

El dispositivo ontológico y la política de los gestos en el proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben*

Nicolás Ried

Universidad Diego Portales. Universidad Complutense de Madrid ✉

Ricardo Camargo

Facultad de Derecho. Universidad de Chile ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.100865>

Recibido: 11 de febrero de 2025 • Aceptado: 14 de mayo de 2025

Resumen. El proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben explora la manera en que los dispositivos capturan y delimitan la existencia humana. En este contexto, el *dispositivo ontológico* es el mecanismo que define los modos de ser, estructurando la subjetividad a través del lenguaje, el derecho y la política. Agamben propone una alternativa crítica a esta captura mediante el concepto de *gesto*. A diferencia de la *acción*, que está determinada por una finalidad, el gesto es un medio sin fin, una actividad que no se agota en su realización. Inspirándose en Varrón y en la tradición aristotélica, Agamben entiende el gesto como una potencia inoperosa que resiste la lógica teleológica impuesta por el derecho y la metafísica occidental. El gesto, al no estar subordinado a una función específica, permite una reapropiación de la existencia más allá de la normatividad establecida. Así, su política del gesto propone una liberación del sujeto mediante la interrupción de los dispositivos que lo capturan. Esta visión ha sido criticada por autores como José Luis Villacañas y Giovanni Maddalena, quienes cuestionan su eficacia práctica. No obstante, Agamben sugiere que el gesto, al desactivar la lógica de la acción, abre posibilidades para una política post-metafísica.

Palabras clave: Dispositivos; Agamben; ontología; sujeto; gesto.

[EN] The ontological apparatus and the potency of gestures in Giorgio Agamben's *Homo Sacer* project

Abstract. Giorgio Agamben's *Homo Sacer* project examines how apparatuses capture and delimit human existence. Within this framework, the *ontological apparatus* functions as the mechanism that defines modes of being, structuring subjectivity through language, law, and politics. Agamben proposes a critical alternative to this capture through the concept of *gesture*. Unlike *action*, which is determined by an end goal, gesture is a means without an end, an activity that does not exhaust itself in its realization. Drawing on Varro and the Aristotelian tradition, Agamben views gesture as an inoperative potential that resists the teleological logic imposed by law and Western metaphysics. Gesture, by not being subordinated to a specific function, enables a reappropriation of existence beyond established normativity. Thus, his politics of gesture advocates for the subject's liberation through the interruption of capturing apparatuses. This vision has been criticized by scholars such as José Luis Villacañas and Giovanni Maddalena, who question its practical effectiveness. Nevertheless, Agamben suggests that gesture, by deactivating the logic of action, opens possibilities for a post-metaphysical politics.

Key words: Apparatus; Agamben; Ontology; Subject; Gesture.

Sumario. Introducción. 1. El dispositivo ontológico en el proyecto *Homo Sacer*. 2. Crítica de la acción: hacia una política de los gestos. 3. ¿Una política de la inacción? Las críticas de Villacañas y Maddalena. Bibliografía.

Cómo citar: Ried, N.; Camargo, R. (2025). El dispositivo ontológico y la política de los gestos en el proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 189-197.

* Declaración de fondos: este artículo se enmarca en el Proyecto Fondecyt Regular N° 1250288, denominado «La responsabilidad de la máquina humana: El debate neurociencias-dogmática penal», en el que Nicolás Ried es co-investigador y Ricardo Camargo es investigador responsable.

Introducción

Giorgio Agamben desarrolló el proyecto filosófico *Homo Sacer* a lo largo de dos décadas, entre 1995 y 2015. Con un total de nueve libros, la obra explora de manera compleja la relación entre el ser humano y los dispositivos que lo han constituido.¹ El *homo sacer*, aquella figura del derecho romano caracterizada por el carácter sagrado que lo desnuda de su vida, le sirve como motor estructural de un trabajo que busca resolver la aporía fundamental de lo humano en el pensamiento occidental, a saber: que su esencia ha sido construida por las instituciones que han capturado o limitado lo humano y su infinita potencia. Todo lo que el humano puede ser, en potencia, queda reducido por la captura que los “dispositivos” hacen de él.²

El proyecto de Agamben es un constante ejercicio que busca desobrar, desoperar o desactivar los dispositivos de lo humano, esto es: el conjunto de discursos, poderes, tecnologías, instituciones que capturan, determinan, interceptan o conceptúan los gestos, conductas, opiniones, ideas, formas de vida, en definitiva, la multiplicidad de lo humano.³ El más amplio de estos dispositivos es descrito por Agamben hacia el final de su proyecto *Homo Sacer* como el *dispositivo ontológico*, aquel que determina los modos de existencia de lo humano, que delimita y reduce sus potencias y que divide su multiplicidad.⁴ El dispositivo ontológico captura la infinita experiencia humana y la resume en la fórmula del “ser humano”, ante lo cual Agamben interroga: ¿cómo liberar lo humano de esta captura? ¿cómo liberar al ser humano de este uso ontológico, de esta teleología que le ha sido impuesta a su ser? El recorrido agambeniano está transido por las obras de Benjamin, Schmitt, Heidegger, Arendt, Foucault, Deleuze, como también por sus lecturas de Aristóteles, Spinoza y Nietzsche, entre otras innumerables referencias bibliográficas y artísticas, dando lugar a un corpus bibliográfico erudito como pocos en el panorama filosófico del siglo XXI. Estas obras y autores, desde el punto de vista agambeniano, no solo conforman un canon de la disciplina, sino que sus sistemas de pensamiento configuran un modo de estructurar y definir los límites de lo que el ser humano puede ser. Esa es la razón por la cual la liberación de lo humano y sus potencias exige desactivar los dispositivos filosóficos que lo han capturado. Como lo plantea José Luis Villacañas en un libro dedicado a revisar el proyecto agambeniano: “Todas las preguntas de Agamben podrían resumirse en esta: ¿Por qué los humanos no podrán alcanzar la perfección de la vida sin fronteras de la verba? Ese sería el sentido sencillo y más profundo

de su filosofía”.⁵ Dicho de otro modo, lo humano ha sido constituido como un cierto tipo de existencia a partir de la relación entre los dispositivos ontológicos y la experiencia del mundo, siendo esta una relación en la que esa experiencia requiere de los dispositivos para aparecer como existencia en un sentido ontológico: adquiere inteligibilidad, al precio de perder su infinitud.

Uno de los conceptos filosóficos determinantes del dispositivo ontológico es el de *acción*. Atribuido a Aristóteles, el concepto de acción es el que articula la forma específica en que lo humano existe: encadena los conceptos de deseo, voluntad, intención, exterioridad, responsabilidad, culpa y castigo, dando forma a la subjetividad sobre la que se funda el derecho.⁶ Sobre este concepto se estructura el derecho occidental y, con ello, una forma jurídica del pensamiento, según la cual la filosofía sigue al derecho en su estructura más fundamental. En contraposición a la acción, Agamben postula la posibilidad de una ontología alternativa basada en otro concepto: *gesto*. En este artículo delineamos el concepto de gesto utilizado por Agamben, con el fin de dar cuenta de su rol primordial en la crítica del dispositivo ontológico, sobre la cual se erige el proyecto político del autor. Dicho propósito se sintetiza en la siguiente pregunta: ¿es posible pensar una política que prescinda del concepto de *acción* (*praxis*)?

1. El dispositivo ontológico en el proyecto *Homo Sacer*

El pensador italiano desarrolló por años un proyecto filosófico que tiene como objeto una arqueología de la política occidental desde el presente. Esta monumental empresa se presenta en una serie de libros aparecidos entre los años 1995 y 2015 bajo el rótulo *Homo sacer*, y que fue publicada de manera íntegra por la editorial Quodlibet en 2018.⁷ En lengua española, ha sido traducida por las editoriales Pre-Textos de España y Adriana Hidalgo de Argentina.⁸ A propó-

¹ La versión integral en italiano está contenida en: Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. Edizione integrale, Roma, Quodlibet, 2021. En español, los libros que componen el proyecto *Homo Sacer* han sido publicados individualmente por las editoriales Pre-Textos (España) y Adriana Hidalgo (Argentina). En este artículo hacemos uso de las versiones italiana y españolas, citando de preferencia las versiones publicadas en español.

² Samuel Weber, “Bare Life and Life in General”, *Grey Room*, N. 46, 2012, pp. 7-24.

³ Giorgio Agamben, ¿Que es un dispositivo?, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014, p. 18.

⁴ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.

⁵ José Luis Villacañas, Giorgio Agamben. *Justicia viva*, Madrid, Trotta, 2024, p. 29.

⁶ Giorgio Agamben, Karman. *Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.

⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. Edizione integrale, Roma, Quodlibet, 2021. Esta edición fija un orden de lectura para los libros que componen el proyecto *Homo Sacer*: I. *Homo sacer*. Potere sovrano e la nuda vita. II. 1. *Iustitium*. Stato di eccezione. II. 2. *Stasis*. La guerra civile come paradigma politico. II. 3. *Horkos*. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. II. 4. *Oikonomia*. Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. II. 5. *Opus Dei*. Archeologia dell'ufficio. III. *Auschwitz*. L'archivio e il testimone. IV. 1. *Altissima povertà*. Regole monastiche e forma di vita. IV. 2. *L'uso dei corpi*. Además, la da un nuevo nombre a los títulos II. 1, II. 3 y II. 4.

⁸ La editorial argentina ha publicado todos los libros que componen el proyecto *Homo Sacer*, en cambio la editorial española no ha publicado *Opus dei* ni *Stasis*. El siguiente listado enumera los títulos disponibles por cada editorial: Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2014. Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004. Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008. Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2015. Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*, Buenos

sito de la publicación íntegra de su obra, el autor señaló el objeto común a los libros que la componen:

A medida que escribía los nueve libros, sabía que cada uno de ellos formaba parte de un único proyecto de investigación, algo así como una baldosa en la arqueología de la política occidental, cuyo programa había vislumbrado al final del primer volumen y que se iba precisando a medida que avanzaba en mi investigación.⁹

Ya el primero de los tomos que constituyen esta obra articula las primeras reflexiones e indagaciones que dan lugar a una arqueología. La operación arqueológica es definida siguiendo a Michel Foucault, uno de los autores que sirven como fundamento teórico del proyecto. Siguiendo la lectura de dicho autor, la arqueología “es una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber”¹⁰. Esta forma analítica se opone a la función universalista de la historia moderna, cuya pretensión principal es la determinación científica de ciertos hechos y conocimientos que contribuyen a fundamentar una noción objetiva de progreso. Como puntualiza Judith Revel en su vocabulario dedicado a los conceptos de Foucault, la arqueología es un trabajo localizado que no tiene la función de reconstituir un campo histórico, sino articular las condiciones específicas por las cuales surgen nuevos objetos en un momento determinado. Es por lo anterior que, como destaca Revel, “no se trata de hacer «la arqueología sino una arqueología»”, es decir, no se asume la determinación de una única forma de análisis de las condiciones históricas, sino de la multiplicación de cortes que posibilitan la lectura del presente.¹¹ De esta manera, el proyecto de Agamben busca determinar las condiciones del presente, mediante una arqueología de la política occidental, teniendo como objeto principal la figura del *homo sacer*.

En el primer libro que conforma la colección, Agamben presenta la figura jurídica del *homo sacer*,

en vista de definir su concepto de *nuda vida*.¹² Esta figura emerge en el derecho romano arcaico cuando lo sagrado y lo profano aún no se diferenciaban plenamente, permitiendo exclusiones que no podían ser tratadas ni como delito ni como sacrificio. Esta figura del derecho romano establece la relación entre el ser humano y lo sacro, siendo el *homo sacer* una condición jurídica que excluye a ciertas personas del círculo de lo humano y los incorpora al ámbito de lo marginado. Haciendo una referencia a la literatura jurídica romana, Agamben presenta el *homo sacer* como una clase de hombre que no puede ser objeto de sacrificio, a la vez que quien le quite la vida no será culpable por el delito de homicidio.¹³ El *homo sacer* no puede ser ofrecido a sacrificio porque su vida ya abandonó la dimensión profana; por otro lado, no puede ser objeto de homicidio, porque ya no forma parte del ámbito humano. Esta característica del *homo sacer* le permite a Agamben recuperar la antigua distinción griega entre *bíos* y *zoé*: ambas palabras refieren a la vida, pero mientras la primera alude a la forma de vida, la segunda dice relación con el hecho de vivir. La *bíos* es la vida calificada, la vida capturada por el entendimiento y las categorías de la razón; la *zoé*, es la vida infinita, la vida de los animales y la yerba aún no determinada por los conceptos ni los dispositivos. Agamben lo dice de otra manera: la *zoé* determina las condiciones de una vida desnuda, aún no calificada políticamente, mientras que la *bíos* es la expresión de una vida política.¹⁴ Esta es la razón por la cual Foucault caracteriza el proceso clave de la modernidad como “biopolítico”: el momento en que la vida, en tanto que *zoé*, se hace parte de la política occidental.¹⁵

Este primer acercamiento de Agamben a la idea de “captura” de la vida por el lenguaje, determina el sentido filosófico de su proyecto: la vida, en su forma infinita y no determinada, exige un lenguaje que determine su existencia, al mismo tiempo que esta última constituye la captura de su modo de ser. En este sentido, y siguiendo la ruta de Martin Heidegger, Agamben articula su proyecto intelectual como una arqueología ontológica del tiempo actual, que se condensa en la pregunta: ¿qué es el presente?¹⁶ Esta formulación determina la tensión que marcará los derroteros de su reflexión: el sentido de una arqueología ontológica de la política radica en la producción de herramientas que multipliquen las formas de vida posibles.

Presentado de este modo, el proyecto de Agamben busca determinar los puntos críticos de la producción del sujeto y de la política occidental desde

Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010. Giorgio Agamben, *Opus Dei: arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012. Giorgio Agamben, *Lo que resta de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2016. Giorgio Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013. Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2016. Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998. Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2004. Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*, Valencia, Pre-Textos, 2011. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000. Giorgio Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013. Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Valencia, Pre-Textos, 2018.

⁹ Giorgio Agamben, “Tre domande a Giorgio Agamben sull’edizione integrale di *Homo sacer*”, Quodlibet, 2018, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tre-domande-su-homo-sacer-edizione-integrale>. Traducción propia.

¹⁰ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault, temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 132.

¹¹ Judith Revel, *El vocabulario de Foucault*, Buenos Aires, Atuel, 2008, p. 32.

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.

¹³ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 9-10.

¹⁵ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021.

¹⁶ Agamben desarrolla este asunto en: Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en: *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010. En el mismo sentido, Roberto Esposito establece una relación entre la ontología de Agamben y la de Heidegger, de acuerdo a lo que denomina “potencia destituyente”: Roberto Esposito, *Pensamiento instituyente. Tres paradigmas de ontología política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2023, pp. 92-94.

una perspectiva ontológica, es decir siguiendo una comprensión según la cual los discursos jurídicos y filosóficos determinan lo que un ser humano puede ser y lo que no. El presente estará determinado –en un sentido performativo– por las vidas que son posibles en él, por lo que un proyecto crítico no se reduce a definir los límites que determinan las formas de vida posibles sino a transformar esos límites y multiplicar esas formas de vivir y modos de existencia. Un presupuesto de esta crítica se expresa así: las formas de vivir son ajustadas por las posibilidades del ser en el pensamiento occidental, y a su vez los modos del ser están delimitados por un conjunto de dispositivos jurídicos y políticos que determinan óntica y metafísicamente la realidad. Este presupuesto es caracterizado por Agamben al final de su proyecto, en el noveno libro de la colección, como el *dispositivo ontológico*.¹⁷

Lo que los discursos jurídicos, filosóficos y políticos determinan es una forma del pensar, la cual produce el marco de producción de los seres en la historia del pensamiento de Occidente. A esto, Agamben lo llama ontología y lo describe, ya no como la disciplina de la filosofía encargada de definir y formular los conceptos propios del ser, sino como un dispositivo de producción que establece los límites de las formas del ser. En el libro final del proyecto *Homo Sacer*, titulado *L'uso dei corpi*, escribe:

La filosofía primera no es, en efecto, un conjunto de formulaciones conceptuales, por complejas y refinadas que sean, que no salen de los límites de una doctrina. Ella abre y define en cada ocasión el espacio del actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir¹⁸.

Que la ontología no sea la ciencia que tiene por objeto el ser, sino el dispositivo de producción de las formas del ser es un presupuesto filosófico de importancia gravitante en el proyecto agambeniano.¹⁹ Su relevancia radica en la comprensión que el autor hace de la subjetividad y del lenguaje: si la ontología delimita las formas del ser, el sujeto es un efecto de esa delimitación; a su vez, si la ontología es un dispositivo de producción de las formas del ser, el lenguaje en sus múltiples formas discursivas determina performativamente la dimensión ontológica de la realidad. Así, el sujeto es un efecto del dispositivo ontológico, a la vez que la ontología se expresa en las diversas formas de discurso que componen lo que podemos llamar el pensamiento occidental. Este punto da cuenta de la comprensión que Agamben tiene de la propia filosofía, como un poder que da forma al pensamiento y, consecuentemente, a las formas de vivir y a los modos de existir. En este punto –como ha desarrollado en sus obras posteriores al proyecto *Homo Sacer*–, la filosofía misma es un dispositivo que determina la forma del pensamiento y con ello de los modos de la experiencia, motivo por el cual la ontología es también estética.

En este artículo nos ocupamos principalmente del dispositivo ontológico descrito por Agamben y las formas por las cuales este puede ser reconfigurado, desactivado o desoperado. La importancia de esta operación se muestra en las vías políticas que puede ofrecer el pensamiento filosófico de Agamben, en tanto que operaciones multiplicadoras de la existencia. Esto permite comprender la unidad política del proyecto *Homo sacer*, a la vez que ofrece una lectura del texto como un dispositivo en la historia del pensamiento occidental.

El concepto de “dispositivo” es desarrollado por el autor en un texto que homenajea a Gilles Deleuze, que lleva por título “¿Qué es un dispositivo?” En conmemoración de la muerte de su amigo Michel Foucault, Deleuze ofreció una conferencia titulada de esa manera, situando el de “dispositivo” como el concepto central en la obra foucaultiana. Agamben realiza un gesto al titular su texto de igual manera, estableciendo una vinculación genealógica con ambos autores. Siguiendo la lectura de ambos, Agamben define el dispositivo de la siguiente manera: “Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”²⁰. Esta concepción amplia de la noción de dispositivo le permite a Agamben pensar la dimensión ontológica como una que captura aquello que está en el sustrato del lenguaje y lo conceptual. La función del dispositivo ontológico es la de capturar, determinar y controlar las formas de existencia. En este sentido es que puede comprenderse el derecho, los sistemas legislativos y el discurso jurídico en general, incluidos los sistemas religiosos y científicos, como una expresión del dispositivo ontológico que determina no sólo los límites de lo legal, de lo permitido moralmente o de lo aceptado socialmente, sino, en un sentido más profundo, los marcos normativos constituyentes de una comunidad. En una perspectiva ontológica, lo normativo no se refiere solo a lo regulativo, esto es, al conjunto de reglas que determinan la legitimidad de una conducta social, sino que alude principalmente a lo constitutivo, es decir, aquello que le otorga existencia a una determinada entidad²¹.

En el segundo libro que compone el proyecto *Homo Sacer*, retitulado en la versión definitiva como *Iustitium*, Agamben escribe: “Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos sin uso, no para restituirlos a su uso regular, sino para liberarlos definitivamente de él”.²² Esta afirmación, de corte benjaminiano a propósito del dilema normativo de la revolución, sirve como emblema de la comprensión que el autor tiene del derecho, al mismo tiempo que exige la constelación de ciertos conceptos que serán clave para comprender la dimensión política que puede desactivar el orden jurídico como mecanismo de captura: *juego*, *infancia* y *uso* son, precisamente, las luces de un campo se-

¹⁷ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

¹⁸ *Ibidem*, p. 211.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Filosofía prima filosofía última. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, Turín, Einaudi, 2023.

²⁰ Giorgio Agamben, ¿Qué es un dispositivo? p. 18.

²¹ Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrotu, 2011.

²² Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 78.

mántico que genera otra normatividad, diferente de la que produce el derecho.

De manera sistemática, Agamben caracteriza el sistema normativo jurídico como una expresión de la ontología que ha gobernado los modos de ser en la cultura occidental, determinando no solo la vida en un carácter estrictamente normativo, sino en un sentido más amplio los límites de lo existente. Ante ello, de un modo que pone en evidencia su influencia foucaultiana, Agamben delinea formas de resistencia ante ese dispositivo ontológico. Las principales operaciones en las que reconoce una resistencia potente, desplegadas de manera sistemática en su proyecto *Homo Sacer*, son: la vida desnuda, el estado de excepción, la desactivación de la violencia jurídica, la paradoja exclusión-inclusión y la potencia de los gestos²³.

Son estas operaciones las que permiten comprender la dimensión liberadora de aquellas acciones que ya no son usadas de manera mundana, como lo hacen los niños con los objetos que algún día fueron sagrados. Son también estas operaciones las que permiten caracterizar las formas de vida que determina el derecho occidental. De entre las operaciones mencionadas, y sin entrar en el detalle de cada una de ellas en este artículo, nos enfocaremos en la que ha sido menos estudiada en los análisis e interpretaciones de la obra de Agamben, como es la potencia de los gestos. Además, es este concepto el que permite comprender de manera sistemática en qué consiste una política "post-ontológica" o "post-metafísica", como se ha descrito es la que caracteriza al autor italiano²⁴.

2. Crítica de la acción: hacia una política de los gestos

En *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, libro publicado en 2017 que no forma parte de *Homo Sacer*, Agamben desarrolla de manera detallada una de las tesis que se asoman por todas las ventanas de su proyecto mayor, a saber: que el derecho occidental ha sido construido sobre una ontología que captura la potente multiplicidad de la existencia humana. La comunidad humana que produce el derecho se encuentra interceptada por el dispositivo jurídico, que es una expresión del dispositivo ontológico. Por ello, la libertad humana se juega en la posibilidad de producir otro fundamento normativo para el derecho, que no responda a la ontología tradicional que funciona en la delimitación conceptual de lo humano: un derecho que sea como el juego de los niños con los objetos sin uso. Este fundamento debe estar determinado por otro modo de comprender el ser y su agencia, otro concepto de acción que permita a su vez comprender las causas y efectos de otra manera, y en un sentido moral entender de forma diferente la responsabilidad y la culpa. Un nuevo fundamento que determine otra forma de

vida, otra manera de comprender las reglas, las leyes y el derecho²⁵.

Agamben le otorga el estatus de concepto filosófico al *gestus*, en relación con su persistente reflexión crítica respecto de la forma en la que el humano ha sido diseñado por dispositivos antiguos que dominan todas las dimensiones de la vida. En *Karman*, sostiene que la relación establecida de manera jurídica entre los conceptos de acción, voluntad y finalidad ha dado una forma estructural a la manera en que comprendemos el mundo en Occidente. Con un tono seco, Agamben sostiene la siguiente tesis:

La política y la ética de Occidente no se librarán de las aporías que terminaron volviéndolas impracticables, si no se pone radicalmente en cuestión la primacía del concepto de acción y, también, del concepto de voluntad, que se une a él de manera inseparable²⁶.

El concepto de acción que Agamben cuestiona es el instaurado por Aristóteles, el que arrebató la "inocencia" de los gestos al fundarse en una perspectiva teleológica. Esto sería así, porque los gestos, en tanto movimientos singulares libres de fines, abren y multiplican los modos posibles del ser, situándose entre medio del acto y la potencia. Conviene notar, como lo hace Tomás Calvo Martínez en el prólogo de *Metafísica*, que "Aristóteles introduce una interesante distinción entre dos tipos de actividades a las que propone denominar, respectiva y simplemente, 'movimientos' (*kinēseis*) y 'actos' (*energēiai*)"²⁷. Aristóteles lo dice de la siguiente manera:

Así por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado [...] Pues bien, de ellos los uno han de denominarse movimientos y los otros actos²⁸.

Esta distinción está ordenada en función del fin o finalidad de la actividad, de forma tal que para el filósofo los *movimientos* siempre tendrán un fin distinto de ellos mismos, pero los *actos* no. Es decir, la *energēiai*, que más adelante Aristóteles asimila a la entidad (*ousia*) y la forma (*eide*), no está ordenada conforme a un fin distinto de ella misma, sino que ella misma es el fin: que no es otro que "su propia actualización, su propia realización plena y permanente, generosa y gratuita [...] El *eidos*, la esencia, es la actividad o actividades que ejecuta una cosa de suyo y a través de las cuales se realiza en su ser"²⁹. La crítica de Agamben, en este sentido, apunta a la teleología supuesta a ambas formas de la acción: mientras el movimiento supone una finalidad externa, el acto supone una finalidad interna a sí; en ambos casos, son

²³ Colby Dickinson, Giorgio Agamben's *Homo Sacer* Series: A Critical Introduction and Guide, Edimburgo, Edinburgh University Press.

²⁴ Vid. Daniel J. García López, "Una política de la ontología a través de Giorgio Agamben", *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought*, V. 6, N.2, 2023, pp. 120-125.

²⁵ Giorgio Agamben, *Karman*.

²⁶ *Ibidem*, p. 117.

²⁷ Tomás Calvo Martínez, "Prólogo". En Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, p. 26.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Santiago, Editorial Universitaria, 2017, p. 38.

²⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

clases de acción que mantienen una relación con la finalidad, como teleología³⁰.

En efecto, siguiendo la propuesta de Agamben, el modelo jurídico de pensamiento introducido por la cultura latina a partir del lenguaje normativo del derecho romano ha capturado de manera sistemática la comprensión, el significado y el sentido de los gestos en tanto acciones libres. En otras palabras, la libertad de nuestras vidas ha sido capturada por el lenguaje del derecho. Es por esto que una política de la resistencia ante los dispositivos de captura debe contemplar una crítica de la acción teleológica, de modo tal de cuestionar la relación entre acción entendido como movimiento, voluntad y finalidad.³¹ Los gestos son la forma de la acción que permite a Agamben pensar un horizonte crítico de la sumisión teleológica de la vida: "El gesto es una actividad o una potencia que consiste en desactivar y volver inoperosas las obras humanas y, de este modo, las abre a un nuevo y posible uso"³².

La lectura de Agamben otorga valor a la potencia sobre el acto, como también a la inoperosidad por sobre la productividad: los gestos son un medio que exhibe una potencia infinita que no resulta capturada por la actualidad de una única finalidad. La multiplicidad de usos del cuerpo, de las palabras y de la vida está en la base de la comprensión del gesto como crítica de la acción teleológica. Como ejemplo, Agamben refiere los movimientos libres que constituyen la actividad de los mimos o la danza:

Y así como, en su falta de intención, la danza es la exhibición perfecta de la pura potencia del cuerpo humano, podría decirse que cada miembro en el gesto, una vez que se libera de su relación funcional a un fin (orgánico o social), puede explorar, ahondar y mostrar por primera vez todas las posibilidades de las que es capaz, sin agotarlas nunca³³.

En un texto escrito dos décadas antes, Agamben anticipaba el lugar principal que tendría el gesto en su proyecto filosófico. *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996) es un compilado de ensayos breves, entre los que destaca "Notas sobre el gesto". En este texto Agamben reconstruye la noción de *gestus* elaborada por Varrón concluyendo que un gesto es un medio sin fin, esto es: un medio que exhibe su propia medialidad. En la categorización de Varrón, el gesto no responde a los fines como lo hacen otros tipos de acciones, lo que le otorga la potencia de funcionar como un dispositivo de resistencia ante la teleologización de la vida. Escribe Agamben:

Si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que,

como tales, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines³⁴.

La idea de un medio sin fin, de un medio que exhibe su medialidad, tiene que ver con la dimensión operativa del mundo: exige comprender que hay acciones que no sirven para otra cosa o que no entregan un producto en su propio acto, sino que sostienen nuestra capacidad de dotarlos de sentido. Los gestos son el ejemplo paradigmático de un medio sin fin, ni interno ni externo, ya que nos muestran con su propia existencia que hay acciones que no dependen de la voluntad ni de la finalidad, que no responden a la lógica de los fines y que no hacen más que sostener la posibilidad de que el mundo pueda ser comunicado³⁵. En una dimensión performativa, los gestos exhiben su capacidad de ser medios de su propia medialidad: muestran por su propia existencia que hay acciones que no dependen de fines.

Una finalidad sin medios es tan desconcertante como una medialidad que sólo tiene sentido con respecto a un fin [...] El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal³⁶.

El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el lenguaje del hombre como pura medialidad³⁷.

En la lectura de Agamben, la noción de gesto tiene dos facetas: por una parte, ofrece una interpretación de los gestos como aquello que ha sido capturado por los dispositivos del biopoder contemporáneo; por otra, el gesto es la posibilidad de una emancipación al modelo de sumisión de la vida a fines. El gesto es lo que nos recuerda nuestra infinita potencia de ser libres. Una interpretación precisada de lo que señala Agamben, la entrega Rodrigo Karmy en su libro *Políticas de la excarnación*, donde afirma:

Que el hombre sea un in-fante significa que en cada acto se pone en juego su propia potencia o, lo que es igual, que en cada obra se realiza su inoperosidad radical. Sólo allí, cada actualidad se vuelve capaz de abrirse al campo de la posibilidad³⁸.

En la infancia, una figura de la impotencia, aparece esta inoperosidad humana entendida como una forma de resistencia ante el dispositivo ontológico. La resistencia que articula la inoperosidad constituye un modo de emancipación de las estructuras teleológicas, causales y praxiológicas que determinan dicho dispositivo: al hacerse inoperoso, incapaz de producir obra, incapaz de poner sus fuerzas al servicio de los fines, el hombre se da a lo abierto

³⁰ Ried, N. "Gestus. El lugar del gesto en el pensamiento filosófico contemporáneo", *Revista Aporía*, ex. 4, pp. 86-101.

³¹ Nótese, sin embargo, que esta concepción de Agamben puede estar en sintonía con la interpretación de la noción del acto como arte escénico en Arendt que es desplegada –a contracorriente– por el libro de Dana R. Villa, *Arendt y Heidegger*, Barcelona: Paidós, 2021, p. 95.

³² Giorgio Agamben, *Karman*, p. 160.

³³ *Ibidem*, p. 157.

³⁴ Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 54.

³⁵ Antonio Rivera García, "La pietà como gesto de filmar y como gesto filmado", *Revista Pensamiento Político*, 11, pp. 11-44.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 55.

³⁸ Rodrigo Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPED Editoria Universitaria, 2014, p. 83.

del existir. El dispositivo ontológico configura los modos de ser en la medida en que impone una finalidad y una serialidad causal a los movimientos humanos, y con la inoperosidad sus acciones ya se rigen por el reino de las causas y los fines. Solo en la medida en que esos movimientos dejan de responder a la lógica de los fines, producen un campo de inoperosidad en el que se expresa la infinitud potencial humana. Esta forma, Agamben la inserta en la tradición filosófica de los gestos y conforma un tipo de movimiento expresivo en el que se exige un modo leer que desactiva el dispositivo ontológico, abriendo así las posibilidades del ser y los modos de existencia. Una política que incorpore una crítica de la ontológica tradicional, fundada en los gestos, se asienta precisamente en la lucha por el sentido de esos movimientos. Esa disputa se expresa en una cierta manera de comprender la interpretación: no como el mecanismo por el cual se revela el sentido de un objeto, sino como la operación ontológica por la cual se produce el sentido de lo interpretado. La política, de esta manera, se torna gestual: cada gesto produce su propio contexto de existencia, da lugar al mundo en el que existe. Hacer política, se convierte en un modo de producir el mundo, en una operación poética e irrealizable: cuando se desactivan los dispositivos ontológicos, se producen nuevos modos de existencia, nuevas formas del mundo que claman por ser, a la vez que la política práctica no puede realizarse a la manera en que la tradición que va desde Aristóteles a Marx la piensa. Esta forma de la política instala las operaciones hermenéuticas por las que la comunidad se configura en un sentido inmanente, sin la necesidad de recurrir a la separación entre teoría y praxis, es decir sin la necesidad de “aplicar el pensamiento a la realidad”. En su libro *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia* (2022), que sintetiza algunas ideas centrales del proyecto *Homo Sacer*, Agamben escribe:

La realidad, la cosidad de la jarra no es otra cosa: es la jarra misma en su apertura, contenida en y por su inscripción en el dispositivo ontológico, en y por su correlación con el lenguaje. Es, así, idea, visión de una pura visibilidad, conocimiento de una pura cognoscibilidad: una posibilidad como tal perfectamente irrealizable. La política que se atiene a esta posibilidad irrealizable es la verdadera política³⁹.

La virtud política del gesto se aprecia cuando se comprende que la relación entre la política y la moral, en tanto que códigos normativos de la acción, han fracasado en Occidente como medios de la libertad humana. Ante el fracaso de la política práctica, Agamben ofrece una apertura estética, cuyo fundamento ontológico exige una crítica radical de la tradición, sin por ello abandonarla del todo. Como afirma Karmy en un texto que asocia la política de la acción

a la tragedia y la del gesto a la comedia: “En este sentido, el trabajo de Agamben no desiste de la política. Más bien, insiste sobre la posibilidad de pensar otra política que, acaso, sea pensada a partir del paradigma de la comedia y no de la tragedia”⁴⁰. No es la gran acción justa de Antígona, sino el movimiento menor de Chaplin el que da lugar a una política del gesto.

3. ¿Una política de la inacción? Las críticas de Villacañas y Maddalena

Una política del gesto, cuando es presentada como alternativa de una política práctica -esto es basada en el concepto de *praxis*- despierta inmediatas sospechas entre quienes promueven vías transformadoras de la vida en común que reúnen el historicismo y el materialismo. Dos influyentes críticas han sido formuladas a Agamben desde ese punto de vista: una es la de José Luis Villacañas en su libro *Giorgio Agamben. Justicia viva* (2024); otra, la de Giovanni Maddalena en su *Filosofía del gesto. Un nuovo uso per pratiche antiche* (2021).

Villacañas realiza una completa revisión de los principales argumentos del proyecto *Homo Sacer* de Agamben, a la luz de una lectura que tiene al italiano como un “filósofo absoluto”, rango atribuido sobre todo porque la estructura de su pensamiento es la de una ontología. Escribe Villacañas:

La ontología es el argumento absoluto de la filosofía y genera una espacialidad propia en la que se ha neutralizado las locaciones particulares del tiempo histórico. Todo texto filosófico de valor ontológico vive en un presente alargado porque define el tiempo amplio de lo que no cambia en el fondo⁴¹.

Una filosofía como la de Agamben exige un cierto grado de renuncia al historicismo, a fin de poder dirigir su crítica en contra de los dispositivos que hacen aparecer a la historia misma como un criterio cerrado de interpretación del devenir humano.⁴² Dicho de otro modo, la arqueología agambeniana reniega de la historia, para dar lugar a la multiplicación de las experiencias sensibles que cobran existencia en la

³⁹ Original en italiano: “La realtà, la cosalità de la brocca non è un'altra cosa: è la brocca stessa nella sua apertura, ripresa nella e dalla sua iscrizione nel dispositivo ontologico, nella e dalla sua correlazione col linguaggio. È, cioè, idea, visione di una pura visibilità, conoscenza di una pura cognoscibilità: una possibilità come tale perfettamente irrealizzabile. La politica che si attiene a questa possibilità irrealizzabile è la sola vera politica”. Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2022, p. 86.

⁴⁰ Rodrigo Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE Editorial Universitaria, 2014, p. 184. Un mayor desarrollo en: “La primera es la que tiene que ver con que en la tragedia opera el destino, en cambio, en la comedia, el carácter: si el destino -que en el cristianismo muta en la forma del pecado original- inscribe a los seres humanos en una oikonomía, cuyo centro se anuda en la culpa de un individuo; el carácter, en cambio, remite a una singularidad en la que la realidad se desenvuelve en las máscaras y los «sobrenombres». La segunda, remite al estatuto del hacer: la tragedia plantea al hacer en la forma de una obra («acciones realizadas por el personaje»), porque son las acciones las decisivas -dirá Agamben-. En cambio, en la comedia, en la medida que se trata del carácter, lo que está en juego es la «chanza» (hecho burlesco o festivo), en la que la deriva es errante, incorregible y sin obra”. Rodrigo Karmy, “La Voz Cómica. Giorgio Agamben y el problema de la comedia”, *Laocoonte. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 11, p. 183.

⁴¹ José Luis Villacañas, *op. cit.*, p. 33.

⁴² Ignacio Castro Rey, “Recensión: J.L. Villacañas Berlanga, *Giorgio Agamben. Justicia viva*, Trotta, Madrid, 2024, 216 pp.”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 27, N. 3, 2024, pp. 379-383.

propia crítica. Es por ello que Villacañas, comprometido con una política fundada sobre la acción y que tiene como concepto central el de soberanía, se propone cuestionar el núcleo del pensamiento de Agamben: “Cuestionaré el estatuto de eso que Agamben llama ontología y lo sustituiré por una historicidad social del capitalismo que sea capaz de explicar el concepto de nuda vida de forma no ontológica”.⁴³ Es decir, propone observar con los ojos de un materialismo-histórico un proyecto cuya forma es ontológico-estético. En este punto, la crítica de Villacañas exige una cierta sospecha de que la vía política sea la de una ontología de corte estético (multiplicación de la existencia, por la vía de hacer inteligibles nuevas experiencias, *aisthesis*). El argumento para validar esa sospecha radica en lo que el autor ve como central en el proyecto de Agamben, a saber: la identificación de la nuda vida con la figura del *homo sacer*. Esta identificación conceptual, en la lectura de Villacañas, tiene como efecto que la de Agamben sea una política emancipadora sin revolución, en tanto que remite la libertad humana a una oposición con el derecho, y junto con ello a una concepción fuerte de soberanía⁴⁴. La emancipación humana exige un cierto grado de pobreza, de devenir animal, de despojo de los conceptos en favor de una apertura a la experiencia del mundo:

En esa pobreza se halla potencialmente la riqueza, fundamentalmente porque reposamos en lo que realmente somos, una pura potencialidad abierta que se mantiene en pensar su potencia y se niega al acto, a la acción orientada a una posible nueva evolución de la humanidad. Entonces podemos decir que “somos en la sobreabundancia del Ser” [en *Creazione e anarchia*]. Ya no hay acción⁴⁵.

Sin embargo, la crítica de Villacañas identifica sin mayor comentario la no-acción con la in-acción, afirmando que finalmente la política agambeniana es una meramente contemplativa, sin capacidad de impacto en el orden normativo jurídico-soberano. Este asunto escapa a la lectura del autor, principalmente porque la respuesta se encuentra fuera del proyecto *Homo Sacer*: una política no basada en la acción no es necesariamente inactiva, toda vez que puede ser gestual. Del mismo modo, esta crítica puede añadirse algo que el derecho observó y sancionó hace siglos, a saber: los delitos de omisión, definidos habitualmente como aquellos en los que una persona no actúa cuando está obligada a hacerlo, lo que genera un resultado dañino o peligroso. La obligación jurídica de actuar es la carta de reconocimiento del soberano, que afirma que la inacción puede ser en sí misma un gesto subversivo. Entonces, es precisamente el gesto la forma de una política ontológica.

Ese punto argumentativo también es pulsado por el filósofo italiano Giovanni Maddalena. En su libro, desarrolla una lectura del concepto de gesto como uno que se dirige al problema del conocimiento: los gestos nos otorgan un conocimiento que no es analítico ni conceptual, en el sentido kantiano tradicio-

nal⁴⁶. Para él, el gesto es un paradigma que no es completamente teórico ni completamente práctico, y que porta significados vagos que explicitan una cierta forma del pensamiento⁴⁷. Con esto, Maddalena se posiciona contra Agamben a partir de una diferencia entre la lógica y la historia de la filosofía:

La diferencia estriba en que mientras la concepción del gesto aquí presentada se basa en un estudio en profundidad de la matemática continuista con la que se lee el cambio y en la lógica sintética de los grafemas existenciales de Peirce, la concepción de Agamben procede de la tradición de la historia de la filosofía, siguiendo las sugerencias de un estudio etimológico y filológico⁴⁸.

El punto de Maddalena consiste en que el concepto de gesto de Agamben funciona solo al interior de otro dispositivo: la historia de la filosofía. Aunque desarrolla este punto de manera negativa, habría que considerarlo como algo bien apuntado: la filiación deleuziana de Agamben lo lleva a presentar una cierta esperanza en la filosofía como arte de transformación de la experiencia por la vía de la invención de conceptos. En este punto convergen las lecturas de Maddalena y Villacañas, en relación a la labor de la filosofía: mientras una posición ve a lo lejos el ademán de un anciano que agita su bastón en la cima de una colina, incapaz de modificar el paisaje, Agamben busca el valor de esas maneras y explica las formas en que ellas transforman la experiencia de la vista panorámica.

De este modo, la filosofía se convierte en el gran aparato, capaz de transformar el dispositivo ontológico, punto que ha desarrollado con mayor énfasis en su *Filosofía prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze* (2023), donde apunta nuevamente a reunir aquello que parece separado. Y es quizá ese el emblema último de la filosofía agambeniana, que a su vez sirve como caracterización de la política del gesto: reunir aquello que se nos presenta como separado, indistinguir lo que se nos ofrece como distinto.

Bibliografía

- Agamben, G., *Homo Sacer. Edizione integrale*, Roma, Quodlibet, 2021.
- , “Tre domande a Giorgio Agamben sull’edizione integrale di *Homo sacer*”. Subido en 2018 por Quodlibet. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tre-domande-su-homo-sacer-edizione-integrale>.

⁴⁶ Giovanni Maddalena, *Filosofía del gesto. Un nuovo uso per pratiche antiche*, Roma, Carocci Editore, 2021, p. 21.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸ Original en italiano: “La differenza è che mentre la concezione di gesto che qui si presenta è poggiata su un approfondimento della matematica continuista con la quale si legge il cambiamento e sulla logica sintetica dei grafi esistenziali di Peirce, la concezione di Agamben nasce dalla tradizione della storia della filosofia, seguendo le suggestioni di uno studio etimologico e filologico. Entrambe le visioni, però, capiscono la necessità del gesto come luogo esterno di significati, unico possibile superamento del dualismo teoria-pratica”. Giovanni Maddalena, *op. cit.*, p. 64.

⁴³ José Luis Villacañas, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 87 y ss.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 192.

- , *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2022.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- , *Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- , *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.
- , *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- , *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires Adriana Hidalgo, 2014.
- , *¿Qué es un dispositivo?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.
- , *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.
- , “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.
- , *Filosofía prima filosofía ultima. Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, Turín, Einaudi, 2023.
- Aristóteles, *Las Categorías*, Santiago, Editorial Universitaria, 2017.
- , *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2014.
- Calvo Martínez, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 1996.
- , “Prólogo”, en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2014.
- Castro, E., *Diccionario Foucault, temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.
- Castro Rey, I., “Recensión: J.L. Villacañas Berlanga, Giorgio Agamben. Justicia viva, Trotta, Madrid, 2024, 216 pp.”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 27, N. 3, 2024, pp. 379-383.
- Dickinson, C., *Giorgio Agamben's Homo Sacer Series: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Esposito, R., *Pensamiento instituyente. Tres paradigmas de ontología política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2023.
- Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- García López, D., “Una política de la ontología a través de Giorgio Agamben”, *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought*, V. 6, N.2, 2023, pp. 120-125.
- Karmy, R., *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, UNICEP Editorial Universitaria, 2014.
- Karmy, R., “La Voz Cómica. Giorgio Agamben y el problema de la comedia”, *Laocoonte. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 11, pp. 172-185.
- Macherey, P., *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Revel, J., *El vocabulario de Foucault*, Buenos Aires, Atuel, 2008.
- Ried, N., “Gestus. El lugar del gesto en el pensamiento filosófico contemporáneo”, *Revista Aporía*, ex. 4, pp. 86-101.
- Rivera García, A., “La *pietà* como gesto de filmar y como gesto filmado”, *Revista Pensamiento Político*, 11, pp. 11-44.
- Villa, D. R., *Arendt y Heidegger. El Destino de lo Político*, Barcelona, Paidós, 2021.
- Villacañas, J. L., *Giorgio Agamben. Justicia viva*, Madrid, Trotta, 2024.
- Weber, S., “Bare Life and Life in General”, *Grey Room*, 46, 2012, pp. 7-24.