

## LA MÁQUINA ELÍPTICA DE GIORGIO AGAMBEN

*Germán Osvaldo Prósperi<sup>1</sup>*

**RESUMEN:** En este artículo intentamos mostrar que la categoría de “máquina” en Agamben posee una estructura elíptica, la cual resulta del cruce de dos autores: Furio Jesi y su noción de máquina mitológica, y Aby Warburg y su noción de bipolaridad. Con este objetivo, en un primer momento explicamos los aspectos relevantes de la máquina mitológica en Jesi, deteniéndonos, especialmente, en su estructura circular. En un segundo momento, nos detenemos en la noción de bipolaridad de Warburg y en la importancia que esa noción ha tenido en el pensamiento de Agamben a la hora de elaborar su propia categoría de máquina. Aquí también mostramos cómo la máquina circular de Jesi, adoptando la bipolaridad de Warburg, se convierte en una máquina elíptica. Por último, en un tercer momento, proponemos algunas observaciones críticas respecto a las consecuencias políticas que se derivan de este concepto técnico de máquina, sobre todo en lo que concierne a la posibilidad de su desactivación.

**Palabras-clave:** Máquina. Elipse. Bipolaridad. Centro.

## THE ELLIPTICAL MACHINE OF GIORGIO AGAMBEN

**ABSTRACT:** This paper argues that Agamben's category of “machine” is structurally elliptical, resulting from the intersection between Furio Jesi's notion of mythological machine and Aby Warburg's notion of bipolarity. To demonstrate this, we will firstly explain relevant aspects in Jesi's mythological machine, with a special emphasis on its circular structure. Secondly, we will focus on Warburg's notion of bipolarity and its influence on the development of Agamben's category of machine. We will also explain how Jesi's circular machine, by adopting Warburg's bipolarity, turns into an elliptical machine. Lastly, we propose some reviews on political implications deriving from the technical concept of machine, specially as regards the possibility of deactivation.

**Keywords:** Machine. Ellipse. Bipolarity. Center.

---

<sup>1</sup>Obtuvo el título de Profesor en Filosofía en el año 2000 en la UNLP. En el 2003 se recibió de Licenciado en Filosofía en la misma Universidad. Ha sido becado por el *Ministero degli Affari Esteri* de Italia, a través del *Istituto Italiano di Cultura*, para realizar cursos y seminarios de postgrado en la *Università degli Studi di Genova* (Italia). En el año 2012 se doctoró en Filosofía en la UNLP. Actualmente es docente de Filosofía e investigador en la UNLP, así como beneficiario de una beca superior (postdoctoral) otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (*FonCyT*). *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Fahce), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. E-mail: [gerprosperi@hotmail.com](mailto:gerprosperi@hotmail.com)*

## INTRODUCCIÓN

La categoría de *máquina* ocupa un lugar central en el pensamiento de Giorgio Agamben. En varios de sus escritos, de hecho, el concepto técnico de máquina aparece declinado diversamente según los problemas abordados. En *Infanzia e storia*, por ejemplo, encontramos la máquina de la infancia (cfr. 2001, p. 64); en *Idea della prosa*, la máquina del lenguaje (cfr. 2002a, p. 107); en *Quel che resta di Auschwitz*, la máquina biopolítica (cfr. 1998, p. 80); en *L'aperto*, la máquina antropológica (cfr. 2002, p. 34); en *Il Regno e la Gloria*, la máquina gubernamental (2007, p. 10); etc.<sup>2</sup> Si bien en todos estos casos se trata de máquinas diferentes, hay ciertos rasgos o aspectos comunes que consideramos indispensable determinar. El concepto de máquina en general, y no sólo el concepto de máquina antropológica, tal como aparece en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, es deudor, como por otro lado el mismo Agamben hace explícito, del concepto de máquina (mitológica y antropológica) propuesto por el mitólogo y especialista en cultura alemana Furio Jesi. El objetivo de este trabajo, por lo tanto, consistirá en mostrar el uso (o, más bien, la *profanación*), es decir, la reutilización que realiza Agamben de la categoría de máquina de Jesi. Para ello, consideramos indispensable exponer, en un primer momento, los rasgos esenciales de la máquina en Jesi. Una vez explicado este concepto, intentaremos mostrar, en un segundo momento, las modificaciones que, a partir sobre todo del pensamiento de Aby Warburg, introduce Agamben en la categoría de Jesi; modificaciones que sin embargo mantienen ciertos aspectos inalterados. La noción de bipolaridad que Agamben encuentra en Warburg se revela central para comprender la novedad de la máquina agambeniana en relación a la de Jesi. Por último, en un tercer momento, exploraremos algunas derivas o consecuencias políticas que se desprenden de esta categoría de máquina en el pensamiento de Agamben. En líneas generales, tomaremos como ejemplo la categoría de máquina antropológica,<sup>3</sup> aunque también haremos referencia, cuando sea oportuno, a otras máquinas, sobre todo a la máquina gubernamental. En suma, para decirlo rápidamente, la hipótesis central que guiará nuestro recorrido es que las máquinas agambenianas poseen una estructura elíptica, y que esa estructura o, más

---

<sup>2</sup> Sobre el concepto de máquina en Agamben, cfr. CASTRO, 2008, pp. 87-89.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de máquina antropológica en Agamben, cfr. CALARCO, 2008, pp. 88-102.

bien, el modo en el que Agamben piensa la posible deconstrucción de esa estructura plantea ciertos problemas políticos que deben ser señalados.

## LA MÁQUINA CIRCULAR DE FURIO JESI

Como hemos indicado, el pensamiento de Furio Jesi resulta esencial para comprender el concepto de máquina en Agamben, en particular el concepto de máquina antropológica. En el capítulo VII de *L'aperto*, sin ir más lejos, luego de explicar que *Homo sapiens* no es ni una substancia ni una especie claramente definida, sino una máquina que produce el reconocimiento de lo humano, Agamben hace explícita la remisión a Jesi: “[...] la máquina antropogénica (o antropológica, como podremos llamarla retomando una expresión de Furio Jesi)...” (cfr. 2002, p. 34). En 1999, además, junto a Andrea Cavalletti, Agamben cuida la edición del decimosegundo número de la Revista *Cultura tedesca*, aparecido en diciembre de ese año, dedicado por completo a la figura de Jesi, en el cual incluye un artículo titulado *Sull'impossibilità di dire lo: Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi*,<sup>4</sup> luego recopilado en el libro *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (2005, p. 107-120). Este ensayo de Agamben es interesante porque desplaza la categoría de máquina mitológica de Jesi al problema del Yo,<sup>5</sup> es decir al problema del sujeto o de la identidad. Por el momento, sin embargo, nos concentraremos en la categoría central de Jesi: la *máquina mitológica*. Comprender su funcionamiento y su estructura nos dará algunas de las claves necesarias para abordar la categoría de máquina en Agamben.

Si bien la producción de Jesi es vastísima, nos centraremos en aquellos ensayos en los que formula, a veces de manera embrionaria, su concepción de la máquina mitológica. En particular, nos interesan tres ensayos: *La festa e la macchina mitologica* (1973), *Conoscibilità della festa* (1977) y *La macchina mitologica: ideologia e mito* (1980).

---

<sup>4</sup>Cfr. *Cultura tedesca*, n° 12, Roma, Donzelli, diciembre 1999. El artículo de Agamben se encuentra en las pp. 11-20.

<sup>5</sup>Este desplazamiento, vale la pena destacar, ya estaba presente en Jesi. La *máquina mitológica*, en todos los ensayos del estudioso turinés, posee una relación esencial con el “yo” del mitólogo y su objeto de estudios, el “otro”.

El problema de la fiesta, como se sabe, ocupa un lugar central en el pensamiento de Jesi. El texto titulado precisamente *La festa* (1977), en especial la introducción y el epílogo, se revela iluminador a la hora de comprender la categoría de máquina mitológica. Lo que está en juego en este texto es la posibilidad o imposibilidad de conocer “[...] la esencia de la fiesta [...]” (cfr. JESI, 1977, p. 187). La fiesta, tal como es descrita en el ensayo *La festa e la macchina mitologica*, al igual que el mito, alude al elemento fundante de una colectividad, a ese tiempo originario que, desde una anterioridad mítica, la funda y la constituye. Uno de los aspectos más destacables de la fiesta, sostiene Jesi, es “[...] su prerrogativa de determinar un centro en la colectividad [...]” (cfr. 1977, p. 178). Ahora bien, la fiesta no sólo supone la constitución de un centro latente en el corazón de la colectividad, sino también la conversión de dicha colectividad en un bloque único cuyo centro permea uniformemente todas las partes. En la experiencia festiva, el centro originario, develándose, se confunde con (y se difunde por) todo el espacio social: “[...] [la fiesta] identifica el centro con las marcas de confín, hace paradójicamente del centro el borde externo” (JESI, 1977, p. 179). Esta concepción, o más bien esta experiencia, de la fiesta, sin embargo, nos resulta incognoscible. Es preciso señalar la vacuidad que caracteriza a las pretensiones de conocer la esencia de la fiesta (o, según el término que utiliza Jesi con frecuencia, de lo *diverso*) con los instrumentos científicos que disponemos. Por este motivo, la categoría de máquina mitológica, introducida en la segunda mitad del ensayo, posee primeramente una función metodológica y epistemológica.

Para comprender con rigor el fenómeno o la experiencia de la fiesta es necesario situarla en el marco más amplio de la mitología. Si no se repara en el aspecto mitológico de la experiencia festiva, es decir en su función fundadora y originaria, “[...] se vuelve precaria –aclara Jesi– toda consideración sobre la esencia de la fiesta [...]” (JESI, 1977, p. 190). El mito, o más bien el hecho mitológico, siguiendo a Malinkowski y a Kerényi,<sup>6</sup> se define a partir de tres rasgos claves: es primitivo, original y vivo. Por primitivo se entiende cronológicamente primero; por original, atemporalmente fundante; por vivo, genuino hoy. El gesto propio de Jesi

---

<sup>6</sup>Károly Kerényi es una figura central para entender el pensamiento de Jesi. El concepto de *máquina mitológica*, sin ir más lejos, es un desarrollo original del mitólogo turinés de la distinción entre *mito tecnificado* y *mito genuino* propuesta por Kerényi. Para un panorama resumido de la distinción realizada por el filólogo húngaro, (cfr. JESI, 1980, p. 107).

consiste en desplazar las articulaciones entre estos tres términos y en reelaborar sus relaciones. No es lo original lo que funciona como mediador entre lo primitivo y lo vivo, así como tampoco lo primitivo lo que funciona como mediador entre lo original y lo vivo; sino más bien lo vivo, entendido como máquina mitológica, lo que se convierte en la instancia soberana de la tríada. De tal manera que la totalidad de la estructura resulta alterada. “Sobre la escena solamente quedan la máquina mitológica (*vivo*) y el mito (*primitivo, original*) [...]” (JESI, 1977, p. 195). La estrategia de Jesi consiste en identificar a lo vivo, a lo actual, a lo único que podemos verificar empíricamente, con la máquina mitológica o, más bien, con los productos mitológicos de la máquina, mientras que lo primitivo y lo original, el mito, es reconducido al interior oculto de la máquina. Así como la existencia de la máquina mitológica es verificable de forma empírica, la existencia de su objeto, el mito, no puede ser corroborada. Ahora bien, ¿qué entiende Jesi exactamente por máquina mitológica?

La definimos máquina porque es algo que funciona y, a la indagación empírica, parece ser algo que funciona automáticamente. En cuanto al tipo de funcionamiento que le es propio y a la función que desempeña, debemos por ahora limitarnos a dos grupos de datos. Por un lado, se puede decir que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, produce mitologías: relatos ‘en torno a dioses, seres divinos, héroes y descensos en el Hades’. Por el otro, resulta que la máquina mitológica es aquello que, funcionando, da tregua parcial al hambre de mito *ens quatenus ens* (JESI, 1977, p. 196).

Hay varios elementos para tener en cuenta en la definición de máquina mitológica avanzada por Jesi. En primer lugar, la máquina mitológica se define por su funcionamiento. Es una máquina, y no una substancia o una esencia, justamente porque *funciona*.<sup>7</sup> En segundo lugar, el funcionamiento de la máquina es automático, es decir, no depende ni se funda en ninguna instancia subjetiva. Dicho de otro modo: la máquina es pre-subjetiva y/o pre-personal. En tercer lugar, su funcionamiento y su función consisten en producir mitologías, es decir, hechos o productos mitológicos.

<sup>7</sup> En esta punto, el concepto de máquina mitológica se acerca al concepto de *machine* propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *L’Anti-Oedipe* (1972). En ambas concepciones, lo decisivo es que una máquina se define por su funcionamiento. Resulta además curioso, y en cierto sentido anecdótico, que Jesi aconsejara a los editores de Einaudi la publicación de *L’Anti-Oedipe*, texto en el cual, como hemos dicho, el concepto de *máquina* ocupa un lugar central.

En cuarto lugar, permite calmar o apaciguar, con su funcionamiento, la necesidad social de mitos.<sup>8</sup>

En el epílogo al libro *Mito* (1973), titulado *La macchina mitologica: ideologia e mito*, Jesi nos da algunas otras indicaciones sobre su categoría de máquina mitológica. En principio, la máquina mitológica, al igual que en *La festa e la macchina mitologica*, se presenta como un *modelo gnoseológico*, es decir como un instrumento que le permite al mitólogo abordar el problema del mito sin caer en supuestos metafísicos y metodológicos. Esta posibilidad proporcionada por el modelo de la máquina radica, como vimos, en no suponer una substancia o una esencia del mito, sino más bien en considerar como objetos de estudio sólo los productos mitológicos de la máquina o, como dice Jesi siguiendo a Kerényi, las *epifanías de mitos*: "...para definir la forma de un dispositivo que produce epifanías de mitos y que en su interior, más allá de sus paredes no penetrables, podría contener los mitos mismos – el mito –, pero podría también estar vacío, podemos utilizar la imagen de la *máquina mitológica*" (JESI, 1980, p. 105). Como podemos ver, la máquina funciona creando paredes impenetrables alrededor de su núcleo, murallas destinadas a volver incognoscible el centro que la hace funcionar. Lo importante, de todos modos, no es tanto si el centro está lleno, es decir si el mito efectivamente existe, o si está vacío,<sup>9</sup> cuanto el hecho de que la incognoscibilidad del mito vuelve irrelevante, para el funcionamiento de la máquina, su existencia o su inexistencia. Dicho en pocas palabras, lo importante es que la máquina mitológica funciona, más allá de la existencia o inexistencia de su centro. E incluso habría que agregar que su funcionamiento consiste en aludir todo el tiempo a ese centro, a ese motor inmóvil que, desde su distancia infinita, desde su probable ausencia, ejerce una fuerza de gravedad notable sobre la colectividad. "El horizonte sobre el cual se coloca el modelo *maquina mitológica* es el espacio donde medimos esta perenne

---

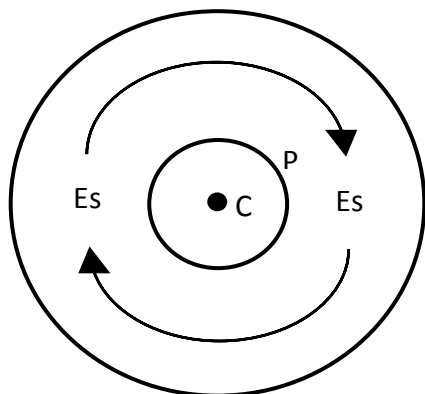
<sup>8</sup> Este último punto es acaso el más problemático. Pareciera desprenderse de las afirmaciones de Jesi que una colectividad tiene "hambre de mito *ens quatenus ens*", es decir, que habría una necesidad social o colectiva de aferrarse o acercarse a la realidad substancial o esencial del mito (*ens quatenus ens*). Frente a este hambre colectivo de mito, la máquina mitológica produciría mitologías que ya no responderían a una substancia, que ya no podrían entenderse, al modo de los mitos, como *entes quatenus entes*, sino como entes en tanto producidos por la máquina (cf. JESI, 1977, p. 196). Lo cuestionable de este razonamiento, nos parece, está en suponer que la colectividad posee por necesidad un "hambre de mito *ens quatenus ens*", es decir, que requiere para subsistir de un centro (substancial, esencial o incluso vacío y ficticio) que la funde.

<sup>9</sup> Esta posibilidad de un centro vacío, como veremos, será retomada por Agamben para pensar su concepto de máquina antropológica en particular y de máquina en general.

equidistancia de un centro no accesible, respecto al cual no somos indiferentes, sino que somos estimulados a establecer la relación del ‘girar en círculo’” (JESI, 1980, p. 105). Este centro enigmático funciona, entonces, como un foco gravitatorio alrededor del cual se distribuyen los diversos hechos mitológicos. La fuerza gravitatoria ejercida por el núcleo oculto de la máquina es en verdad una “fuerza fascinadora”, una “verdadera y propia hipnosis”,<sup>10</sup> cuyo potencial político e ideológico es preciso sopesar. “La máquina mitológica [...] tiende a devenir un centro fascinador y a exigir tomas de posición, peticiones de principio, acerca de su presunto contenido” (JESI, 1980, p. 108). Según Jesi, antes que tomar posición respecto de la existencia o inexistencia de la substancia del mito, es preciso indagar “...cómo la máquina mitológica funciona” (cfr. 1980, p. 109). Lo cual no significa suponer que el modelo gnoseológico de la máquina mitológica esté exento de componentes ideológicos. Sólo que el aspecto ideológico del paradigma propuesto por Jesi radica más bien en la voluntad de indagar y exponer el funcionamiento de la máquina, y no tanto en pronunciarse sobre la naturaleza de su centro enigmático. De todas formas, por el momento retengamos dos elementos fundamentales de la máquina, tal como aparecen en *La macchina mitologica: ideologia e mito* así como en otros ensayos: por un lado, lo que Jesi llama el “modelo girar en círculo” [*modello girare in cerchio*]; por el otro, la demarcación adentro/afuera. Para referirse a la barra (“/”) que en este caso separa y a la vez adhiere el adentro y el afuera del núcleo central, Jesi se sirve de la figura de la *pared*. La máquina funciona instituyendo alrededor de su centro paredes impenetrables, pero que justamente por ser impenetrables mantienen vivo el hambre de mito y la fuerza hipnótica. Si el centro se develase, si, como en la fiesta de los *diversos* o de los *salvajes*, el mito fundador fuese finalmente revelado, la fascinación se anularía, el girar en círculo se detendría, la máquina, como su enigmático motor, se volvería inmóvil.

En líneas generales, y a manera de resumen de lo que hemos desarrollado hasta el momento, podríamos representar el modelo de la máquina mitológica de Jesi con el siguiente esquema:

<sup>10</sup> Sobre el aspecto político de la fascinación y de la hipnosis, cfr. CAVALLETTI, 2011.



### MÁQUINA DE JESI (Estructura circular)

C: Centro inaccesible, motor inmóvil, contenido enigmático, primer motor, contenido presunto, punto latente, centro fascinador o hipnótico.  
P: Paredes impenetrables, barreras o límites que custodian el centro.  
Es: Espacio social, colectividad.

En este esquema, el punto C designa el mito, la substancia o la esencia del mito, mientras que el espacio circundante a las paredes que lo custodian designa el espacio social (Es) de la colectividad en el cual se distribuyen las diversas mitologías producidas por la máquina. Los hechos mitológicos que conforman la vida de la comunidad, en este sentido, giran en círculo (lo que Jesi denomina el *modello 'girare in cerchio'*) alrededor del punto C. Al igual que el Dios aristotélico, el centro de la máquina funciona como objeto de deseo. Desde su inmovilidad, incluso (en el caso de Jesi y más aún de Agamben) desde su ausencia, el punto C hace mover a la colectividad; le imprime, por así decir, un impulso y un sentido.

Ahora bien, en el ensayo *Conoscibilità della festa*, Jesi introduce la categoría, central para Agamben, de *máquina antropológica*. Este texto resulta central también para nosotros ya que en él se perfilan algunos de los aspectos primordiales de la categoría que funciona como eje de nuestro escrito. Leamos la definición que ofrece Jesi de la máquina antropológica:

La máquina antropológica [...] debería ser el mecanismo complejo que produce imágenes de hombres, modelos antropológicos, referidos al yo y a los otros, con todas las variedades de *diversidad* posibles (es decir de extrañamiento del yo). Estos modelos son racionalmente apreciables, mientras no lo es lo que debería estar en el corazón de la máquina, su motor inmóvil: el hombre, que puede ser yo o un otro, y que más bien es un otro cuando es yo (1977, p. 15).

Como vemos, la estructura de la máquina antropológica reproduce, al menos en parte, la de la máquina mitológica. Como ésta, se define por un funcionamiento que puede ser verificado empírica y racionalmente; como ésta, además, posee un centro oculto, un motor inmóvil que la hace funcionar. En lo que difieren es sólo en



su contenido presunto. Así como la máquina mitológica produce mitologías y oculta, dentro de sus paredes impenetrables, el mito en cuanto tal, su substancia o su esencia metafísicas, asimismo la máquina antropológica produce imágenes del hombre y custodia, en su centro inaccesible, el “hombre *verdadero*” (cfr. JESI, 1977, p. 15), es decir, “el hombre real en sí y por sí”, el “hombre universal” (cfr. *ibid.*). Y así como no se trata de preguntarse sobre la posible existencia o inexistencia del mito, así tampoco se trata de preguntarse sobre la posible existencia o inexistencia del hombre. La impenetrabilidad de las paredes que protegen el centro enigmático de la máquina es, como hemos visto, una *conditio sine qua non* de su funcionamiento. A raíz de dicha opacidad, no tiene sentido preguntarse si la máquina está llena o vacía, es decir si existe una esencia humana o sólo productos de la máquina. “Si, de hecho, las paredes de la máquina fuesen en cierta medida transparentes, se podría establecer en la misma medida con cierto grado de certeza si la máquina está llena o vacía” (*ibid.*). Más allá de la posibilidad (ideológica, según Jesi) de afirmar o negar el contenido enigmático de la máquina, resulta interesante notar que los productos o los efectos de la máquina antropológica son imágenes del hombre, de lo humano. De ella surgen, dice Jesi, “[...] todas las imágenes del hombre que el hombre puede conocer [...]” (cfr. *ibid.*). No hay, entonces, un hombre universal, sino imágenes de lo humano creadas por la máquina antropológica. No es casual, en este sentido, que Agamben, en *L’aperto*, se refiera a la máquina antropológica como una máquina óptica: “...la máquina antropogénica [...] es una máquina óptica [...] constituida por una serie de espejos en los cuales el hombre, mirándose, ve su propia imagen ya siempre deformada en rasgos de simio” (2002, p. 34). Este aspecto óptico, meramente aludido en *L’aperto*, constituye uno de los puntos más importantes, según hemos visto en Jesi, de la máquina antropológica. Las imágenes proyectadas por la máquina, por más cerca que estén del centro, nunca se confundirán con él, con el vacío invisible, el abismo inimaginable.

## LA MÁQUINA ELÍPTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Antes de concentrarnos en la categoría de máquina en Agamben, y en particular en la categoría de máquina antropológica, consideramos necesario hacer una breve referencia a un autor también clave para comprender el itinerario

intelectual del pensador italiano, sobre todo en lo que concierne a su concepto de máquina. Nos referimos a Aby Warburg. En esta segunda parte de nuestro trabajo, intentaremos mostrar que, al igual que Jesi, Warburg le proporciona a Agamben elementos teóricos claves para elaborar su concepto técnico de máquina. Nuestra hipótesis momentánea es que, de algún modo, Agamben toma la máquina de Jesi y le añade un factor esencial que encuentra en el pensamiento de Warburg: la bipolaridad. En lo que sigue, por lo tanto, examinaremos rápidamente cómo aparece en Warburg esta idea de polaridad, y luego cómo Agamben (que, como se sabe, investigó en el *Warburg Institute* de Londres en los años 1974-75) la introduce en la máquina de Jesi para elaborar su propia categoría de máquina.<sup>11</sup>

### Aby Warburg y la noción de bipolaridad

En una de sus notas más famosas y citadas, Aby Warburg se define a sí mismo como un psico-historiador, cuya función no es otra que la de diagnosticar, a partir de un análisis sumamente original de las imágenes, la esquizofrenia de la cultura occidental.

A veces me parece que, como psico-historiador, he intentado diagnosticar la esquizofrenia de la cultura occidental a partir de sus imágenes, en un reflejo autobiográfico. La ninfa estática (maníaca) por un lado y el dios fluvial en duelo (depresivo) por el otro [...] (Citado en DIDI-HUBERMAN, 2002, p. 286).

Las dos figuras de la ninfa estática y del dios fluvial constituyen, para Warburg, en una línea por cierto cercana al Nietzsche de *Die Geburt der Tragödie*, los dos polos entre los cuales oscila esquizofrénicamente la cultura occidental. Como la pareja Apolo/Dionisio, la ninfa y el dios fluvial representan, según sostiene Agamben, “[...] la cifra de una polaridad perenne de la cultura occidental, escindida en una trágica esquizofrenia [...]” (2005, p. 138).<sup>12</sup> La historia del arte en particular,

---

<sup>11</sup> Vale la pena aclarar que nuestro objetivo, en esta parte, no consiste por supuesto en indagar el pensamiento (fragmentario y erudito) de Warburg, en su mayoría disperso en artículos específicos sobre la historia del arte renacentista, sino más bien en señalar la importancia que posee la noción de bipolaridad en Agamben, sobre todo en lo que concierne a su categoría de máquina.

<sup>12</sup> El ensayo de Agamben *Aby Warburg e la scienza senza nome* resulta decisivo para comprender la importancia que tuvo el historiador del arte alemán en la formación del filósofo italiano. Entre las categorías que Agamben retiene de Warburg, la de bipolaridad es, sin duda, una de las más

pero también la historia humana *tout court*, se desarrolla a partir de un movimiento pendular u oscilatorio entre estos dos polos.

En Warburg existen dos grandes polaridades: por un lado, como vimos, la ninfa estática y el dios fluvial, por otro lado, la práctica mágico-religiosa y la racionalidad matemática. En la presentación de una muestra de imágenes astrológicas, con ocasión de un Congreso realizado en el año 1926, Warburg da cuenta de la tensión bipolar que anima, y a la vez lacera, la cultura del mundo occidental.

[...] la cultura europea es el resultado de tendencias conflictivas, un proceso en el cual, por lo que concierne a aquellos intentos astrológicos de orientación, no debemos buscar ni amigos ni enemigos, sino más bien síntomas de un movimiento de oscilación pendular entre los dos distantes polos de la práctica mágico-religiosa y de la contemplación matemática (Citado en AGAMBEN, 2005, p. 139).

El famoso Atlas *Mnemosyne*, en este sentido, representa una suerte de cartografía general de las polaridades inherentes a la civilización occidental. Ya en el panel A, sin ir más lejos, el cual sintetiza de algún modo el proyecto general del Atlas, es posible detectar, en las tres imágenes que lo componen, este esquema general de la oscilación bipolar de la cultura de Occidente. Hablar de una oscilación espiritual del hombre, como hace con razón Agamben siguiendo a Warburg, significa pensar al espíritu humano como una vibración pendular, es decir, como un movimiento que no deja de recorrer, a diferentes velocidades, el espacio abierto entre el polo astrológico y el polo matemático.<sup>13</sup>

La elipse: dos polos y un centro vacío

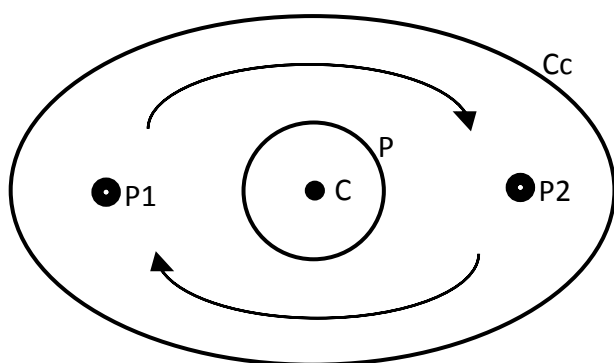
Esta concepción bipolar (esquizofrénica) de la cultura occidental, como hemos indicado, resulta determinante para el concepto de máquina propuesto por Agamben. Podría decirse que a la máquina mitológica de Jesi, cuya estructura,

---

importantes. Cfr., en este sentido, AGAMBEN, 2005, pp. 123-146. Sobre el pensamiento de Warburg en general, cfr. GOMBRICH, 1986; DIDI-HUBERMAN, 2002; JOHNSON, 2012.

<sup>13</sup> Esta dinámica de las polaridades no debe confundirse, por supuesto, con la dialéctica hegeliana. No es una dicotomía ni una contradicción; es, más bien, una coexistencia dinámica, no resuelta, de polos contrarios. A diferencia de la lógica dialéctica, la polaridad warburguiana no se deja resolver en un tercer término superior que sintetizaría o reconciliaría los elementos en tensión.

como explicamos, es profundamente circular, Agamben le introduce los dos polos que aparecen en el pensamiento de Warburg. De tal manera que las máquinas agambenianas no sólo se definen por un centro vacío e inaccesible como sucedía en las máquinas de Jesi, sino que poseen además una estructura bipolar. Su funcionamiento, por eso mismo, no se caracteriza solamente por un girar en círculo alrededor del centro, sino más bien por articular y desarticular los dos polos que la constituyen. Pero, debemos preguntarnos, ¿qué sucede si introducimos dos polos o focos en un círculo? O, más bien, ¿qué figura se define a partir de un centro y dos polos o focos? La respuesta es indudable: una elipse. El gesto propio de Agamben consiste en transformar la máquina circular de Jesi en una máquina elíptica, es decir, en una máquina que no sólo se define a partir de un centro, sino también a partir de dos focos. Intentemos graficar, como hicimos en la sección previa con la máquina mitológica de Jesi, la máquina elíptica de Agamben.



MÁQUINA DE AGAMBEN  
(Estructura elíptica)

- C: Centro inaccesible, motor inmóvil, centro vacío.
- P: Paredes impenetrables, barreras o límites que custodian el centro.
- Cc: Curva cerrada
- P1: Polo 1
- P2: Polo 2

Una elipse se define como el lugar geométrico de todos los puntos de un plano, tales que la suma de las distancias a otros dos puntos fijos llamados focos es constante. Según esta definición, una de las más usuales en geometría, la suma de la distancia entre cualquier punto ubicado en la curva de la elipse (Cc) y los dos polos (P1 y P2) posee el mismo valor.

El término elipse, por supuesto, remite el griego ἔλλειψις, el cual significa omisión, falta, deficiencia. Desde un punto de vista lingüístico, una construcción elíptica es una figura retórica que consiste en la omisión de una o más palabras en una cláusula que, aunque sea necesaria para la correcta construcción gramatical, se sobreentiende por el contexto. Un ejemplo podría ser: “La máquina de Jesi posee una estructura circular; la de Agamben, elíptica.” En este ejemplo, como es evidente,

se ha omitido el sintagma “posee una estructura” en la segunda parte de la frase. Esta omisión es lo propio de la elipsis.

### Jacques Derrida: el Libro y la elipsis

No es para nada fortuito que el ensayo *Elipsis*, con el cual Derrida concluye (o clausura, más bien) *L'écriture et la différence*, no sea sino una gran reflexión sobre la categoría de centro. Por ese motivo, consideramos preciso detenernos rápidamente en algunos puntos de este breve texto de Derrida, ya que en él se vuelve clara la estructura elíptica que poseen las máquinas de Agamben. La reflexión de Derrida, partiendo de algunos versos de Edmond Jabès, al cual está dedicado uno de los ensayos que conforman el texto, se estructura alrededor de la figura del *Libro*. La clausura (y no el fin) del Libro, que es una de las maneras de indicar la clausura de la metafísica, es decir de la representación, sólo es posible, sostiene Derrida, “...en el libro, volviendo a él sin cesar...” (cfr. 1967, p. 402). Este gesto de habitar en el límite o en el margen, muy característico de la deconstrucción, supone entonces, por necesidad, un *retorno* al Libro. Sin embargo, en el movimiento de este retorno, entre el Libro y el Libro, es decir entre Dios y Dios, la escritura, el γράμμα, introduce su movimiento de errancia y de *différance*. Lo que resulta expuesto, entonces, es “...el engaño del origen, del final, de la línea, del bucle, del volumen, del centro” (DERRIDA, 1967, p. 403). El Libro ha vivido de ese engaño, de creer que existía un origen pleno que fundaba, como el mito en Jesi, la totalidad de la vida humana. El retorno al Libro, de todas formas, no supone meramente mostrar una ausencia allí donde se presentía (o se creía) una presencia; sino más bien en volver manifiesta la huella que reemplaza una presencia que jamás ha sido presente, un origen que jamás ha comenzado. En suma, la clausura del Libro, para Derrida, implica mostrar que nunca hubo origen, en su sentido metafísico, sino siempre *différance*. Este retorno al Libro, pues, no supone por supuesto una apropiación del origen, un restablecimiento del centro; supone, por el contrario, una (re)escritura del origen, es decir, la exposición cruel pero afirmativa de la naturaleza descentrada y diferida del centro. Es por tal motivo que Derrida puede afirmar que “...el retorno al libro es por esencia elíptico” (cfr. 1967, p. 404). En este retorno, la falta del origen, es decir del centro, se expone en cuanto tal. En la repetición elíptica de la escritura del libro, en

el movimiento de retorno que lo repite en su diferencia, “...el libro – dice Derrida – se ha dejado pensar como tal” (*ibid.*).

El Libro, en consecuencia, el primer Libro (Dios, la Ley, el Centro, el Origen), ha vivido de un engaño. ¿Pero en qué consiste precisamente este engaño? En parte ya lo hemos dicho, consiste en creer que el centro no formaba parte del juego de la *différance*, que existía como presencia plena y fundadora. “El engaño del que ha vivido el primer libro, el libro mítico, el cuidado de toda repetición, es que el centro estuviese al abrigo del juego [...]” (DERRIDA, 1967, p. 404). Lo que muestra, por el contrario, el retorno al libro, es decir la repetición que se produce en el límite mismo del libro, la escritura que lo redobra, es justamente “[...] un libro en el libro, un origen en el origen, un centro en el centro [...]” (1967, p. 405). Esto significa que el centro, o el origen, nunca han sido presentes; han sido más bien siempre ya un desplazamiento de la presencia, un signo, un “[...] sobrenombre al innumerable pozo sin fondo [...]” (cfr. 1967, p. 406). La deconstrucción, en este sentido, no sólo consiste en abrir (exponer, sondear, etc.) este pozo sin fondo, sino más bien en afirmar el juego de los signos, de la escritura, el juego cruel de la diferencia que expone el abismo y al mismo tiempo lo conjura. “El centro era el nombre de un agujero; y el nombre del hombre, como el de Dios, expresa la fuerza de lo que se ha erigido para realizar ahí obra en forma de libro” (DERRIDA, 1967, p. 406).

\* \* \*

Comenzamos a vislumbrar, ya, por qué las máquinas de Agamben, girando alrededor de un centro vacío, poseen una estructura elíptica. Como en Derrida, también en Agamben, más allá de las profundas diferencias que existen entre ambos autores, el centro, por ejemplo en el caso de la máquina antropológica o gubernamental, indica algo así como “el nombre del hombre”, el cual, “como el de Dios”, ha intentado colmar míticamente la presencia del centro, el centro de la presencia. Y así como el centro del Libro, o el Libro como centro, no es sino ya, desde siempre, el *signo* de un agujero creado por lo que podríamos llamar una máquina de escritura, así también el centro del Hombre, el Hombre como centro, pero también el centro del Poder, el Poder como centro, no son más que las

imágenes de un vacío creadas por la máquina antropológica y la máquina gubernamental respectivamente.

No es casual, en esta perspectiva, que el gesto propio de Agamben, como hemos visto, consista en convertir la máquina circular de Jesi en una elipse. No sólo es una elipse porque posee dos polos además del centro, sino más bien porque su centro, como la palabra faltante, omitida, según el sentido etimológico del término ἔλλειψις, está vacío. Como dice Derrida respecto a la elipsis: “Falta algo para que el círculo sea perfecto” (1967, p. 404). Esta falta, como veíamos ya en Jesi y como vemos en Agamben, es precisamente el centro.<sup>14</sup> Un caso paradigmático de máquina agambeniana, en este sentido, es la máquina antropológica. En *L’aperto*, por ejemplo, Agamben sostiene que la máquina antropológica es el dispositivo que articula y conjuga “[...] un elemento natural (o animal) y un elemento sobrenatural, social o divino” (cfr. 2002, p. 24). Estos dos elementos constituyen los dos polos de la máquina. Aquí se ve con claridad la bipolaridad de Warburg, la cual no estaba presente en la máquina de Jesi. En su centro, además, continúa Agamben ahora sí en una línea más cercana a Jesi, se genera una zona de indistinción “[...] que está, en verdad, perfectamente vacía” (cfr. 2002, p. 43). El centro vacío de la máquina, como ocurría en Jesi, indica que el Hombre, en el caso de la máquina antropológica, no posee una esencia propia ni una naturaleza que lo defina. “La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano [...]” (AGAMBEN, 2002, p. 35). El hombre no responde entonces a una esencia, sino que es el producto o el efecto, necesariamente político, de la articulación y desarticulación, de las conexiones y desconexiones, que efectúa la máquina antropológica con su funcionamiento. Por eso Agamben sostiene que el funcionamiento de la máquina designa una “[...] operación metafísico-política fundamental, en la cual solamente algo como un ‘hombre’ puede ser decidido y producido” (2002, p. 28). Esta misma estructura se repite, por otro lado, en el caso de la máquina gubernamental. Según leemos en //

---

<sup>14</sup> En realidad, es preciso aclarar que en Jesi hay una cierta ambigüedad respecto al centro de la máquina. A veces es pensado como una suerte de cosa en sí kantiana que, como tal, resulta incognoscible. Por lo tanto, es imposible determinar si existe o no existe, si el centro está lleno o vacío. Otras veces, en cambio, es pensado directamente como un vacío y una ausencia. Agamben, como hemos indicado, retiene sobre todo esta última acepción.

*Regno e la Gloria*, la máquina gubernamental de Occidente posee una estructura bipolar (un polo ontológico, trascendente; un polo económico, inmanente) y un centro vacío (la figura del trono vacío, la anarquía del poder). En el capítulo *Arqueologia della Gloria*, por ejemplo, Agamben sostiene que “[...] *theologia* y *oikonomia* constituyen [...] una máquina bipolar, de cuya distinción y de cuya correlación resulta el gobierno divino del mundo [...]” (2007, p. 253); a su vez, al inicio del texto, vuelve explícito el otro aspecto decisivo de la máquina: “[...] el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío [...] es, en este sentido, el símbolo más apremiante del poder” (2007, p. 11). Es propio de las máquinas agambenianas poseer un centro vacío. El vacío central alude a una filosofía no esencialista: no hay ni esencia humana ni centro positivo del poder. El poder no posee una esencia o una sustancia, es “originariamente” an-árquico.

Ahora bien, no nos interesa tanto profundizar el modo de funcionamiento propio de las máquinas agambenianas, cuanto más bien retener meramente su estructura formal, su forma elíptica. De cierta manera, Agamben procede a partir de un doble movimiento que lo conduce a elaborar una máquina con estructura elíptica: por un lado, introduce la bipolaridad de Warburg en el círculo de Jesi; por otro, introduce la circularidad de Jesi en la bipolaridad de Warburg. El resultado es el mismo: la elipse. Esta categoría de máquina, este dispositivo elíptico que Agamben utiliza para pensar el poder de Occidente posee consecuencias políticas profundas que es preciso considerar.

## **POLÍTICAS DE LA MÁQUINA**

Que el concepto de máquina posea una íntima relación con el pensamiento político de Agamben es evidente por la importancia que adquiere la idea de desactivación o desconexión de los polos que la constituyen. Frente a las articulaciones instauradas por la máquina antropológica (pero también podríamos pensar en la máquina del sacrificio o en la máquina gubernamental), Agamben propone arriesgarse en la separación de los dos polos, en la deconstrucción de la bipolaridad sobre la que descansa el funcionamiento de la máquina.



En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Debemos en cambio aprender a pensar al hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el práctico y político de la separación (2002, p. 24).

De lo que se trata, parece sugerir el filósofo italiano, no es tanto de proponer una nueva articulación de la máquina antropológica, sino sencillamente de "...comprender su funcionamiento para poderla, eventualmente, detener" (2002, p. 43). De hecho, como también ha señalado en *L'aperto*, Heidegger ha sido el último filósofo en creer de buena fe que aún era posible una nueva articulación de la máquina, que la máquina antropológica, decidiendo y recomponiendo el conflicto entre animalidad y humanidad, podía producir para un pueblo historia y destino (cfr. 2002, pp. 78-79). En última instancia, sostiene Agamben, se trata de asumir el vacío central, la contingencia radical. En efecto, la ausencia de centro o, más bien, el centro vacío de la máquina, la naturaleza mítica del centro, como bien ha mostrado Agamben en la línea de Jesi, es prueba fehaciente de su radical contingencia. Pero las consecuencias de esta contingencia (con la cual estamos de acuerdo, por cierto) son, para nosotros, sobre todo desde un punto de vista político, sustancialmente diversas a las de Agamben. Como ha indicado Didi-Huberman, por ejemplo en *Survivance des lucioles*, Agamben, rechazando los dos polos de la máquina, sus dos funcionamientos eventuales, no logra pensar una política del contra-poder.

Ello significa, concretamente, que una arqueología filosófica, en su 'rítmica' misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos. Y ello significa que a un libro como *El Reino y la Gloria* le falta, fundamentalmente, la descripción de todo lo que le falta tanto al reino (me refiero a la 'tradicción de los oprimidos' y la arqueología de los contra-poderes) como a la gloria (y me refiero a la tradición de las oscuras resistencias y a la arqueología de las 'luciérnagas') (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 62).

Sería esta instancia del "contra", en definitiva, la que, para Didi-Huberman, faltaría en los análisis de Agamben. Esta imposibilidad de pensar en una forma de contra-poder, por otra parte, no se debe por supuesto a una incapacidad o ceguera del pensador italiano, sino a sus mismos presupuestos filosófico-metodológicos: todo "contra" forma parte de la misma máquina. No se trata, para Agamben, de afirmar un polo sobre el otro, puesto que ambos forman parte de un mismo funcionamiento que

debe ser desactivado. Ya en la época de *Il linguaggio e la morte*, a decir verdad, Agamben sostenía la imposibilidad de deconstruir la metafísica profundizando su polo negativo. En la *ottava giornata*, por ejemplo, aludía al "...límite de toda crítica de la metafísica – y tales son tanto la filosofía de la diferencia como el pensamiento negativo y la gramatología – que piensa traspasar su horizonte radicalizando el problema de la negatividad y de la infundación..." (1982, p. 105). En efecto, puesto que la metafísica, la máquina de la metafísica de Occidente, es inseparable de la negatividad, es imposible, argumenta Agamben, desactivar esa máquina profundizando esa misma negatividad que la constituye en cuanto tal. Creemos que el pensamiento de Agamben se acerca, en este punto al menos, al ¿concepto? de *neutro* de Maurice Blanchot: *ne...uter*, ni el polo positivo de la presencia y del fundamento, ni el polo negativo de la ausencia y del in-fundamento estarían en condiciones de escapar a la lógica dual de la máquina metafísica. La misma idea, por otro lado, avanza Roberto Esposito en *Due. La macchina teologica e il posto del pensiero* (2013), texto en cuyo centro se encuentra también la categoría de máquina. En este caso, la instancia del "contra", asimilada ahora a la segunda persona, al *tú*, seguiría siendo funcional a la lógica bipolar de la primera persona, del *yo*. Por lo tanto, para deconstruir o desactivar la máquina teológico-política, sugiere Esposito en una línea similar a la de Agamben, es preciso apelar, según una indicación ya presente en los *Problèmes de linguistique générale* de Émile Benveniste, a una tercera persona, al *él*: lo impersonal. "De la 3ra persona, un predicado también es enunciado, sólo que fuera del 'yo-tú'; esta forma es así exceptuada de la relación por la cual 'yo' y 'tú' se especifican. Por ello, la legitimidad de esta forma como 'persona' se encuentra puesta en cuestión" (BENVENISTE, 1966, p. 228).

Por eso para Agamben se trata *simplemente* (aunque aquí el adverbio se presenta problemático, más que nunca problemático) de detener o desactivar la máquina. No podemos dejar de expresar nuestro escepticismo frente a la posición de Agamben. Más que calificarla de nihilista, como lo ha hecho por ejemplo Ernesto Laclau (cfr. LACLAU, 2007, p. 22), nos resulta demasiado optimista.<sup>15</sup> Una crítica similar, además, avanza Catherine Mills al final de *The Philosophy of Agamben*:

---

<sup>15</sup> A decir verdad, nos parece que el pensamiento de Agamben oscila entre dos extremos: un nihilismo o pesimismo respecto al presente (destrucción de la experiencia, imposibilidad de usar,

En la medida en que la teoría de la liberación política de Agamben se basa a fin de cuentas en la suspensión del pasaje de la potencialidad a la acción o a la actualidad (hacer o ser), la dificultad es que su aparente radicalismo filosófico se convierta en su opuesto en el ámbito político. En otras palabras, más que contribuir a una teoría política genuinamente radical, su aparente radicalismo se reduciría a una suerte de quietismo anti-político (2008, p. 138).

## CONCLUSIÓN

El eje de este escrito ha sido el concepto de máquina en Giorgio Agamben. Hemos intentado mostrar que para comprender esta categoría en profundidad era imprescindible hacer referencia a la figura de Furio Jesi, así como también a la de Aby Warburg. El modelo circular y giratorio del primero, cuyo centro resulta incognoscible e impenetrable, y la noción de bipolaridad del segundo, le han proporcionado a Agamben los elementos teóricos para elaborar su propia categoría de máquina. Hemos individuado la estructura formal de la máquina agambeniana en la figura de la elipse. Entrecruzando de una manera por cierto original algunos conceptos de Jesi y Warburg, Agamben propone una concepción elíptica de la máquina: dos polos y un centro vacío. Por último, hemos intentado señalar algunos problemas que se presentan a la hora de deconstruir o desactivar el funcionamiento bipolar de la máquina. Muchos de los proyectos políticos contemporáneos, sobre todo los que giran en torno a la idea de *comunidad* (Blanchot, Nancy, Agamben, Esposito, etc.), corren el riesgo de resultar estériles a la hora de pensar luchas concretas, por ejemplo en un marco como el latinoamericano. Al no ser teóricamente viable, según estas perspectivas, la afirmación de un polo sobre el otro, pareciera ser que la única salida, para no permanecer en un nihilismo radical, es la desactivación de la máquina en su totalidad. Sólo deteniendo la máquina, sólo arriesgándose en la suspensión mesiánica de las bipolaridades sería posible conquistar “[...] una vida que no asuma nunca la figura de un sujeto libre, [...] un Ingovernable que se sitúa más allá tanto de los estados de dominación cuanto de las relaciones de poder” (AGAMBEN, 2014, p. 148). Esta crítica a Foucault, que esboza Agamben en *L'uso dei corpi*, nos resulta, otra vez, desmesurada. Lo Ingovernable indicaría pues una vida más allá de la *macrofísica* del poder (estados de dominación)

---

sociedad del espectáculo, democracias gloriosas, etc.) y un optimismo (al menos en ciertos casos) respecto al futuro (detención de la máquina, vida fuera del Derecho, *zoē aiōnios*, Ingovernable, etc.).

---

cuanto de la *microfísica* (relaciones estratégicas). La deconstrucción radical del pasado-presente requiere de una no menos radical utopía futura. En *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), Roberto Esposito utiliza una frase para referirse a Hobbes que bien podría aplicarse a Agamben: “La agudeza de la mirada es consecuente con la radicalidad del remedio” (1998, p. xxv). Por eso creemos que otras perspectivas filosóficas, incluidas la de Foucault mismo pero también, salvando las distancias, las de Badiou, Rancière o Didi-Huberman, resultan más pertinentes y no tan equívocas. Un caso emblemático, en esta última línea, sería el de Ernesto Laclau. Creemos que una de las grandezas de un libro como *On populist reason* (2005) consiste en mantener la categoría de *antagonismo* como constitutiva de la política sin remitirla por eso a una concepción esencialista del sujeto político. De todas formas, nuestra intención en este trabajo ha sido meramente exponer los aspectos esenciales de la concepción agambeniana de máquina, no sólo para comprender sus marcos teóricos de proveniencia (Jesi en especial, pero también Warburg) sino también su profunda originalidad. Las breves consideraciones finales respecto a las consecuencias políticas que se desprenden de la deconstrucción de la máquina gubernamental de Occidente intentada por Agamben no han tenido otro objetivo más que señalar algunas dificultades, no tanto teóricas como prácticas. En suma, la máquina elíptica del filósofo italiano revela ser uno de los conceptos más ricos para abordar varias de las disciplinas y de los problemas de las ciencias sociales. Sin embargo, las consecuencias (sobre todo políticas) que extrae Agamben de este concepto técnico son, por lo menos, problemáticas.

## REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Il linguaggio e la morte**. Torino. Einaudi, 1982.

\_\_\_\_\_. **La comunità che viene**. Torino. Einaudi, 1990.

\_\_\_\_\_. **Quel que resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone**. Torino. Bollati Boringhieri, 1998.

\_\_\_\_\_. **Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia**. Torino. Einaudi, 2da ed, 2001.

\_\_\_\_\_. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Torino. Bollati Boringhieri, 2002.

\_\_\_\_\_. **Idea della prosa.** Macerata. Quodlibet, 2002a.

\_\_\_\_\_. **La potenza del pensiero. Saggi e conferenze.** Vicenza. Neri Pozza, 2005.

\_\_\_\_\_. **Che cos'è un dispositivo?** Roma. Nottetempo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo.** Vicenza. Neri Pozza, 2007.

BENVENISTE, Émile. **Problèmes de linguistique générale.** Paris. Gallimard, Tomo I, 1966.

CALARCO, Matthew. **Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.** New York. Columbia University Press, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia.** Buenos Aires. UNSAM Edita, 2008.

CAVALLETTI, Andrea. **Sugestione. Potenza e limiti del fascino político.** Torino. Bollati Boringhieri, 2011.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence.** Paris. Éditions du Seuil, 1967.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **L'image survivant. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg.** Paris. Éditions de Minut, 2002.

\_\_\_\_\_. **Survivance des lucioles.** Paris. Éditions de Minut, 2009.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas. Origine e destino della comunità.** Torino. Einaudi, 1998.

\_\_\_\_\_. **Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero.** Torino. Einaudi, 2013.

GOMBRICH, Ernst. **Aby Warburg. An Intellectual Biography.** Michigan. Phaidon, 1986.

JESI, Furio. **La festa. Antropologia, etnologia, folklore.** Torino. Rosenberg & Sellier, 1977.

\_\_\_\_\_. **Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea.** Torino. Einaudi, 1979.

\_\_\_\_\_. **Mito.** Milano. Arnoldo Mondadori Editore, 1980.

\_\_\_\_\_. **Spartakus. Simbologia della rivolta.** Torino. Bollati Boringhieri, 2000.

JOHNSON, Christopher. **Memory, metaphor, and Aby Warburg's Atlas of images.** New York. Cornell University Press and Cornell University Library, 2012.

LACLAU, Ernesto. **On populist reason**. London, New York: Verso, 2005.

\_\_\_\_\_. BARE LIFE OR SOCIAL INDETERMINACY?. En: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven. (eds). **Giorgio Agamben. Sovereignty & Life**. California. Standford University Press, 2007.

MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Ithaca. McGill-Queen's University Press, 2008.

**Artigo recebido em: 06/08/2015**

**Artigo aprovado em: 29/11/2015**