

## DOSSIER

### “LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”

Constanza Serratore

*Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo*

## ARTÍCULOS

Roberto Esposito

*Vida biológica y vida política (Bilingüe).*

Marcelo Antonelli

*La deriva deleuziana de Roberto Esposito*

Sandro Chignola

*Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)*

Jacopo D'Alonzo

*El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben*

Luciano Carniglia

*Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea*

Vinicius Nicastro Honesko

*Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)*

Dario Gentili

*Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)*

Rodrigo Karmy Bolton

*La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad*

## RESEÑA

Jannia Gómez González

*Iván Ávila Gaitán. De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.*

## ENTREVISTAS

Laura Gioscia  
Gabriel Delacoste

*On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown*

Diego Sazo

*Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)*

# LA DERIVA DELEUZIANA DE ROBERTO ESPOSITO\*

MARCELO ANTONELLI\*\*

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

## R E S U M E N

En este trabajo abordamos los conceptos de Gilles Deleuze presentes en la obra de Roberto Esposito. Tras décadas en las que el pensamiento del francés había sido poco estudiado o bien criticado por la filosofía italiana, la irrupción del paradigma biopolítico le otorgó un nuevo protagonismo a causa de su lectura de Foucault. La interpretación de Toni Negri del biopoder a través de la óptica de la sociedad de control, así como la elaboración de una biopolítica afirmativa por parte de Esposito, constituyen ejemplos de ello. Ahora bien, Esposito ha recurrido a la obra deleuziana cada vez más en sus producciones posteriores a *Bíos*, a propósito de temas diversos: en *Terza Persona* se apoya en su concepción del acontecimiento a fin de fundamentar su filosofía de lo impersonal, mientras que en *Due* emplea la idea de “plano de inmanencia” para desconstruir la máquina teológico-política. Nuestro objetivo es analizar el uso espositiano de los conceptos deleuzianos en estos textos, donde vincula perspectivas del francés con problemáticas diferentes a las de los textos de origen. Esposito lleva a cabo de esta manera, antes que una lectura exegética de Deleuze, un empleo novedoso de sus nociones que le permite reformular los problemas planteados.

**PALABRAS CLAVE:** Esposito, Deleuze, vida, biopolítica, impersonal, inmanencia.

## ROBERTO ESPOSITO' S DELEUZIAN TREND

This work tackles Gilles Deleuze's concepts present in Roberto Esposito's writings. After decades of being ostracized, overlooked or even criticized by the Italian Philosophy,

---

\* Artículo recibido el 16 de septiembre y aceptado el 24 de octubre de 2013

\*\* Marcelo Antonelli es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Paris 8 (Francia). Actualmente trabaja como Profesor Adjunto regular en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires (Argentina), se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y codirige un proyecto de investigación sobre biopolítica en la Universidad de San Martín. Se especializa en la filosofía francesa del siglo XX, en particular en la obra de Gilles Deleuze. Sus publicaciones más recientes son “El capitalismo según Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, *Cuadernos de filosofía* n° 57, Revista del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2013, Argentina; “Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n° 19: julio-diciembre, 2013, Colombia; “Perspectivas sobre la biopolítica en la obra de Gilles Deleuze”, *Revista Pensamiento Político* n° 3, 2012, Chile; “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 47, julio-diciembre, España, 2012. E-mail: [antonelli.ms@gmail.com](mailto:antonelli.ms@gmail.com)

the French's thought gained brand new protagonism with the birth of the Biopolitical paradigm, due to his understanding of Foucault. Toni Negri's interpretation of Biopower from the society of control's point of view, as well as Esposito's elaboration of affirmative Biopolitics constitute clear examples. Esposito has increasingly resorted to Deleuze's work for his subsequent productions to *Bios* on several matters: in *Terza Persona* he relies on his conception of event so as to support his philosophy of the impersonal; whereas in *Due* he brings into play the idea of "plane of immanence" to deconstruct the theological-political machine. Our aim is to analyze Esposito's use of Deleuze's concepts in his texts, in which he intertwines the French's perspective with a different problematic present in the original texts. Thus, Esposito performs a fresh usage of his notions, which enables him to reformulate the addressed matters.

**KEY WORDS:** Esposito, Deleuze, life, biopolitics, impersonal, immanence

### I. INTRODUCCIÓN: DELEUZE EN LA FILOSOFÍA ITALIANA CONTEMPORÁNEA

La importancia de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea ha crecido con el predominio de la orientación biopolítica, a partir de mediados de los años noventa.<sup>1</sup> En las décadas anteriores, la obra deleuziana no había sido frecuentada por las líneas gramsciana y marxista de los años sesenta (Della Volpe), ni por el primer operaísmo (Tronti) –lo cual se debía a razones temáticas y cronológicas<sup>2</sup>–, y había sido criticada por los autores heideggerianos (Cacciari, Vattimo). Así, en los años setenta, Cacciari atacó la concepción deleuziana del deseo vertida en *L'Anti-Cedipe*, a la cual asociaba las tesis foucaulteanas sobre el poder<sup>3</sup>; de igual modo, Vattimo tomó distancia de la lectura deleuziana de Nietzsche en varios ensayos sobre el alemán<sup>4</sup>. Más tarde, en los años ochenta, se instaló una alternativa en el pensamiento italiano sobre la crisis de lo político y de la

1 El inicio de la "corriente biopolítica" italiana puede situarse en 1995, con la publicación del primer tomo de *Homo sacer* de Giorgio Agamben. En rigor, en dicho texto hay apenas una alusión a Deleuze a propósito de la idea de soberanía. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), §1.1, 1.2. [Las traducciones son nuestras en todos los casos].

2 Véase Dario Gentili, *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolítica* (Bologna: Il Mulino, 2012), 21ss. Las "obras mayores" del francés, *Différence et répétition* y *Logique du sens*, datan de 1968 y 1969. Antes de estos libros, Deleuze había publicado su tesis sobre Hume en 1953, su libro sobre Nietzsche en 1962, sobre Kant en 1963, sobre Proust en 1964, sobre el bergsonismo en 1966 y sobre Sacher-Masoch en 1967. A excepción de su interpretación de Nietzsche, los otros textos no tuvieron un impacto sustantivo en la escena intelectual italiana.

3 Véase Massimo Cacciari, "«Razionalita» e «Irrazionalita» nella Critica del Político in Deleuze e Foucault", *Aut-Aut* 161, Milan (1977).

4 Véase Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 63, 211, 290-291, 294-295; también "Introduzione", en Deleuze, Gilles, *Nietzsche e la filosofia* (Firenze: Colportage, 1978); "Nietzsche e l'al di là del soggetto", en Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Milano: Feltrinelli, 1981). Según Negri, el "pensamiento débil" tradujo a Foucault y a Deleuze como "presentadores del espectáculo" [*game-show hostesses*] y los puso a circular en las páginas culturales de los así denominados "diarios izquierdistas", en particular

modernidad: de un lado, el pensamiento negativo (Cacciari, Tronti) asumía la crisis como dimensión originaria de lo político a partir de una relectura de los autores de la “revolución conservadora” (Carl Schmitt, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein); del otro lado, una línea diferente partía de la extinción del sujeto (al cual el pensamiento negativo aún le concedía cierta representatividad) y abrevaba en los autores franceses (en especial, Foucault y Deleuze), quienes concebían la crisis del sujeto político moderno como una manera de resistir a la pretensión de imponerle una forma soberana<sup>5</sup>. En suma, hasta hace dos décadas las referencias a Deleuze fueron escasas y, con excepción de la vertiente recién aludida, predominantemente negativas.

Esta situación se modificó con la irrupción del debate biopolítico, que implicó la instauración de la semántica de la *vida* en lugar de la semántica de la *subjetividad*<sup>6</sup>. Diversos autores (Agamben, Negri, Esposito) confluyeron en la problemática del biopoder. En este nuevo mapa de lecturas y reflexiones, la relaboración de temas y conceptos de Foucault fue acompañada, en particular en los casos de Negri y de Esposito<sup>7</sup>, por la apelación a ciertos motivos deleuzianos, especialmente a su interpretación de Foucault. Dicho de otro modo, la reactivación de la biopolítica foucaultiana fue *mediada* por la interpretación vitalista de Deleuze<sup>8</sup>. Esta matriz de lectura está en la base de la distinción trazada por Negri entre el *biopoder*, definido como un poder trascendente a la vida que toma a ésta como un objeto, y la

---

*La Repubblica*. Cf. Antonio Negri, “The Italian Difference”, *The Italian difference. Between nihilism and Biopolitics*, editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano, Melbourne, Re.press (2009): 14. Para un enfoque crítico del artículo de Negri, véase Aldo Rovatti, « Foucault docet », *The Italian difference*, 25-29.

<sup>5</sup> Cf. Roberto Esposito y Roberto Ciccarelli, “La política al presente”, *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Milano – Udine: Mimesis, 2008), 16. Negri sostiene que existen parentescos, pero no filiaciones, entre las concepciones post-estructuralistas francesas y ciertas líneas de la teoría italiana que giran en torno al “proletariado subversivo” y a la “diferencia femenina”. Cf. Negri, “The Italian difference”, 19-20.

<sup>6</sup> Cf. Roberto Esposito, *Pensiero viviente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 251. Esposito comenta la nueva situación de la filosofía italiana en “La differenza italiana”. Según su perspectiva, existía una zona común a diversas tradiciones de la filosofía italiana, tanto la analítica como la hermenéutica y la deconstructivista, que consistía en el “primado del lenguaje”. La especificidad de la situación actual residiría en una “nueva dirección” del pensamiento que inscribe al lenguaje en un horizonte más amplio, ya sea caracterizado por un “realismo ontológico”, ya sea en un sentido biológico, ligado al paradigma de la vida. Cf. *Ibid.*, 7-10.

<sup>7</sup> Si bien Deleuze no ha tenido un influjo notorio en las elaboraciones biopolíticas de Agamben, su último texto dio lugar a un artículo del italiano que ha renovado los estudios sobre la noción de vida en la filosofía contemporánea y que enlaza con sus preocupaciones por la biopolítica. Cf. Giorgio Agamben, “L’immanence absolue”, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, ed. Eric Alliez, Synthélabo, Paris (1998): 165-188.

<sup>8</sup> De acuerdo con Deleuze, la vida escapa a cualquier diagrama de poder, la resistencia al poder descansa en la vida comprendida como la fuerza del afuera y se funda en el poder inmanente a la vida misma. Cf. Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 2004), 98-99.

*biopolítica*, comprendida como la potencia creadora immanente a la vida<sup>9</sup>. Si bien Esposito no se inscribe en un marco vitalista, su distinción entre la biopolítica *negativa* y la *afirmativa* comparte la apuesta de desplazarse desde la política *sobre* la vida, donde ella es cooptada como un objeto, a una política (productiva, creadora, plural) *de* la vida –cf. *infra* §II. Además, Esposito adopta una perspectiva deleuziana en la medida en que liga la posibilidad de una biopolítica afirmativa a una interpretación *inmanente* del proceso en lugar de una de tipo trascendente. Aún más, juzga que “la inmanencia de la vida” constituye la única dimensión en la cual la política contemporánea encuentra su significado más propio<sup>10</sup>.

Ciertamente, los trabajos de Negri han contribuido en buena medida a la introducción de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea<sup>11</sup>. Además, es posible advertir que se han multiplicado los estudios, comentarios e investigaciones dedicados a su obra. Sin embargo, dejando a un lado la bibliografía *sobre* Deleuze, Esposito es el filósofo italiano que ha recurrido con mayor intensidad a su pensamiento, particularmente en sus trabajos posteriores a *Bíos*: el francés está presente en su propuesta de una biopolítica afirmativa, en su concepción del lazo entre la vida y la norma, en su construcción de una filosofía de lo impersonal, en su concepción de la “geofilosofía italiana”<sup>12</sup>, así como en el uso cada vez más expandido

9 Véase Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitude. War and democracy in the age of empire* (New York: The Penguin Press, 2004), 93-95. Esta distinción es sostenida también por Maurizio Lazzarato en “Du biopouvoir à la biopolitique”. *Multitudes* 1; mars 2000; pp. 45-57; [Consultado en línea: 26 de Julio de 2013]. Disponible en: <<http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>>; y por Judith Revel en *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005). Si bien esta diferenciación no se halla, literalmente, en Deleuze, resulta deudora de su perspectiva vitalista recién aludida. En efecto, por un lado, retoma y profundiza la capacidad de resistencia activa de las fuerzas, así como la idea de un poder de la vida vuelto contra el poder que quiere capturarla; por otro lado, hace uso de la dicotomía, central en la filosofía de Deleuze, entre la inmanencia y la trascendencia, valorizando la primera en detrimento de la segunda.

10 Cf. Esposito con Ciccarelli, “La política al presente”, 24-26. Para un enfoque crítico sobre esta primacía otorgada a la inmanencia, véase Enrica Lisciani Petri, “Per una ‘filosofia dell’impersonale’: in dialogo con Roberto Esposito”, en *Impersonale*, 51. La autora se pregunta si es posible pensar y experimentar la inmanencia de manera diferente a la locura (Nietzsche) o bien al suicidio (Deleuze). Bazzicalupo, por su parte, señala que la inmanencia comporta el riesgo del nihilismo. Cf. Laura Bazzicalupo, “La política e le parole dell’impersonale”, *Impersonale*, 71.

11 Cf. Gentili, *Italian theory*, 196-197; Thomas Lemke, *Biopolitics. An advanced introduction* (New York: New York University Press, 2011), 68ss. En su trabajo con Hardt, acude a Deleuze y Guattari a fin de señalar las limitaciones de la descripción foucaultea del biopoder, dado que los autores de *Capitalisme et Schizophrénie* permitirían captar la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica, que Foucault no habría alcanzado a aprehender debido a su epistemología estructuralista. Con todo, Negri y Hardt juzgan que el enfoque deleuziano articula la productividad de la reproducción social “de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible”. Cf. Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 27ss.

12 Esposito recurre a Deleuze y Guattari a fin de presentar una concepción geofilosófica de la filosofía italiana, que no debe confundirse con un “nacionalismo filosófico”. El lazo entre el pensamiento y el territorio no se basa en una raíz étnica o antropológica, sino en un movimiento

del léxico de la inmanencia<sup>13</sup>, entre otros temas<sup>14</sup>. Si bien en *Communitas* y en *Immunitas* Deleuze no tiene una presencia sustantiva, esto cambió en *Bíos* y, más profundamente, en *Terza persona*, en *Pensiero viviente* y en *Due*. La hipótesis de lectura que guía este escrito sostiene que hay una *deriva* deleuziana cada vez más marcada en el derrotero filosófico del autor italiano. Nuestra propuesta consiste en reconstruir y analizar sus usos más relevantes de nociones deleuzianas; nos detendremos, puntualmente, en *Bíos*, *Terza persona* y *Due*, dado que encontramos en estos textos las remisiones más significativas al filósofo francés.

## II. DELEUZE EN BÍOS: HACIA UNA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

A. En *Bíos* encontramos varias referencias a Deleuze sobre diversos temas y autores<sup>15</sup>. Al margen de estas menciones aisladas, Esposito recurre al filósofo francés de una manera más fundamental hacia el final del libro, donde busca elementos para la construcción de una “biopolítica afirmativa” en el último texto publicado en vida por Deleuze, *L'immanence: une vie...*, de 1995<sup>16</sup>. El marco general está dado por la distinción entre el biopoder, comprendido como una política *sobre* la vida, y la biopolítica, comprendida

---

de desterritorialización que rompe los confines del territorio y lo direcciona hacia su exterior. En este sentido, plantea la pregunta acerca de si “el rasgo más originalmente viviente del pensamiento italiano” no reside en “su continua desterritorialización”. Véase Esposito, *Pensiero viviente*, 13-23.

13 Nos referimos especialmente a “La differenza italiana” y a “Il ritorno de la filosofia italiana”, el primero y el último capítulo de *Pensiero viviente*. En dichos textos, sin citar o referir explícitamente a Deleuze, plantea una “inmanetización del antagonismo” como eje paradigmático del pensamiento italiano (*Ibid.*, 25; también 207ss) y emplea el concepto, de cuño deleuziano, de “plano de inmanencia”, así como la idea de una “lógica rigurosamente inmanente” (*Ibid.*, 211ss) en su comentario de Tronti. Además, a propósito de Gentile, alude a la idea de un “método de la inmanencia” (*Ibid.*, 264).

14 Se podría agregar la idea de que Esposito comprende el trabajo filosófico, al igual que Deleuze y Guattari, como la invención de conceptos en función de problemas siempre cambiantes. Cf. Laura Bazzicalupo, “Prefazione”, *Impersonale*, 9.

15 La primera remite a la lectura deleuziana de Nietzsche en *Nietzsche et la philosophie*, en particular a sus observaciones sobre las fuerzas reactivas; la segunda retoma la crítica presentada por Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* a la noción de “carne” elaborada por la tradición fenomenológica, mientras que la tercera alude al estudio deleuziano sobre Francis Bacon, *Logique de la sensation*, del cual Esposito adopta la idea de que el “hecho común” al hombre y al animal radica en una zona de indiscernibilidad. Cf. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004), 96, 106; 177; 184-185.

16 “Yo veo una constelación de pensamientos vinculados a la biopolítica afirmativa que, a lo largo de los siglos, va de Spinoza a Nietzsche, hasta llegar a Deleuze”. Roberto Esposito, “Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política* 29, Chile, 2009, 133-141. [Última consulta: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>. El texto de Deleuze es Gilles Deleuze, “L'immanence : une vie...”, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, ed. David Lapoujade (Minuit: Paris, 2003).

como una política *de* la vida. En el caso del primero, la vida se ve sometida al dominio de la política, mientras que en el segundo la política se lleva a cabo en nombre de la vida: tal es la alternativa que constituye el “enigma de la biopolítica”<sup>17</sup>. La propuesta de Esposito consiste en la elaboración de una biopolítica afirmativa que no sea una política ejercida sobre la vida sino de la vida, una política de la vida y no de la muerte<sup>18</sup>. Con vistas a ello recurre al mencionado texto de Deleuze, en el cual descubre los signos anticipatorios de su proyecto. En particular, el concepto de “campo trascendental”, que Deleuze entiende como un “plano de inmanencia”, permite escapar a las coordenadas del sujeto y el objeto, así como a la instancia de la conciencia<sup>19</sup>. Asimismo, Esposito retoma otros términos deleuzianos (singularidad, impersonal) que anticipan los desarrollos de *Terza persona*. La elaboración del francés sobre lo impersonal, comprendido como el modo vital de la singularidad, permitiría desarmar el “nudo bio-jurídico”<sup>20</sup> en torno a la noción de persona, esto es, deconstruir sistemáticamente la categoría en sus expresiones teológica, jurídica y filosófica<sup>21</sup>.

B. Ahora bien, es justo señalar que, en el breve artículo deleuziano, la noción de *vida* no se presenta en un registro político. La estrategia argumentativa de Esposito consiste en (*bio*)*politizar* la noción de vida de un texto de Deleuze que es, fundamentalmente, ontológico<sup>22</sup>. En efecto, Esposito asimila la noción deleuziana de “vida” (siempre declinada como “una vida”) al concepto de *bíos*: “lo que entra en juego –sostiene– es la categoría de *bíos*”<sup>23</sup>. En esta línea, subraya como núcleo “biofilosófico” el desplazamiento desde el artículo determinado al indeterminado porque rompe con la metafísica que suelda la vida a la conciencia individual: se trata de “una modalidad del

---

17 Esposito pone así de relieve la tensión fundamental que afecta la “bio-política” en lo que respecta a la *articulación* de los términos “vida” y “política”, esto es, la idea de una política *de* la vida. Como explica Castro, “el doble valor del genitivo introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política”. Se trata de una oscilación semántica que remite a las oscilaciones propias de la “analítica de la finitud”; en términos foucaulteanos, la ambivalencia sujeto-objeto obedece a la anfibología de la figura del hombre propia del humanismo. Cf. Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Buenos Aires: UNIPE Editorial, 2011), 15-16, 33-35.

18 Cf. Esposito, *Bíos*, 3ss, 172, 215. Es conveniente tener en cuenta el reparo del propio autor acerca de la propuesta de acciones políticas concretas, así como de la conversión de la biopolítica afirmativa en “la nueva bandera de un manifiesto revolucionario o reformista”. *Ibid.*, XVI.

19 Cf. *Ibid.*, 211ss.

20 Para la temática bio-jurídica, véase Adalgiso Amendola, “Il diritto del viviente. Materiali per una Biogiuridica”, en *Impersonale*, 185ss.

21 Cf. Esposito, *Bíos*, 212-215.

22 Algo análogo ocurre con la exégesis llevada a cabo por Agamben, quien recurre a la publicación de Deleuze para postular la necesidad de una genealogía del concepto de “vida”. El autor inscribe esta investigación en su propio horizonte de trabajo cuando alude al “cuerpo biopolítico de Occidente”. Cf. Agamben, “L’immanence absolue”, 165, 188.

23 Esposito, *Bíos*, 211.

*bíos* que no puede ser inscripta dentro de los bordes del sujeto consciente”, por lo cual “no es atribuible a lo individual o a la forma de la persona”<sup>24</sup>. Es así como concluye que lo esencial reside en “una singularidad impersonal o una impersonalidad singular” que atraviesa a los seres vivos (hombres, plantas, animales) con independencia de su individuación, así como de su personalidad<sup>25</sup>. Esposito se apoya en Deleuze para sostener que toda vida es “una forma de vida” y que toda forma se refiere a la vida. Ello implica que ninguna parte de la vida puede ser destruida en favor de otra, lo cual constituye una presuposición mínima de la biopolítica, que resulta afirmada por la política de la vida y negada por la política de la muerte<sup>26</sup>.

Por otro lado, en el texto de Deleuze la vida aparece caracterizada a partir de la idea de *inmanencia*, pero no en un sentido relativo –esto es, como “inmanente a” otra cosa–, sino en un sentido absoluto, como plano de inmanencia sin referencia a ninguna instancia exterior (conciencia, yo, sujeto)<sup>27</sup>. Desde este ángulo, es posible oponer a la vida concebida como inmanente a la norma y al poder, la vida como *inmanencia absoluta*. Esposito sigue esta dirección y encuentra en el texto las bases para postular una “norma de vida” (la expresión, en verdad, no aparece en el artículo de Deleuze) que no contraponga la vida a la trascendencia de la norma, sino que haga de la norma el impulso inmanente de la vida. Mediante la idea de “beatitud”, previa a la distinción entre el bien y el mal, Deleuze aludiría a una norma de vida semejante<sup>28</sup>. Este llamado a lo impersonal en tanto único modo “vital y singular” se liga con la idea de ir más allá de la semántica de la persona: según Esposito, Deleuze busca “desatar” el “nudo biojurídico” entre la vida y la norma, pero no para separarlas, sino para encontrar una en la otra, es decir, descubrir la norma inmanente en la vida y darle a la norma la potencialidad del devenir de la vida<sup>29</sup>. En resumen, la especificidad del uso espositiano del último texto publicado por Deleuze radica en bio-politizar una noción de vida fundamentalmente ontológica y, en segundo lugar, en ligarla a la problemática de la normatividad, ajena al marco deleuziano.

---

24 Cf. *Ibid.*, 212.

25 Cf. *Ibid.*, 214.

26 Cf. *Ibid.*, 215.

27 Cf. Gilles Deleuze, “L’immanence: une vie...”, *passim*. La misma idea aparece ya en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 2005), 46ss.

28 Para el contraste entre la beatitud y la sujeción, véase Alberto Moreiras, “La vertigine della vita: su *Terza persona* di Roberto Esposito”, *Impersonale*, 149ss, 159ss.

29 Cf. Esposito, *Bíos*, 214-215. Otra muestra de la importancia que Esposito adjudica a los conceptos deleuzianos reside en que considera que la política se inscribe en “una genealogía de la inmanencia”. Esposito con Cacciarelli, “La política al presente”, 31. El propio Esposito remite esta indagación genealógica al texto de Roberto Ciccarelli, *Il pensiero dell’ immanenza* (Il Mulino: Bologna, 2008).



C. Por otro lado, se podría cuestionar la aproximación entre el concepto deleuziano de vida y la idea de “forma de vida”, expresión que no aparece en el texto deleuziano. En rigor, el concepto presentado por Deleuze es el de “una vida”, no el de *vida* en general, como tampoco el de *la* vida (actual, efectiva) que corresponde al acontecimiento de *una* vida (puramente virtual) en cuanto tal. “Una vida” no es para Deleuze inseparable de una forma, como lo sugiere Esposito, sino más bien de su singularización, de su determinación como indeterminada<sup>30</sup>.

Además, el concepto de vida elaborado por Deleuze en otros textos se inscribe en un horizonte vitalista cuya propuesta radica en alcanzar la *vitalidad inorgánica* que atraviesa lo real. Brevemente, el autor francés concibe la vida no sólo como no personal o impersonal, sino además como no orgánica –inorgánica o anorgánica–, como una pura “línea abstracta” despojada de todo contenido concreto<sup>31</sup>. La línea de vida es primera, mientras que los organismos, así como toda organización o principio formal, son desvíos y encierros que la bloquean<sup>32</sup>. El vitalismo deleuziano se define por el privilegio de la variación continua en vez de la forma y la estructura, por el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización<sup>33</sup>. A la luz de esta perspectiva, las tesis espositianas sobre la inseparabilidad entre la vida y su forma y sobre la inmanencia recíproca entre la vida y la norma, se vuelven difíciles de sostener.

Sin embargo, desde otro ángulo, creemos que es posible acortar la distancia entre la interpretación del pensador italiano y la concepción deleuziana de la vida. En efecto, la categoría de *bíos* acuñada por Esposito no se instala simplemente en la dicotomía *zoé/bíos*, sino que designa el pensamiento de la vida, a través de todas sus formas y manifestaciones, como una unidad<sup>34</sup>. Esposito pone en cuestión la distinción propia del

30 Aun cuando Esposito no se refiera a Agamben, fue éste quien puso en circulación, en el debate biopolítico, la idea de forma de vida mediante el sintagma “forma-de-vida”, donde los guiones aluden a la inseparabilidad de una vida respecto de su forma. Véase Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino, Bollati Boringhieri, 1996). No obstante, la noción de “forma de vida” se remonta al siglo XIX y fue popularizada en el siglo XX por las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein. Entre otros trabajos, puede consultarse Newton Garver, *This complicated form of life* (Chicago and La Salle Illinois: Open Court, 1994).

31 Cf. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'Image-mouvement* (Paris : Minuit), 75-82 ; « Huit ans après : entretien 80 », en *Deux régimes de fous*, 164 ; Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 172; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 2006), 619-624 ; Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues* (Paris : Flammarion, 1996), 12, 61, 169.

32 Cf. Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 623.

33 Cf. Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 230; Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Paris : Kimé, 1994), 71ss. Véase también Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Minuit, 2005), 192, 196; *Foucault* (Paris: Minuit, 2004), 98 ; Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 162.

34 Cf. Timothy Campbell, “*Bíos*, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito”, en Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitics and philosophy*, trad. Timothy Campbell, Minnesota University Press, Minneapolis (2008): xl.

campo biopolítico entre el *bíos* como “vida calificada” o “forma de vida” y la *zoé* como vida simplemente “biológica”. Antes bien, sostiene que la biopolítica las pone en una zona de indiscernibilidad, de manera tal que es inconcebible hoy en día una vida natural, sin connotaciones formales, puesto que la política penetra por completo la vida –así como lo hace la *téchne*, de modo que la vida es igualmente técnica<sup>35</sup>. De allí que la superación de esta oposición sea clave en el proyecto de una biopolítica afirmativa, esto es, cuando el “pliegue impersonal” que atraviesa la vida en su conjunto se vincule con la “infinita multiplicidad” de las formas de vida<sup>36</sup>. Esta observación del italiano, de claras resonancias deleuzianas (pliegue, impersonal, multiplicidad), así como su rechazo de la dicotomía *zoé/bíos*, aproxima su enfoque al de Deleuze.

### III. DELEUZE EN *TERZA PERSONA*: PENSAR LO IMPERSONAL

A. Esposito plantea una doble tarea concerniente a lo impersonal<sup>37</sup>: la primera, de índole negativa, radica en deconstruir el dispositivo de la persona; la segunda, de índole positiva, apunta a elaborar una política de la tercera persona<sup>38</sup>. El autor italiano precisa que la expresión “tercera persona” no significa la aniquilación [*annientamento*] de la persona o del sujeto, tal como ha hecho la línea biopolítica rápidamente transformada en tanatopolítica, con consecuencias “catastróficas”. Antes bien, su objetivo es desconstruir el modelo aristotélico del hombre en tanto “animal racional”, que conlleva una disyunción excluyente: someter la racionalidad a la animalidad, como hizo el nazismo, o bien oponer la parte animal a la racional o espiritual, como es el caso del personalismo. En otros términos, la reflexión contemporánea

35 Cf. Esposito, *Bíos*, 4-5.

36 Cf. Esposito, “Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política* 29, Chile, 2009, 141. [Última consulta: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>>

37 Campbell sostiene que lo impersonal “se ha vuelto el centro de la ontología de lo actual de Esposito”. Ello no obstante, subraya la continuidad con sus trabajos previos y sostiene que el interés del italiano en el concepto de persona, así como en lo impersonal, ha sido un tema recurrente en sus últimos quince años. Cf. Timothy Campbell, “Foucault was not a person: Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito’s *Third Person*” [Consultado en línea: 27 de julio de 2013]. Disponible en: [http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell\\_idolatry\\_and\\_the\\_impersonal.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell_idolatry_and_the_impersonal.pdf), 1-2, 10. También Forti señala la continuidad entre *Bíos* y *Terza persona*, pero lo hace argumentando que el segundo prolonga la reflexión sobre la entrada en la escena política de la cuestión de la vida. Véase Simona Forti. “Alcune considerazioni su “persona” e “impersonale”. A partir dal lavoro di Roberto Esposito”, *Impersonale*, 77. Fimiani, por su parte, considera que *Terza persona* es el último volumen de la tetralogía inaugurada con *Communitas*. Cf. Mariapaola Fimiani, “Oltre l’impersonale”, *Impersonale*, 83.

38 La idea de una política de lo impersonal había sido propuesta por René Schérer, antecesor en este punto de Esposito. Véase René Schérer, « *Homo tantum. L’impersonnel : une politique* », *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, 25-42.

debe escapar a la máquina dualista que ha caracterizado a toda la cultura occidental y alcanzar el pensamiento de lo impersonal<sup>39</sup>.

Esposito argumenta que tanto Foucault como Deleuze buscan hacer de lo impersonal el contenido de una nueva práctica que modifique la existencia. Ellos convergen, asimismo, en considerar que la forma de la tercera persona es la *vida*, pero difieren en sus vías de acceso: por “exteriorización” en el caso del primero, por “pliegue” en el segundo. Foucault, igual que Blanchot, pasa hacia el *afuera* y, como Bichat, toma a la *muerte* como punto de partida para llegar a la vida. Por su parte, Deleuze no llega a la vida por trascender la trascendencia o exteriorizar el *afuera*, sino por inmanencia. Ésta no es generada dialécticamente por la trascendencia (como en Hegel), ni atravesada por la trascendencia (como en la fenomenología y en Heidegger), sino que designa el pliegue del ser sobre sí, su inflexión en devenir. Esposito sostiene que la vida según Deleuze no es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, como afirma Foucault sirviéndose de Bichat, sino lo que separa a la muerte de sí misma, replugándola en un proceso de continuo intercambio<sup>40</sup>.

B. Es en el último apartado del libro donde el lugar de Deleuze en el proyecto espositiano cobra su real dimensión<sup>41</sup>. Según el pensador italiano, en la obra deleuziana la filosofía contemporánea se encontró con la potencia de lo impersonal de una manera inédita, al punto que todas las figuras de las cuales se vale el libro (el animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el *afuera* de Foucault) alcanzan su punto de condensación en la deconstrucción sistemática de la categoría de persona llevada a cabo por Deleuze<sup>42</sup>. La peculiaridad que diferencia a Deleuze de los autores precedentes radica en que no busca una simple sustitución de la persona, sino una rotación del horizonte filosófico hacia una teoría del acontecimiento neutro, preindividual, impersonal –como había adelantado la última parte de *Bíos*. Tal es el primer punto que Esposito retoma del francés: una concepción del evento que no se reduce al sujeto de la enunciación ni al estado de cosas objetivo<sup>43</sup>.

39 Como explica Castro, la apuesta de Esposito “no es la de proponer, de manera inmunológica según sus categorías, un pensamiento de la anti-persona; sino, precisamente, de lo impersonal.” Castro, *Lecturas foucaulteanas*, 159. Véase también Roberto Esposito y Stefano Rodotà, “La maschera della persona”, *Impersonale*, 182-183.

40 Cf. Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino: Einaudi, 2007), 22-24.

41 Como observa Martone, Deleuze se vuelve “el protagonista de la última parte de *Terza persona*”. Martone, Antonio. “Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall' *impolitico* all' *impersonale*”, en *Impersonale*, 105.

42 Campbell sostiene que “Esposito, como Agamben, encuentra en Deleuze el principal filósofo para pensar lo impersonal hoy.” Campbell, “‘Foucault was not a person’”, 12.

43 Esposito, *Terza persona*, 173.

Esposito, empero, destaca que esta comprensión del acontecimiento no implica que el sujeto se vuelva inerte<sup>44</sup>. La identificación del sujeto con el acontecimiento no lo convierte en un mero receptor pasivo: *querer* el acontecimiento no es aceptar las cosas como son, pues esa es una “idea de asno”, dice Deleuze siguiendo a Nietzsche, y la resignación no es sino otra variante del resentimiento. Por el contrario, contra-efectuar el acontecimiento consiste en una “intuición volitiva” que reemplaza la voluntad orgánica por una voluntad “espiritual”; la transmutación significa volvernos la “casi-causa” de lo que se produce en nosotros. En tanto “actor”, el sujeto contra-efectúa el acontecimiento físico que tiene lugar en él; no sólo lo comprende y quiere, sino que además lo representa (de allí que se trate de “devenir el comediante de mis propios acontecimientos”)<sup>45</sup>.

El gesto que Esposito destaca de Deleuze radica en su rechazo a la dicotomía de “la entera tradición filosófica” entre la traducción del acontecimiento a un Ser individuado, una Forma personalizada (Dios, individuo, subjetividad trascendental), o bien “un fondo indiferenciado, sin fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades”.<sup>46</sup> Una vez despejada esta falsa alternativa, lo que queda en el campo impersonal son las *singularidades* anónimas, nómadas, pre-individuales. En esta línea, el autor italiano retoma la crítica efectuada por Deleuze y Guattari en *L'Anti-Cédice* a la triangulación edípica en razón de su carácter de personas. La defensa psicoanalítica del complejo edípico se basa justamente en la amenaza de lo indiferenciado: si no seguimos las líneas de diferenciación “papá-mamá-yo”, caemos en “la noche oscura” de lo indiferenciado. Pero Deleuze desarma esta dicotomía argumentando que dicha amenaza es un producto del complejo de Edipo mismo, que crea lo indiferenciado en tanto reverso de las diferenciaciones que genera. Se trata de un uso ilegítimo, trascendente de las síntesis del deseo que lo introducen en la triangulación edípica, obligándolo a tomar por objeto las personas parentales diferenciadas y prohibiéndole a la vez al yo satisfacer su deseo sobre dichas personas.<sup>47</sup>

Según Esposito, el filósofo francés proporciona la vía para escapar a la dialéctica entre la personalización y la despersonalización mediante el privilegio otorgado a la *multiplicidad* y la *contaminación*, en detrimento de la identidad y la discriminación. En este sentido, el concepto deleuziano de “cuerpo sin órganos” es interpretado como una crítica de la idea de la

44 *Ibid.*, 23-24, 174. Es por ello que nos parece desacertada la crítica de Bertorello, quien desatiende esta dimensión de responsabilidad del sujeto en el cual toma cuerpo el acontecimiento. Cf. Adrián Bertorello, “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”, *Cuadernos de Ética* 39, Vol. 26, 2011 [Consultado en línea: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <<http://aaeticas.org/revista/index.php/cde/article/view/28/56>>

45 Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 175.

46 *Ibid.*, 125, 129.

47 Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Cédice. Capitalisme et Schizophrénie* 1 (Paris: Minuit, 1973), 93-94.

persona propietaria de sus propios órganos, así como del cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita. Además, Esposito señala que Deleuze pone de relieve la conexión entre la ley edípica en tanto estructura general de la exclusión y el dispositivo jurídico de la persona formulado por el derecho romano<sup>48</sup>.

Desde otro ángulo, Esposito comenta los desarrollos deleuzianos en *Critique et clinique*, donde la empresa de deshacer la persona en beneficio de lo impersonal se vale de una reflexión sobre el lenguaje y la literatura. La fuerza contestataria de la escritura literaria, que no denuncia nada, descansa en su carácter a-sintáctico y a-gramatical; en ella, la lengua balbucea, tartamudea. El énfasis deleuziano radica en lo indeterminado, cuya determinación no es la determinación estática del ser, sino la fluidez del devenir o del impersonal<sup>49</sup>.

C. Esposito concede gran importancia al concepto deleuziano de vida –en rigor, de “una vida”– puesto que en él se resume toda la teoría de lo impersonal. Según el italiano, esta noción constituye el término de la elaboración deleuziana porque su dimensión impersonal y singular contradice la división jerárquica impuesta por el dispositivo de la persona entre el sujeto racional y el sustrato material desnudo. Frente al modelo dualista, el recorrido “deconstructivo y afirmativo” de Deleuze alcanza su cima en *Mille Plateaux*, donde su abordaje crítico del concepto de persona se articula en tres momentos: la categoría de “virtualidad” frente a la de posibilidad; la individuación por “heceidad” en lugar de la individuación subjetiva; la idea de “devenir-animal” frente a la definición del hombre en contraste con el animal<sup>50</sup>.

La primera vía para desarmar la estructura de la persona radica en el concepto de *virtualidad*, que no sólo se dirige contra el de posibilidad sino, más profundamente, contra la dicotomía entre lo posible y lo necesario. Para Deleuze, la vida es siempre real; lo virtual es tan real como lo actual, pero permanece como un excedente sobre la actualización. Lo virtual, en efecto, tiene un estatuto ontológico: el ser oscila entre lo virtual y lo actual, el caos y el orden, la transformación y la identidad, la fuerza y la forma<sup>51</sup>. Desde esta perspectiva, observa Esposito, se torna imposible la visión del

48 Cf. Esposito, *Terza persona*, 176-177.

49 *Ibid.*, 177. Aun cuando no lo explicita, Esposito da por sentada cierta continuidad entre la teoría del acontecimiento y la elaboración deleuziana en torno a la literatura. Esta continuidad consiste en que, así como en el contexto de la indagación sobre el acontecimiento Deleuze llama a captarse como un acontecimiento (“Sería necesario que el individuo se captase él mismo como un acontecimiento”. Deleuze, *Logique du sens*, 208), aquí se trata de “cesar de pensarse como un yo (*moi*), para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí”. Gilles Deleuze, *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 2002), 68.

50 Cf. Esposito, *Terza persona*, 179-180.

51 *Ibid.*, 24, 180. Lo virtual no se contrapone a lo real sino a lo actual, y tiene plena realidad en tanto que virtual: de lo virtual cabe decir que es “real sin ser actual, ideal sin ser abstracto” y simbólico sin ser ficticio. Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris : PUF, 2008), 269ss.

embrión como persona potencial, no efectiva, que lo deja en una zona de disponibilidad biopolítica.

La segunda manera que Esposito encuentra en Deleuze de escapar al dispositivo de la persona consiste en su apuesta por la individuación por *heccidad*, en lugar de la subjetivación o la objetivación. Se trata de una clase de individuación atravesada por la tercera persona, compuesta por velocidades, afectos y tránsitos, no por personas y cosas. La temporalidad del acontecimiento, que es la de la heccidad, no consiste en la forma estable de la presencia, y su espacialidad resulta irreductible a los contornos prefijados. De allí que su enunciación sea realizada mediante el nombre propio, el verbo en infinitivo, el pronombre indefinido<sup>52</sup>.

La última vía recorrida por Deleuze es, a ojos de Esposito, la más significativa, y reside en la idea de *devenir-animal*, que constituiría la figura más densa de la polémica deleuziana contra la persona en tanto forma exclusiva de ser. El autor italiano la distingue netamente de la “animalización del hombre”, que fue el efecto más devastador del dispositivo de la persona y del poder tanatopolítico. Esposito considera que el devenir-animal de Deleuze es una alternativa a la animalización contemporánea del hombre que resultó del dispositivo de la persona, así como del poder tanatopolítico. En este punto, Deleuze convergería con Kojève, en tanto la perspectiva sobre la animalización del hombre en el período post-histórico no es interpretada como un retorno a una condición primitiva, sino como el cumplimiento de algo nunca experimentado: que el hombre no se defina en razón de su alteridad con el animal<sup>53</sup>.

El autor italiano aclara que devenir-animal constituye “nuestra realidad más tangible” en la medida en que designa la mutación propia de nuestra naturaleza, su alteración continua. Lo animal, explica el italiano, significa multiplicidad, pluralidad, conexión con lo circundante; es plurivocidad,

---

52 *Ibid.*, 181. Bertorello critica el enfoque de Deleuze y Esposito en relación con la teoría del acontecimiento por dos razones: primero, porque su enunciación (con verbos conjugados y oraciones ajustadas al orden del sujeto y el predicado) no se hace con los mismos términos con los que se designa el acontecimiento (infinitivos, nombres propios, etc.); segundo, porque incurriría en la falacia de querer salir del lenguaje, esto es, desconocería el giro lingüístico –a sus ojos infranqueable– de la filosofía. Cf. Bertorello, “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”. A decir verdad, no observamos la contradicción performativa señalada por Bertorello; Deleuze y Esposito sugieren una forma diferente de enunciar los acontecimientos, que no contradice la forma habitual de hacerlo y que no implica ninguna contradicción con las condiciones de enunciación de la 1ª persona. Además, la pretensión de desconocer el giro lingüístico en filosofía no se aplica a la lógica del acontecimiento de *Logique du sens*, donde Deleuze sostiene que “el acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en una relación esencial con el lenguaje”. Deleuze, *Logique du sens*, 34. Es interesante notar que esta afirmación ha sido empleada por Badiou para sostener lo contrario de lo que dice Bertorello, a saber: que la concepción deleuziana del acontecimiento comparte con el *linguistic turn* el vínculo entre acontecimiento y sentido o lenguaje. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2 (Paris : Seuil, 2006), 408-409.

53 Cf. Esposito, *Terza persona*, 140, 180.

metamorfosis, contaminación, en lugar de cualquier pureza hereditaria, étnica o racial<sup>54</sup>. Devenir-animal, así definido, no sólo permitiría liberarnos del *dictum* de nuestro tiempo –i.e. el valor universal de la categoría de persona, que opera como la base para la legitimación de cualquier discurso teóricamente correcto–, sino, más fundamental aún, reunir la forma y la fuerza, los modos y la sustancia, *bíos* y *zoé*<sup>55</sup>.

#### IV. DELEUZE EN *DUE*: LA INMANENCIA VERSUS LOS DUALISMOS

A. En este reciente trabajo, el papel jugado por Deleuze resulta análogo al de *Terza persona*: Esposito lo inscribe en una tradición de pensamiento pero le adjudica un giro, un matiz singular, como si Deleuze fuera un paso más allá que sus predecesores. Asimismo, en ambos libros Deleuze adquiere una importancia fundamental hacia el final de la argumentación; de hecho, todo el parágrafo séptimo del capítulo tercero (“Il posto del pensiero”) constituye un comentario del francés. Es por ello que dejaremos a un lado ciertas menciones a lo largo del libro<sup>56</sup> y nos concentraremos en la extensa elaboración del final en torno al lugar del pensamiento.

El punto de partida del texto está dado por la tesis de que la “máquina teológico-política” funciona separando aquello que dice unir y unificando aquello que divide mediante la sumisión de una parte al dominio de la otra. Toda la interrogación filosófica sobre la teología política expresaría este violento “mestizaje” [*incrocio*]: encontrar la presencia del Dos al interior del Uno, la prepotencia de una parte que quiere cancelar a la otra<sup>57</sup>.

Esposito inscribe a Deleuze en la tendencia de la filosofía “maldita” (Averroes, Bruno, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Bergson) que busca exteriorizar el pensamiento respecto de la interioridad de la conciencia. Pero le asigna un lugar especial a Deleuze en la medida en que los conceptos elaborados, de Nietzsche a Bergson, en contraposición al modelo teológico-político (la afirmación contra la negación, la diferencia contra la repetición, el devenir contra el ser), adquieren en Deleuze una potencia “deconstructiva”. Así, por ejemplo, la noción de plano de inmanencia no consiste meramente en lo contrario de la trascendencia, sino en una fuga a esta dicotomía metafísica<sup>58</sup>.

54 “Es también un tema de Deleuze: la relación entre impersonalidad y diferencia, entre el devenir animal y la multiplicidad”. Esposito, “Biopolítica y filosofía”, 139.

55 Cf. Esposito, *Terza persona*, 182-183.

56 Esposito alude al ensayo de Deleuze sobre el “dispositivo” foucaultiano y a *Nietzsche et la philosophie* a propósito de la “dinámica” de las fuerzas (afirmación-negación, fuerzas activas-reactivas, culpa, etc.); se vale de la lectura deleuziana de Bergson; comenta un texto de Lazzarato sobre la actual sociedad de la deuda remitiendo a *L'Anti-Edipe*. Cf. Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Einaudi, 2013), 18, 194ss, 208, 225-226.

57 Cf. Esposito, *Due*, 5.

58 Cf. *Ibid.*, 11, 15.

B. Esposito admite que Deleuze no se refiere explícitamente a la teología política, pero argumenta que la razón de ello es que la identifica por completo con la máquina capitalista. Deleuze atacó la “individuación del éxito económico del dispositivo teológico-político” y fue quizá el primero en capturar el doble estrato en que se articula dicha máquina: el contenido económico de la teología política y la forma política de la teología económica<sup>59</sup>. Según Esposito, la operación decisiva de la máquina reside en la “inclusión excluyente”, esto es, el ya mencionado procedimiento mediante el cual la realidad en su conjunto es unificada bajo la primacía de una de sus partes. Esto es lo que Deleuze reconocería con su determinación de la estructura binaria dominante: hombre-animal, adulto-niño, blanco-mujer, etc., donde uno de los polos de la alternativa ejerce su dominación sobre el otro<sup>60</sup>.

Aún más, Deleuze representa, para Esposito, una excepción en el pensamiento moderno a causa de su interpretación *afirmativa* de la relación entre la máquina y su sujeto, que es la vida en su infinita potencia productiva. Esto significa que la máquina, dentro de la cual la vida es apresada, forma parte a su vez de una vida más amplia que comprende todo lo que opera en su propio interior. En otras palabras, la máquina tiene la misma estructura múltiple de la realidad que captura, de manera que es preciso plantear el problema en términos de *máquinas*, en plural, que proliferan al infinito. De este análisis se deriva una ambivalencia que separa a Deleuze de las perspectivas exclusivamente críticas: la máquina niega lo que afirma y afirma lo que niega; su elemento represivo interno tiene igualmente una tendencia potencialmente liberadora, lo opresivo puede asumir un valor emancipatorio. Esta ambivalencia constituye el modo peculiar de la máquina capitalista, que expresaría la tendencia fundamental de nuestro tiempo. Esposito remite a la noción de “máquina deseante” de *L’Anti-Edipe* y a la caracterización de la formación capitalista-civilizada desarrollada en dicho texto. El capitalismo, en efecto, funciona en base a flujos descodificados y desterritorializados del deseo; “libera”, alienta, multiplica los flujos de deseo, al mismo tiempo que los vuelve a ligar sometiéndolos a una axiomática monetaria. El capitalismo, observa Esposito, es la máquina que restaura la máquina excluyente del Dos en el mundo globalizado, en la medida en que se trata de un proceso que contempla tanto la revuelta del deseo (la descodificación y desterritorialización de los flujos) como su captura (su axiomatización)<sup>61</sup>.

59 Esposito defiende a Deleuze de las críticas de Badiou, entre otros, que marcan la ausencia de una reflexión sobre la política en Deleuze. Cf. Esposito, *Due*, 212.

60 Aunque Esposito no lo utilice, es pertinente en este contexto el concepto deleuziano de “síntesis disyuntiva” o disyunción inclusiva, al cual recurrió Marramao. Cf. Gentili, *Italian theory*, 154.

61 Cf. *Ibid.*, 211-212.



Deleuze situaría así la dialéctica entre acción y reacción al interior de la máquina, antes que contra ella; no hay subjetividad que, desde otro plano, pudiese atacarla desde afuera. De allí que “la única posibilidad para el pensamiento crítico es intentar transformarla desde adentro, liberando y potenciando sus elementos afirmativos”<sup>62</sup>. Este punto es fundamental para Esposito, quien encuentra en Deleuze un salto de paradigma: en lugar de atacar frontalmente el dispositivo teológico-político, pretender sobrepasarlo o salir de él, propone reconvertir la única dimensión en la que estamos, liberando el potencial energético presente en ella. Tal es la “absoluta originalidad” de su posición, que se hace patente contrastándolo incluso con sus predecesores Nietzsche y Bergson<sup>63</sup>. Esposito destaca que Deleuze deconstruye el contraste entre la persona y lo impersonal, donde la primera es el replegamiento del segundo y éste el despliegue de la primera: en lugar de ser la negación de la persona, lo impersonal es su liberación afirmativa del dispositivo que la divide en sí misma. De modo análogo, tampoco se trata de suprimir al sujeto, sino de invertir el orden y pensarlo como efecto, no como causa; como “heceidad”, no como individuo ya constituido<sup>64</sup>.

Desde este ángulo, Esposito califica los paradigmas de la secularización, la legitimación y la profanación (en una crítica solapada a Agamben) como “reactivos” en términos de Nietzsche. La única apertura, que no implica salir del horizonte de la máquina sino invertirlo [*rovesciarlo*] en un sentido afirmativo, es la comprensión de un plano de inmanencia que no se opone a la trascendencia sino que coincide con ella. Si fuesen contrarios, reproducirían la lógica dual. De allí que sea preciso llevar lo Uno no al Dos sino a la multiplicidad que los constituye, intensificar la tensión plural, traducir la división en diferencia y transgredir los confines que dividen el adentro del afuera, lo interno de lo externo, lo propio de lo común. Esposito señala que es un objetivo que el pensamiento se ha propuesto, aunque sin alcanzarlo. La dificultad consiste, como lo anticiparon Deleuze y Guattari<sup>65</sup>, en pensar la inmanencia absoluta, en sí misma, no

62 *Ibid.*, 212. En este sentido, Deleuze lleva a cabo una “deconstrucción interna” de las dos dimensiones –mayor y menor, molar y molecular-, que son siempre pensadas una dentro de la otra.

63 Según Esposito, al primero le reprocharía la jerarquización de la vida según una topología de diferente rango, y al segundo una definición demasiado lineal del dispositivo, en tanto puro aparato de acercamiento o de deformación. Esposito ejemplifica extensamente esta divergencia a través de las tesis verdidas en *L'image-mouvement* y *L'image-temps*. Cf. *Ibid.*, 213-214.

64 Cf. *Ibid.*, 215. El sabotaje deleuziano de la máquina teológico-política excedería el ámbito filosófico y afectaría fundamentalmente la semántica de la persona que rige el derecho, lo cual llevaría a transferir la norma desde el plano vertical al plano horizontal de la “forma de vida”. Tal sería el pasaje del régimen de la imposición al de la metamorfosis, vinculado con la capacidad creativa de la jurisprudencia, que se atiene a la singularidad del caso en lugar de la lógica a priori de la ley. Cf. *Ibid.*, 216-217.

65 Deleuze y Guattari sostienen que el plano de inmanencia, antes que pensado, puede ser mostrado: él es “lo no pensado en el pensamiento”, “lo que debe ser pensado y a la vez no puede ser pensado”. De allí que la tarea de la filosofía consista en mostrarlo: “tal vez sea éste el “gesto

como “inmanencia a” –lo cual lleva a la máquina excluyente del Dos. Es una tarea del pensamiento y de la filosofía que pone en juego una “fe diversa de la religiosa, pero no menos intensa que ella” cada vez que cree en la posibilidad del mundo y en el mundo como creación de infinitas posibilidades. Esta es la “conversión” que Esposito ilustra con el pasaje de *Qu’est-ce que la philosophie?* que convoca a creer en este mundo<sup>66</sup>.

C. Dos observaciones se imponen a propósito de lo expuesto. En primer lugar, Esposito enlaza a Deleuze con la “deconstrucción”, considera que sus análisis tienen una gran “potencia deconstructiva”. Es necesario señalar que, si el concepto es aquél que fue usado y popularizado por Derrida, no parece adecuado inscribirlo a Deleuze en esta empresa. El propio Deleuze, que jamás empleó el término, tomó distancia de la deconstrucción comprendida como un determinado método de abordaje de los textos<sup>67</sup>. Sin embargo, si el concepto adopta un sentido más amplio y remite a la idea de escapar a las dicotomías que estructuran el pensamiento occidental, es legítimo acercarse a Deleuze a la deconstrucción, en la medida en que rechazó el pensamiento dicotómico y propuso conceptos tendientes a dar cuenta de la multiplicidad<sup>68</sup>.

En segundo lugar, Esposito señala que el término “conversión” es “deliberadamente teológico”, lo cual apoya su tesis acerca de la imposibilidad de salir de las categorías de la máquina teológico-política y el concomitante recurso a conceptos del “interior” de la tradición, pero usados en una dirección heterogénea<sup>69</sup>. A nuestro juicio, es preciso matizar el carácter teológico del concepto, al menos en el caso de Deleuze, pues remite a su estudio sobre Nietzsche, lo cual lo vuelve más bien sinónimo de “transmutar”. En efecto, el término “conversión” está presente en *Nietzsche et la philosophie* para designar el punto de la transmutación en el que lo reactivo es vencido y la negación se vuelve afirmación<sup>70</sup>. En el nuevo contexto de análisis, la conversión alude a la recuperación del vínculo con

supremo” de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano”. Deleuze y Guattari, *Qu’est-ce...*, 59.

66 Cf. Esposito, *Due*, 219-220.

67 En respuesta a Andre Flécheux, tras su exposición sobre Nietzsche en 1972 en Cerisy-la-Salle, Deleuze sostiene: “En cuanto al método de deconstrucción de los textos, sé bien en qué consiste, lo admiro mucho, pero no tiene nada que ver con el mío. Yo no me presento en absoluto como un comentarista de textos”. Gilles Deleuze, *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (Paris : Minuit, 2004), 363.

68 “Sólo invocamos un dualismo para recusar otro. Sólo nos servimos de un dualismo de modelos para alcanzar un proceso que recusaría todo modelo. Son necesarios cada vez correctores cerebrales que deshagan los dualismos que no hemos querido hacer, por los cuales pasamos. Arribar a la fórmula mágica que todos buscamos PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo por completo necesario, el mueble que no cesamos de desplazar.” Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, 31.

69 Cf. Esposito, *Due*, 16.

70 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: P.U.F., 1983), 201.

el mundo en un sentido marcadamente corporal, de donde su significación “empirista”<sup>71</sup>.

## V. CONCLUSIÓN: EL DEVENIR-DELEUZIANO DE ESPOSITO

Al inicio de este trabajo, planteamos la cuestión del lugar de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea. Hemos señalado que el autor francés ingresa vigorosamente en el mapa filosófico italiano cuando, en palabras de Esposito, acontece el relevo del sujeto por parte de la “semántica de la vida” ligada al poder, esto es, la propagación del debate biopolítico. Tras esta configuración, en la cual ciertos conceptos y enfoques deleuzianos fueron puestos al servicio del pensamiento de la biopolítica, otros conceptos del francés han venido a instalarse. El recorrido intelectual de Esposito ilustra este proceso.

Hemos mostrado que Deleuze se ha vuelto, progresivamente, el *intercesor* filosófico más relevante de Roberto Esposito. Decimos “progresivamente” porque, en la producción previa a *Bíos*, Deleuze no era una referencia significativa en la elaboración de su pensamiento. Ello cambió a tal punto desde dicho texto que el índice de *Due* muestra a Deleuze como uno de los autores más mencionados. Este dato, en sí meramente cuantitativo, es acompañado por el hecho de que Esposito recurre a Deleuze en momentos filosóficamente relevantes de sus trabajos: para elaborar una concepción afirmativa de la biopolítica; para darle sustento a la filosofía de lo impersonal; para invertir la máquina teológico-política, entre otros.

Acompañamos el análisis de las remisiones espositianas a Deleuze con observaciones en las cuales hacemos visibles ciertos deslizamientos conceptuales. En algunos casos, sus lecturas no se “ajustan” a los textos, en la medida en que ponen a jugar los conceptos en el despliegue de problemas ajenos a su contexto de origen (por ejemplo, la bio-politización del concepto deleuziano de “vida”, la consideración de una norma inmanente a la vida, el uso de la idea de inmanencia contra la máquina teológico-política). Ahora bien, dichos deslizamientos constituyen modos peculiares de emplear conceptos que hacen de Esposito un *usuario* de Deleuze antes que un exégeta de su obra –lo cual, vale recordar, fue fomentado por el propio autor francés<sup>72</sup>.

---

71 “Creer [...] es simplemente creer en el cuerpo. Es devolver el discurso al cuerpo y, por ello, alcanzar el cuerpo antes de los discursos, de las palabras, antes que las cosas sean nombradas.” Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-temps* (Paris: Minuit, 1994), 225. Y también: “Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida [...] Necesitamos una ética o una fe, lo cual hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo [ce monde-ci], del cual los idiotas forman parte”. *Ibidem*.

72 “Una teoría es exactamente como una caja de herramientas”. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, 290. Véase también Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 10, sobre el libro como “pequeña máquina” que funciona en conexión con otras máquinas.

Por último, es difícil pronosticar el futuro de las investigaciones de un pensador en actividad. ¿Acentuará Esposito esta deriva deleuziana, continuará recurriendo a Deleuze para replantear los problemas que le interesa interrogar? Si prosigue esta línea, ¿hacia qué temas o conceptos se dirigirá? Dada la imposibilidad de contestar por adelantado sobre un trabajo en marcha, sólo resta aguardar hasta la próxima publicación de un filósofo que ha sido arrastrado por un notable “devenir-deleuziano” en sus recientes producciones.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri. 1996.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. 1995.
- Agamben, Giorgio. “L'immanence absolue”, en Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*. Editado por Eric Alliez. Paris: Synthélabo. 1998.
- Amendola, Adalgiso. “Il diritto del viviente. Materiali per una Biogiuridica”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 185-202.
- Badiou, Alain. *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2. Paris : Seuil. 2006.
- Bazzicalupo, Laura. *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 9-12.
- Bazzicalupo, Laura. “Prefazione”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 9-12.
- Bazzicalupo, Laura. “La política e le parole dell'impersonale”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 57-76.
- Bertorello, Adrián. “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”, en *Cuadernos de Ética*, N° 39, Vol. 26, 2011. Disponible en: <http://aaieticas.org/revista/index.php/cde/article/view/28/56>.
- Cacciari, Massimo. “‘Razionalita’ e ‘Irrazionalita’ nella Critica del Politico in Deleuze e Foucault”, en *Aut-Aut*, n° 161. Milan. 1977.
- Campbell, Timothy. “‘Foucault was not a person’: Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito’s *Third Person*”. Disponible en: [http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell\\_idolatry\\_and\\_the\\_impersonal.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell_idolatry_and_the_impersonal.pdf).

- Campbell, Timothy. "Bíos, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito". En Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolitics and philosophy*. Traducido por Timothy Campbell. Minneapolis: Minnesota University Press. 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE Editorial. 2011.
- Chiesa, Lorenzo y Toscano, Alberto. "Introduction", en *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Ciccarelli, Roberto. *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Il Mulino. 2008.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit. 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : P.U.F. 1983.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 1. L'Image-mouvement*. Paris : Minuit. 1991.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris : Minuit. 1994.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit. 2002.
- Deleuze, Gilles. "L'immanence : une vie...", en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Editado por David Lapoujade. Paris: Minuit. 2003.
- Deleuze, Gilles. "Huit ans après: entretien 80", en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Editado por David Lapoujade. Paris: Minuit. 2003.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. "Un manifeste de moins", en Carmelo Bene y Gilles Deleuze. *Superpositions*. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Editado por David Lapoujade. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Minuit. 2005.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF. 2008.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit. 1973.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit. 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit. 2006.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion.1996.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.

- Esposito, Roberto. "Biopolítica y filosofía". Traducido por Edgardo Castro. Grama Ediciones. Disponible en: [http://www.biopolitica.cl/docs/Esposito\\_Biopolitica.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/Esposito_Biopolitica.pdf). 2006.
- Esposito, Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi. 2007.
- Esposito, Roberto. "Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)", en Revista de Ciencia Política 29: 133-141. N° 1, Chile. 2009. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>.
- Esposito, Roberto y Ciccarelli, Roberto. "La política al presente", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 13-37.
- Esposito, Roberto y Rodotà, Stefano. "La maschera della persona", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 173-184.
- Esposito, Roberto. *Pensiero viviente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Esposito, Roberto. *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi. 2013.
- Fimiani, Mariapaola. "Oltre l'impersonale", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 83-92.
- Forti, Simona. "Alcune considerazioni su "persona" e "impersonale". A partir dal lavoro di Roberto Esposito, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 77-82.
- Garver, Newton. *This complicated form of life*. Chicago and La Salle Illinois: Open Court. 1994.
- Gentili, Dario. *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolítica*. Bologna: Il Mulino. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. "Du biopouvoir à la biopolitique", en *Multitudes 1, mars*, 45-57. 2000. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>
- Lemke, Thomas. *Biopolitics. An advanced introduction*. Traducido por Eric Trump. New York : New York University Press. 2011.
- Lisciani Petrini, Enrica. "Per una 'filosofia dell'impersonale': in dialogo con Roberto Esposito", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 39-55.

- Martone, Antonio. "Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall' *impolitico* all' *impersonale*", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 93-108.
- Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris : Kimé. 1994.
- Moreiras, Alberto. "La vertigine della vita: su *Terza persona* di Roberto Esposito", *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 149-172.
- Negri, Antonio. "The Italian Difference". Traducido por Lorenzo Chiesa. En *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Empire*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press. 2001.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitude. War and democracy in the age of empire*. New York: The Penguin Press, New York. 2004.
- Revel, Judith. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas. 2005.
- Rovatti, Aldo. "Foucault *docet*". Traducido por Lorenzo Chiesa. En *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Schérer, René. "*Homo tantum. L'impersonnel : une politique*", en *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Editado por Eric Alliez. Paris: Synthélabo. 1998.
- Vattimo, Gianni. "Introduzione", en Deleuze, Gilles. *Nietzsche e la filosofia*. Firenze: Colportage. 1978.
- Vattimo, Gianni. "Nietzsche e l'al di là del soggetto", in *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli. 1981.
- Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós. 2002.