como categorías bajo las cuales se agrupan determinadas características, perteneciente a una clase de animales o a varias. En segundo lugar, estas características, aunque se presenten de manera dicotómica, circunscriben, en realidad, un *continuum* en el que es posible establecer variaciones cuantitativas, según el más y el menos. En este *continuum*, cuando nos

⁷ En efecto, para Jaeger, la idea de forma biológica reemplaza el esquema analítico de la división lógica en la comparación aristotélica de la forma de los Estados (Jaeger 1923: 283).

encontramos con grados similares de variaciones, es posible describir sectores del mismo que son, por ello, también cualitativamente diferente de otros.⁸

En concreto, sería un error, entonces, leer las sucesivas distinciones entre gregarios o solitarios y políticos o diseminados como si se tratase de dos estructuras dicotómicas, donde la segunda está subordinada a la primera, al viejo estilo de la escuela platónica. Estas cuatro características describen, más bien, un *continuum*, cuyos extremos son el ser gregario y el ser solitario. En este *continuum*, las diferentes especies de animales se sitúan en mayor o menor grado cerca de uno u otro de los extremos. Estas variaciones cuantitativas hacen aparecer diferencias cualitativas, características que intensifican otras y que dan lugar a los sectores que Aristóteles denomina, en nuestro caso, políticos y diseminados.

Desde esta perspectiva, no puede dejar de tenerse en cuenta que las diferencias que conciernen al modo de vida (*katà bíous*) y a las actividades (*katà práxeis*) de los animales son, en efecto, *transgéricas* (Depew 1995: 166) y, por ello, no pueden tomarse como el punto de partida para establecer una definición en sentido estricto.

Por otro lado, las características reunidas bajo las categorías de forma de vida y actividades, insiste Depew, no describen aquello a lo que los animales tienden o quieren. Este aspecto es abordado, en cambio, en la descripción de las otras dos categorías: las partes de los animales (*mória*) y sus disposiciones (*éthe*). Pues son ellas las que hacen posibles las formas de vida y las actividades. En este sentido, según la expresión utilizada por Depew, Aristóteles se mueven aquí con un *criterio ecológico* cuando describe las diferentes formas de vida de los animales (Depew 1995, p. 169). Así, las formas de vida responden, por ejemplo, a los tipos de alimentación. Como lo muestran dos pasajes citados por Depew: *Historia animalium* 1588a 17-20 y *Política* 1256a 20-26.

Por ello, subraya, «la idea que las diferencias [*differentiae*] dan lugar a diferenciaciones [*differentiations*] constituye el núcleo del modelo ‘epigenético’ de desarrollo, fundamental [...] para su ontología» (Depew 1995: 170-171).

La noción zoológica de animal político, entonces, no puede ser tomada como un uso sólo metafórico del término «político», es decir, como si se tratase de clasificar

⁸ Para construir su guía de lectura, Depew remite a algunos estudios sobre el uso de las distinciones en los tratados biológicos de Aristóteles. Entre estos, vale la pena mencionar: David Balme, «Genos and Eidos in Aristotle's Biology», *Classical Quarterly*, 12, 1962, 81-98; y Allan Gotthelf, «Division and Explanation in Aristotle's *Parts of Animals*», comunicación en la *Society for Ancient Greek Philosophy* (Depew 1995: 162 y 165).

animales cuya organización es semejante a la de la *pólis*; *pólis-like*, según la expresión de Mulgan (Mulgan 1974: 439). Se trata, en cambio, de un concepto que responde, siguiendo el criterio ecológico, al modelo epigenético, cuyo contenido implica, según Depew, los siguientes elementos: «i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. una tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del *koinón érgon*» (Depew 1995: 171).

En conclusión, retomando las palabras de Depew: “el peor error que puede hacerse acerca de ‘animal político’, por ejemplo, es pensar que esta frase busca definir la esencia del hombre y sostener que, consecuentemente, Aristóteles debe estar hablando metafóricamente cuando dice que animales diferentes del hombre son políticos” (Depew 1995: 162).

Proyecciones biopolíticas de los términos griegos acerca de la vida

Podemos retomar, ahora, la cuestión de la que hemos partido, la distinción, entre *zōé* y *bíos*. Varios aspectos, como anticipamos, fueron aclarándose a lo largo del camino. «*Bíos*», en efecto, no es un término reservado a los hombres y la expresión «animal político» tampoco es una definición de estos. El *error* de Arendt, en *The Human Condition*, y de Agamben, en el exordio de *Homo sacer*, consiste, a nuestro modo de ver, en haber superpuesto esta distinción con la oposición entre animales y hombres, entre necesidad y libertad.

Aunque hablar simplemente de *error* de Arendt y de Agamben, y de este último porque remitiría acriticamente a la primera o a Foucault, es, finalmente, al menos en cuanto concierne a la historia de las ideas, sólo la muestra de una notable carencia de sentido histórico. Comprender mejor la puesta en juego de las biopolíticas contemporáneas exige, en efecto, indagar acerca de las raíces y las razones de estos desplazamientos conceptuales.⁹

Pero, por otro lado, si bien no puede sostenerse que la distinción entre *zōé* y *bíos* sea equivalente o lo sea siempre a la oposición entre simple vida y vida calificada o entre lo animal y lo político; tampoco puede afirmarse, aunque los términos puedan ser a

⁹ Bernard Yack, por ejemplo, explica la operación conceptual llevada a cabo por Hannah Arendt por la herencia kantiana de su pensamiento. Cf. Yack 1993, p. 12.

veces intercambiados, que no exista entre ellos ninguna distancia, como si se tratase simplemente de sinónimos y bastase con interponer entre ellos un signo de equivalencia o igualdad. Basta tener presente, en este sentido, los artículos correspondientes de los diccionarios de referencia para la lengua griega, del Liddell-Scott al diccionario etimológico de Chantraine. Ya el propio Stephanus, en su *Thesaurus graecae linguae* (1572) luego de haber señalado que la diferencia entre *bíos* y *zōé* no se superpone con la distinción entre hombres y animales irracionales (*brutorum*), nos dice que el término «*bíos*» es utilizado para expresar el modo en que la *zōé* se desarrolla, el tiempo o el curso de la *zōé*: *vitae cursus* (Cf. el artículo «Bíos» en Estienne 1572). Por ello, Pierre Hadot, autor de la primera parte del artículo «Leben» en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, puede sostener:

“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” (en Ritter 2007).

Ahora bien, aunque Agamben no lo menciona, y tampoco ninguno de los otros autores que hemos citado, la distinción entre *bíos* y *zōé* inaugura también otra obra significativa del pensamiento del siglo XX: el trabajo del eminente helenista e historiador de las religiones, Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (aparecido en 1976).¹⁰

Éste se expresa en términos que recuerdan muy de cerca las expresiones de Agamben en *Homo sacer*: los griegos poseían dos vocablos distintos para hablar de la vida, ambos remiten a una raíz común, pero expresan conceptos distintos. Kerényi, en efecto, va de la diferencia fonética entre *bíos* y *zōé* a las resonancias conceptuales entre estos términos: vida sin caracterizaciones e infinita, en el caso de *zōé*, y vida caracterizada y finita, en el de *bíos* (Kerényi 1994: 17 y ss).

¹⁰ Según el Prof. Andrea Cavalletti, en una comunicación personal, se trata de una «criptocita» en el pensamiento de Agamben. En ninguno de sus escritos se remite a esta obra de Kerényi; sí, en cambio, precisamente a propósito de la figura del *homo sacer*, a *Die antike Religion* (Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1952; cf. Agamben 1995, p. 81). Teniendo en cuenta cercanía textual entre las expresiones de Kerényi y Agamben, nos servimos de la traducción italiana de la obra sobre Dionisio.

«La *ζοέ* no admite la experiencia de su propia destrucción; es experimentada sin un fin, como vida infinita. En esto se diferencia de todas las otras experiencias que tienen lugar en el *βίος*, en la *vida finita*» (Kerényi 1994: 21)

«Quien quería hablar en griego de una ‘vida futura’, podía usar el término *βίος*. Quien, como Plutarco, reflexionaba sobre la vida eterna de un dios o anunciaba incluso un ‘vida eterna’ tenía que utilizar *ζοέ*, como hicieron los cristianos con su *αιώνιος ζοέ*» (Kerényi 1994: 20).

Se trata, como vemos, de la oposición entre la infinitud y la finitud de la vida. Y aunque en la «Premisa» del trabajo, escrita en Roma en 1967, Kerényi haga referencia al hecho de que hoy se ha vuelto comprensible la destrucción de la vida (desde el punto de vista de la historia y no de la vida misma, según aclara) (Kerényi 1994: 14-15); su argumentación sigue otros caminos y persigue otros objetivos, diferentes de los de Agamben. La tarea que se propone, en efecto, no es analizar esta posibilidad, como hace Agamben; sino la figura de Dionisio en cuanto imagen arquetípica de la *ζοέ*, vida infinita e indestructible. Dionisio aparece, entonces, como el gran mito de la *ζοέ* (Kerényi 1994: 69): nace, muere, renace. Su contrafigura, según el subtítulo de la traducción inglesa de otra de sus obras, «la imagen arquetípica de la existencia humana», es Prometeo (Kerényi 1963).

A la luz de los nuevos descubrimientos y, sobre todo, del desciframiento del Lineal B, el *Dionysos* de Kerényi sigue el desarrollo del culto y del mito de este dios, desde sus orígenes minoicos hasta la Antigüedad tardía, pasando por Atenas y Delfos. Pero este recorrido es, al mismo tiempo y quizás sobre todo, una historia de la experiencia humana de la *ζοέ* como flujo ininterrumpido de la vida.

Dada la importancia que Kerényi concede a la distinción entre *βίος* y *ζοέ*, la que constituye de hecho uno de los fundamentos de su investigación, al inicio del trabajo remite a un artículo de Lindeman a propósito del futuro *βείομαι* y del aoristo *εβίον* en griego.

La formación de estos dos términos ha dado lugar a una cerrada discusión entre los especialistas, cuyos detalles sobrepasan nuestros objetivos. Sólo nos interesan, en efecto, en la medida en que nos permiten comprender cómo en griego, a diferencia de otras lenguas indoeuropeas y a pesar de provenir de una raíz común, para hablar de la

vida, no nos encontramos con un término único, sino con dos. Al respecto, retomando muy escuetamente el análisis de Lindeman, debemos tener en cuenta que la forma *beíomai* era originariamente un presente. Desde el momento en que ésta comenzó a ser utilizada como forma de futuro, se hizo necesario disponer de otra forma para el presente. Este lugar fue ocupado, precisamente, por *ζῶο* (Lindeman 1964: 108). Para la creación de este presente, según la reconstrucción de Lindeman, se recurrió, sin embargo, a una raíz de aoristo que altera aquella de la que provienen *beíomai* y *ebíon*, y donde pueden percibirse una antiquísima flexión verbal indoeuropea, de la que sólo el griego conserva los rastros (Lindeman 1964, p. 112). En conclusión, la distinción, al menos fonética, entre *bíos* y *ζοέ*, responde, por un lado, a la importancia que reviste en griego la oposición entre el tema de presente y el tema de aoristo, con los que se relacionan respectivamente *ζοέ* y *bíos*. Y, por otro lado, al carácter conservador de la lengua griega, que mantuvo una antiquísima flexión verbal.

Para comprender el modo en que esta diferencia entre *bíos* y *ζοέ* trasciende el registro de lo fonético, resulta necesario detenerse en la mencionada importancia de la oposición, en el marco del régimen verbal indoeuropeo, entre el presente y el aoristo. Antoine Meillet resume la cuestión en términos devenidos clásicos:

«Los temas de presente y de aoristo no indican *tiempos* diferentes [...] El tema de presente, en todas sus formas, indica la acción considerada en su desarrollo, en su duración; el tema de aoristo, la acción pura y simple. Uno puede ser simbolizado por una línea; el otro, por un punto. [...] Se expresa con el aoristo una cosa que ha durado, pero que se la considera en su conjunto [...]» (Meillet 1903: 218).

Por ello, hace notar Kerényi, el término «*biólogo*» definía para los griegos «el mímico, aquel que imitaba la vida en cuanto característica de un individuo y a través de la imitación la hacía aparecer todavía como más característica» (Kerényi 1994, p. 19).

No nos sorprende esta precisa y preciosa observación de Kerényi. Son realmente escasas las apariciones del término griego «*biólogo*» y sus formas derivadas. Una de ellas se encuentra precisamente en el autor al que, junto a Platón, Kerényi dedicó su tesis de doctorado: Longino. En su *De sublimitate* (cap. 9, sección 15, l. 5) podemos leer, en relación con la descripción homérica de la vida cotidiana de los amantes de Penélope, la expresión: «*biologoúmena* [...] *komodía*» (Aristotle, Longinus, Demetrius 1995: 196), es decir, comedias donde los personajes imitan o miman

determinados modos de vivir. Con el mismo sentido, para citar otro ejemplo, también encontramos esta expresión en el *Suda*, en la entrada dedicada a Filistión de Prusa, de quien se dice que «murió de una risa infinita», habiendo sido autor de «*komodías biologikás*» (literalmente, «comedias biológicas»)¹¹.

Podemos reformular, entonces, la posición de Pierre Hadot citada más arriba o, al menos, precisarla. El término *bíos*, en efecto, hace referencia a la duración de la vida; pero no en cuanto que está durando, sino en que ha durado según una determinada forma. Por ello, la vida, como *bíos*, puede ser objeto de un *lógos*; dando lugar, así, a una biología, en el sentido antiguo del término, o a una biografía, en el sentido moderno y ciertamente más amplio. Y, como ha insistido Foucault en sus últimos cursos en el Collège de France, también por ello, la vida, en cuanto *bíos*, puede ser objeto de una técnica, *téchne*, (Foucault 2001, pp. 428-429).

A la luz de cuanto hemos expuesto, en cuanto concierne a los sentidos que pueden atribuirse a la configuración biopolítica de la vida y, dentro de este contexto, al concepto de animal político, es posible extraer algunas conclusiones.

El dispositivo soberano que define en *Homo sacer* el mecanismo mediante el cual el derecho captura la vida de los hombres no concierne ni a la *ζοέ*, la vida infinita e indestructible, ni al *bíos*, la vida finita y caracterizada de los griegos, según la formulación de Kerényi; sino a la vida desnuda o sagrada, expuesta a la muerte, que puede ser destruida luego de haber sido desposeída o separada de todas sus formas o características. Por esta razón, aunque la distinción entre *bíos* y *ζοέ* no sea, según la expresión de Derrida, ni clara ni segura, y que, consecuentemente, también según este último, la indistinción entre estos términos pueda ser difícil de comprender; ello no invalida la tesis de Agamben, quien explícitamente sostiene:

«esta vida [sagrada] no es simplemente la vida natural reproductiva, la *ζοέ* 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» (Agamben 1995: 121).

En cuanto a Foucault, en cambio, el sentido en que el hombre moderno es un animal político, es decir, el modo en que su animalidad puede ser objeto de una política,

¹¹ Suda, Phi, 364.

no remite, necesariamente, a la posibilidad de destruir la vida indestructible (aunque pueda serlo en relación con el ejercicio del poder soberano de muerte en la época del biopoder); sino al hecho de que, con la Modernidad, por primera vez, la vida biológica, infinita en la experiencia griega de la *zoé*, pueda ser regulada y normalizada, haciendo posible, de este modo, una bio-historia (Foucault 1976, p. 188).

Podríamos interpretar, entonces, los análisis biopolíticos de Foucault y de Agamben como un desarrollo de esa posibilidad abierta en la historia del siglo XX a la que Kerényi sólo alude en la «Premisa» de su trabajo sobre Dionisio: la destruir la vida indestructible, aunque no necesariamente se la destruya.

Más allá de estas consideraciones o, mejor, a partir de ellas, varias cuestiones quedan todavía en suspenso: ¿qué es esta obra en común que define la politicidad, según un criterio biológico, de los animales gregarios?, ¿qué consecuencias debemos extraer, para nuestro presente y para nuestra idea de la política, de la dimensión biológica del concepto de animal político? y, en la época de la bio-historia, ¿qué relaciones se pueden establecer entre biología y biografía?

Bibliografía

Agamben, Giorgio

1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Milano.

Arendt, Hannah

1998: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, London and Chicago.

Aristóteles

1964: *Histoire des animaux*, Belles Lettres, Paris.

1992: *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid.

2005: *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Aristotle, Longinus, Demetrius

1995 *Poetics, On the sublime, On style*, Harvard University Press, Cambridge-London.

Castro, Edgardo

2012: “Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé”, en *Interthesis. Revista internacional interdisciplinar*, UFSC, vol. IX, t. 2, págs.. 51-61.

- Chantraine, Pierre
1999: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- Cooper, John
1990: “Political Animals and Civic Friendship”, en Patzig, Günter (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, pp. 221-241.
- Depew, David
1995: “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis*, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.
- Derrida, Jacques
2008: *Séminaire. La bête et le souverain*, Tome I: 2001-2002, Galilée, Paris.
- Dubreuil, Laurent
2005: « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *ζῴῆ* et *bios* » *Labyrinthe*, 22, 2005 (3), publicado on line el 22 de julio del 2008, <http://labyrinthe.revues.org/1033>.
- Estienne, Henri (Stephanus)
1572: *Thesaurus graecae linguae*, Genava.
- Finlayson, James G.
2010: “Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle”, *The Review of Politics*, University of Harvard, 72, 2010, pp. 97–126.
- Foucault, Michel
1976: *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris.
2001: *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris.
- Kerényi, Karl
1963: *Prometheus. Archetypal Imagen of Human Existence*, Bolligen Foundation, New York.
1994: *Dionisio. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano.
- Kullmann, Wolfgang
1980: “Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles”, *Hermes*, 1980, 108, pp. 419-443. Trad. inglesa: en Keyt, David – Miller, Fred (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94-117.
- Jaeger, Werner
1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemann, Berlin.

Lindeman, Fredrik

1964: «Grec βείωμα ἐβίω», en *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 39:1, pp. 99-112.

Lord, Carnes

1991: «Aristotle's Anthropology», en Carnes, Lord - O'Connor David, *Essays on Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Meillet, Antoine

1903: *Introduction à l'étude des langues indo-européennes*, Hachette, Paris.

Mulgan, Richard

1974: "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal", en *Hermes*, 102. Bd., H. 3 (1974), pp. 438-445.

Newman, William Lambert

1887: *The Politics of Aristotle*, Clarendon, Oxford.

Ritter, Joachin

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

Yack, Bernard

1993: *The Problems of a Political Animal. Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, University of California Press, Berkeley.