

Roberto Esposito: un pensament afirmatiu sobre la vida i la política.

Treball Final de Grau



Grau en Filosofia

Alumne: Daniel Luque Brugué

Tutora: Anna Quintanas Feixas

Curs 2021-2022

Data de lliurament: 06/06/2022

Resum

Aquest treball consta de dues parts. En primer lloc, s'analitzarà el desenvolupament del concepte biopolítica en l'obra del filòsof italià Roberto Esposito, mostrant com, posteriorment, a partir de la idea d'una biopolítica afirmativa, aquest autor elaborarà un pensament polític que permet l'afirmació de la vida. I, en segon lloc, es resseguirà el rastre de tres pensadors que marquen el caràcter afirmatiu del projecte espositià: Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche i Gilles Deleuze.

Paraules clau: vida, política, afirmació, biopolítica, poder

Abstract

The following work is divided in two parts. First, the development of the concept of biopolitics in the work of the Italian philosopher Roberto Esposito will be analyzed, showing how, later, this author elaborates a political thought that allows for the affirmation of life from the idea of an affirmative biopolitics. Secondly, three thinkers who mark the affirmative character of Esposito's project shall be considered: Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche and Gilles Deleuze.

Keywords: life, politics, affirmation, biopolitics, power

Índex

1. Introducció	pàg. 4
2. Pensar altrament la (bio)política: genealogia del concepte de biopolítica en Roberto Esposito i desenvolupaments posteriors.....	pàg. 5
2.1 L'impolític i la reflexió sobre la comunitat.....	pàg. 5
2.2 La qüestió del <i>munus</i>: comunitat, immunitat i biopolítica.....	pàg. 8
2.3 La biopolítica de Roberto Esposito: poder sobre la vida i poder de la vida.....	pàg. 10
2.4 L'alliberament de la vida: crítica al <i>dispositiu de la persona</i> i filosofia de l'impersonal.....	pàg. 20
2.5 El lloc del pensament afirmatiu: desfent la màquina teològico-política i el vincle entre política i negació.....	pàg. 23
3. Spinoza, Nietzsche, Deleuze: les influències del pensament afirmatiu de Roberto Esposito.....	pàg. 27
3.1 La meditació de vida de Baruch Spinoza.....	pàg. 27
3.2 El Nietzsche biopolític de Roberto Esposito.....	pàg. 36
3.3 Deleuze i Esposito: Vida, creació, afirmació.....	pàg. 48
4. Conclusions.....	pàg. 58
5. Bibliografia.....	pàg. 60
5.1 Llibres.....	pàg. 60
5.2 Articles.....	pàg. 62

1. Introducció

Respondre a la pregunta «Què és la biopolítica?» o «Què entenem per biopolítica?» suposa, d'entrada, tot un repte donada la pluralitat de definicions, d'interpretacions i formulacions del concepte fetes per diversos autors al llarg de la història recent del pensament occidental. Per tant, si volem abordar el concepte de biopolítica des d'una perspectiva el més àmplia possible, no podem conformar-nos amb definicions simples i ens cal entrar en profunditat en el seu complex entramat semàntic. Un dels autors que més ha aprofundit sobre aquest concepte de biopolítica és l'italià Roberto Esposito. La referència a la seva nacionalitat no és casual, doncs és precisament en el pensament italià que hi trobem dos altres autors que han tractat àmpliament la biopolítica després que Michel Foucault la situés en un lloc central del pensament contemporani: Giorgio Agamben i Antonio Negri. I la perspectiva d'Esposito sobre la biopolítica la podem situar, de fet, a una distància intermèdia entre aquests dos últims autors.

La primera part d'aquest treball el que es proposa és fer un recorregut genealògic del concepte de biopolítica en Roberto Esposito, des de les seves primeres formulacions fins al desenvolupament de la idea d'una biopolítica afirmativa. Aquest recorregut s'inicia amb els treballs d'Esposito entorn al concepte de l'impolític, que donarà lloc a la reflexió sobre la comunitat i el munus, passant pel concepte d'immunitat i, finalment, s'arribarà a l'àmbit de la biopolítica. En aquest punt, el que ens interessa especialment, és centrar la nostra atenció en la idea d'una biopolítica afirmativa i els elements que la conformen: crítica al dispositiu de la persona i filosofia de l'impersonal, desarticulació de la màquina de la teologia política i la proposta d'una filosofia afirmativa. Cadascun d'aquests elements es tractaran breument, però mirant de fer alhora un abordatge profund del que són i de com aquests elements ens permeten pensar la biopolítica en clau afirmativa.

Després d'haver analitzat la relació entre vida i política (bio-política) en el pensament d'Esposito, passarem a la segona part, en la qual tractarem amb una sèrie d'autors que han marcat el caràcter afirmatiu del pensament d'Esposito. Òbviament no farem referència a tots els autors que influeixen en el pensament d'Esposito, sinó que ens centrarem en tres pensadors que semblen haver deixat una petjada important al llarg de la seva obra: Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche i Gilles Deleuze. I a partir de les lectures que Esposito fa d'aquests autors, intentarem esbossar breument propostes de collita pròpia sobre com fer política de la vida i no sobre la vida. A més a més de la influència que aquests tres autors tenen en el pensament d'Esposito, també ha pesat el fet de

l'afinitat personal que sentim pel seu pensament. Es tracta d'autors que hem anat llegint i estudiant al llarg d'aquests anys, i pels quals hem acabat desenvolupant una forta estima.

Amb tot, potser encara queda una última qüestió a tractar en aquesta breu introducció, i aquesta qüestió és la tria del tema. Per què aquest tema i no un altre? Per què la biopolítica, i més concretament en la seva versió espositiana? Deixant a banda un interès personal pel tema, considerem que els esdeveniments que s'han anat succeint des del març del 2020 dins el context generat per la Covid, encara posen més de manifest la importància de la perspectiva biopolítica per entendre la deriva del món contemporani, i ens situen en la urgència d'afrontar els reptes del present anant més enllà del llenguatge i les categories polítiques pròpies de la modernitat. Les velles categories de la modernitat semblen quedar caduques en molts aspectes per intentar donar compte de la situació en la qual ens trobem actualment a nivell global. D'altra banda, i com veurem en bona mesura a través de les anàlisis d'Esposito (o fetes a partir d'Esposito), perquè són precisament aquestes categories de pensament les que, d'una manera o d'una altra, ens han portat a aquestes problemàtiques.

1. Pensar altrament la (bio)política: genealogia del concepte de biopolítica en Roberto Esposito i desenvolupaments posteriors

Per tal de tractar la qüestió de la biopolítica en el pensament de Roberto Esposito podríem abordar directament el concepte tal i com l'autor ens el presenta a la seva obra *Bíos* i altres textos posteriors, però potser no seria quelcom massa prudent, doncs si bé podríem entendre més o menys com concep Esposito la biopolítica, ens faltaria context per poder comprendre el recorregut que el porta fins a les seves conclusions sobre aquest tema. Per tal de veure com Esposito arriba a plantejar la seva formulació del concepte de biopolítica resseguirem el recorregut del seu pensament polític a través de les qüestions de l'impolític i, posteriorment, de la comunitat/immunitat. Aquesta genealogia del concepte de biopolítica en Esposito el que ens permetrà és veure com el que busca l'autor italià al llarg de la seva obra és sobretot pensar la política (i més tard la biopolítica) d'una altra manera, d'una manera diferent a com s'ha fet al llarg del període que anomenem «modern».

1.1 L'impolític i la reflexió sobre la comunitat

La reflexió al voltant del concepte d'impolític sorgeix en un moment de crisi a finals dels anys setanta i principis dels vuitanta. Un moment de crisi, no només a Itàlia, sinó també a França, però a grans trets podríem considerar que es tracta d'una crisi que afecta en bona mesura al conjunt del

pensament polític d'Occident. Una crisi que no fa altra cosa que mostrar l'esgotament del lèxic polític de la modernitat, és també el moment en què s'acostuma a parlar d'una crisi del subjecte, doncs els treballs d'autors com Foucault (entre d'altres) posen en qüestió la idea de subjecte que predominava en el pensament occidental des de Descartes. A grans trets, la modernitat mateixa entra en crisi, i ens trobem en el que autors com Lyotard o Jameson han anomenat «postmodernitat» o «condició postmoderna». L'esgotament conceptual de les categories (individu/subjecte, sobirania, representació...) que sostenien el pensament polític modern provoca un canvi de rumb en el pensament polític, que vol pensar la política de forma més radical.

En aquest context, un grup d'intel·lectuals italians reunits a l'entorn de la revista «Il Centauro» busquen noves maneres de pensar la política¹. Dins d'aquest grup trobem Roberto Esposito, i és d'aquest context que acabarà desenvolupant-se la radicalització d'allò polític que és l'impolític². El rerefons de l'impolític, però, és la pregunta per la comunitat, l'estudi del ser-en-comú com a problemàtica que possibilita la radicalització del pensament polític. Aquesta radicalització del pensament polític ve a ser el que Esposito denomina «impolític», concepte que no hem de situar en l'esfera de la negació, és a dir, com una negació d'allò polític, sinó que més aviat l'hem d'entendre com un qüestionament i un buidatge dels continguts metafísics del pensament polític modern. La perspectiva de l'impolític busca donar resposta a l'afàsia del discurs polític modern. D'on sorgeix aquesta afàsia? D'on prové aquesta incapacitat del discurs polític modern de respondre a la realitat? La resposta que ens ofereix la perspectiva impolítica ens diu que aquesta incapacitat es troba en l'estructura mateixa de la filosofia política moderna, que tendeix a representar el seu objecte, és a dir, la política, a través de models categorials que n'oculten el contingut. Quin contingut és aquest que oculten les categories polítiques de la modernitat? El conflicte. I quan aquest conflicte no s'oculta, es mira de resoldre en alguna mena de síntesi. El problema de la filosofia política moderna és que és incapaç de pensar el conflicte, perquè a grans trets el que fa és preguntar-se per l'ordre.

Ja sigui en la seva vessant més autoritària, seguint la línia de Hobbes, com en la més democràtica, seguint a Rousseau, la filosofia política moderna no ha fet altra cosa que desplaçar el conflicte, ocultar-lo i allunyar-lo del centre de la seva reflexió, preferint centrar el seu discurs en les nocions de pau, seguretat i sobirania, entre d'altres. En el fons, tant una vessant com l'altra coincideixen en una mateixa acció: la despolització de les relacions socials. La denúncia del caràcter despolitzant

1 Per aprofundir sobre el context històric i filosòfic que envolta el naixement d'aquesta revista i el pensament d'Esposito, veure Menegazzi, Tommaso. «De lo impolítico a la biopolítica. Un enfoque genealógico», dins Cereceda, Miguel, Velasco, Gonzalo (eds.) (2011) *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros. En aquest apartat hem mirat de sintetitzar-ne els continguts, tant d'aquest article com d'altres que aborden la qüestió de l'impolític

2 Veure Hernández Martínez, Efrén Vicente. (2018). La biopolítica-impolítica de Roberto Esposito. *Andamios: Revista de investigación social*, N.º. 37, 2018, págs. 213-236

de la filosofia política moderna ja s'hauria intentat dur a terme en autors com Carl Schmitt i el seu concepte de «teologia política», amb el qual critica la suposada secularització que s'hauria produït al llarg del període modern. El pensament impolític, si bé comparteix parcialment el diagnòstic schmittià, en rebutja les conclusions i no accepta tornar a una teologia política no secularitzada. L'impolític rebutja tota mena de representació del bé, element comú tant en la versió «secular» com en la «no-secular» de la teologia política, que no fa altra cosa que confondre l'àmbit del Bé (i per tant també la Veritat i la Justícia) amb el del poder, una confusió que porta a pensar que el poder pot ser el representant del bé i al mateix temps capaç de produir-lo. Com s'ha dit abans, si hem d'entendre l'impolític com un buidatge dels continguts metafísics del pensament polític modern, això vol dir que no podem obviar la condició de finitud i conflictivitat que caracteritza la política i el ser-en-comú de l'espècie humana. I com també hem dit abans, en tant que és un qüestionament i una desconstrucció d'aquests continguts metafísics, la perspectiva impolítica ens mena cap a una crítica desconstructiva del dispositiu lògic-conceptual de la filosofia política moderna, un dispositiu de caràcter representatiu i fundacional. Però si l'objecte d'estudi de la filosofia política és, en el fons, el conflicte, aquest, pel seu propi caràcter, no pot ser representat, ja que tota representació remet a un model transcendent o a un ordre (natural o no) previ al conflicte. I preguntar-nos per l'origen d'aquest conflicte resulta ser una tasca difícil, ja que, on situem aquest origen del conflicte en l'espai i en el temps? És que potser el conflicte no és altra cosa que la matèria mateixa que constitueix la nostra realitat vital i política?

La resposta a la complicada pregunta sobre l'origen de la política Esposito prova de buscar-la a través de la distància entre Hannah Arendt i Simone Weil a *L'origen de la política: Hannah Arendt o Simone Weil?*. La distància que acosta i separa els pensaments d'Arendt i Weil és el marc utilitzat per Esposito per tractar la qüestió de l'origen de la política, entenent-la com a conflicte.³

Després d'afrontar la qüestió de l'origen de la política, Esposito centra la seva atenció en la reflexió al voltant de la comunitat, en un moment en què autors com Jean-Luc Nancy o Giorgio Agamben hi han dedicat obres com *La comunitat desobrada* (Nancy) o *La comunitat que ve* (Agamben). El discurs sobre la comunitat, però, no és quelcom que vingui de nou, doncs altres autors al segle XX com Bataille, Blanchot o Heidegger ja havien abordat la qüestió, com també ho havien fet Habermas i Apel. És dins aquest context on Esposito mostra els resultats de les seves investigacions al voltant de la comunitat, que difereixen de les altres respecte al seu centre d'atenció. Si bé l'objecte d'interès pels altres autors havia estat el *cum*, és a dir, el ser-en-comú, ser-amb, en

3 Vegi's Esposito, Roberto; Rius Gatell, Rosa (trad.) (1999) *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica

definitiva, l'existència compartida de qui conforma la comunitat, el que interessa a Esposito és el *munus*, és a dir, allò que és compartit per la comunitat.

1.2 La qüestió del *munus*: comunitat, immunitat i biopolítica

El pensament de la comunitat d'Esposito, com hem dit, es distingeix perquè centra la seva atenció en el *munus*⁴. En l'anàlisi etimològica que Esposito fa del terme comunitat, més que centrar la seva atenció en el *cum* la centra en el *munus* perquè centrar la seva atenció sobre la qüestió del *munus* és el que permetrà, més endavant, entendre la modernitat en termes de paradigma immunitari o paradigma d'immunització. Així, a partir d'Esposito, hem d'entendre que el *munus* és el substrat etimològic d'on es deriven tant la *communitas* com el seu revers, la *immunitas*⁵. Però què és exactament el *munus*? L'etimologia ens ofereix un triple significat: do (donació), deute i obligació. Seguint aquesta etimologia, Esposito no pot entendre el *munus* com una propietat o una plenitud, sinó més aviat un buit, un deute, una *obligació comuna*, però també una donació vers els altres. La comunitat, lluny de ser un ideal a assolir, és més aviat el lloc de l'existència on es possibilita la vida.

Si bé podem considerar-les com a dos pols clarament distints, *communitas* i *immunitas* es pressuposen l'una a l'altra, la comunitat és sempre immunitària, de la mateixa manera que un cos no pot sobreviure sense el seu sistema immunitari. Així, no trobem per una banda la comunitat, i per l'altra la immunitat, sinó que més aviat no hi ha comunitat que no sigui immunitària, la immunitat és precisament allò que protegeix la comunitat i la vida, i és alhora allò que la nega. Heus aquí, en la relació entre comunitat i immunitat, una de les claus que ens permet entendre l'interrogant d'Esposito respecte de la biopolítica, és a dir, com és que una política (o un conjunt de polítiques) dedicada a protegir i potenciar la vida pugui acabar duent a terme una brutal tanatopolítica, com va ser el cas del nazisme?

La relació entre comunitat i immunitat permet a Esposito pensar allò polític des d'una perspectiva que no coincideix amb la de la filosofia moderna, i en evitar pensar en quelcom extern a la comunitat es troba dins el terreny de l'impolític, ja que en cap moment el que pretén Esposito és fer una metafísica de la comunitat o vincular-la a alguna mena d'ideal metafísic. L'anàlisi espositiana de la comunitat, més enllà de centrar-se en l'etimologia de la paraula, també centra la seva atenció en la categoria d'immunització i en la rellevància que aquesta pren com a clau explicativa de la

4 Donada la complexitat semàntica del terme, sempre que hi hem hagut de fer referència hem optat, com també fa Esposito, per no traduir el terme llatí *munus*

5 Vegi's, entre d'altres, el capítol "Comunidad/Inmunidad" a Esposito, Roberto; Gálvez Aguirre, Javier (trad.) (2016) *Política y pensamiento*. Granada: Editorial Universidad de Granada

filosofia política moderna. Thomas Hobbes va ser, ens diu Esposito, qui va portar la lògica immunitària fins a les seves conseqüències teòriques més extremes. En el pensament de Hobbes el que veu Esposito és que la comunitat només es pot conservar sacrificant-se a si mateixa. I aquest és el punt de partida d'una reflexió al voltant de la comunitat com a revers de la immunització que el pensament de Hobbes introdueix en la filosofia política, en la qual Esposito intenta reconstruir la línia de reflexió que de Rousseau a Bataille, amb Kant i Heidegger entre mig, replanteja fortament la qüestió de la comunitat, així com també la radical transformació que experimenta la qüestió, des de la semàntica rousseauiana de la «culpa» a la kantiana de la «lleï» fins a l'obertura «extàtica» de Heidegger i l'experiència «sobirana» de Bataille.

La introducció de *Communitas* acaba plantejant el següent: «[...] Si l'existència no és sacrificable, com pensar-ne l'obertura originària? Com fer efecte en la immunització de la vida sense traduir-la en obra de mort? Com enderrocar les muralles de l'individu salvant el do singular que amaga?»⁶

Vistes en retrospectiva, aquestes preguntes que Esposito plantejava ens indiquen cap on s'ha dirigit el seu pensament i per quins camins ha circulat. Podríem dir que en certa manera aquestes qüestions anticipen el que serà el seu concepte de la biopolítica, en tant que l'intent de respondre a aquestes preguntes dóna lloc a la seva formulació del concepte. L'última pregunta ens porta també cap allò que esdevindrà la crítica i desconstrucció espositiana del dispositiu de la persona, ja que per primer cop planteja desfer-se del caràcter immunitari de l'individu (posteriorment la persona) mantenint el caràcter singular, impersonal, que es troba aïllat darrere les muralles que Esposito mirarà d'enderrocar.

La qüestió del *munus*, sigui pensada a través de la comunitat o de la immunitat és el que permet a Esposito arribar al seu plantejament particular del concepte de biopolítica. Si a *Communitas* la qüestió és abordada a partir de l'etimologia del terme i les transformacions semàntiques de la qüestió, a *Immunitas*⁷ es mostra el caràcter clarament biopolític de la qüestió. No cal llegir la introducció del llibre per veure clarament que el concepte d'immunitat té un tarannà marcadament biopolític, ja que un dels significats de la paraula és clarament biomèdic, mentre l'altre és juridicopolític. En aquest encreuament entre biomedicina i dret, passant també per la teologia i l'antropologia, Esposito desconstrueix la lògica immunitària de la modernitat i en busca el seu revers comunitari, en un capgirament del lèxic militar que caracteritza el discurs biomèdic sobre el sistema immunitari en dos esdeveniments biològics particulars: els implants/trasplantaments i els

6 Esposito, Roberto; Molinari Marotto, Carlo Rodolfo (trad.) (2012) (2^a reimpressió) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pàg. 49

7 Esposito, Roberto; Padilla López, Luciano (trad.) (2019) (2^a reimpressió) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores

naixements. El tret comú que caracteritza a tots dos casos i que permet situar-los en el revers comunitari de la lògica inherent a la immunitat és que en tots dos l'individu, el cos, es veu obligat a acceptar la presència d'un altre, de l'estrany (un òrgan, una pròtesi o un altre cos en part diferent), i ha de garantir-ne la supervivència per tal que no morin tots dos o quedin greument perjudicats⁸.

L'encreuament entre dret i biomedicina inherent al concepte d'immunitat és el que porta a Esposito a plantejar el concepte de biopolítica des d'una nova perspectiva, i permet resoldre la qüestió de perquè una política destinada a protegir i potenciar la vida acaba esdevenint tanatopolítica: l'excés immunitari implica el perill de sacrificar totalment la vida, com en les malalties autoimmunes, la deriva immunitària sempre pot transformar-se en una forma mortífera de resoldre el conflicte al qual ens exposa la comunitat. El paradigma immunitari és la clau interpretativa que Esposito utilitzarà per fer la seva particular lectura del concepte de biopolítica i la seva relació amb la modernitat, i és el que permetrà entendre la biopolítica en termes de poder *sobre* la vida i poder *de* la vida, doncs podem entendre que quan parlem de poder sobre la vida ens trobem en un moment d'excés immunitari en què els mecanismes que han de garantir la conservació de la vida amenacen amb destruir-la, mentre que una de les formes de poder de la vida pot ser aquest revers comunitari de la immunitat que ens empeny a acollir a allò estrany, allò altre dins nostre.

1.3 La biopolítica de Roberto Esposito: poder sobre la vida i poder de la vida

Com hem anat veient, Esposito planteja el concepte de biopolítica en relació als de comunitat i immunitat. Esposito considera que connectar-los més enllà d'una simple successió de conceptes «no només és possible, sinó inclús necessari» i «només en relació amb els altres dos, cadascun d'aquests termes troba el seu sentit més ple»⁹. La intersecció entre dret i biologia dins la qual s'inscriu el concepte d'immunitat té com a resultat que la política que se'n deriva es trobi directament relacionada amb la vida biològica. Per tant, si en el paradigma immunitari veiem clarament com s'entrecreuen procediment mèdic i protecció jurídica, si la immunitat pressuposa en certa manera el sacrifici de la comunitat i tendeix a tancar la nostra existència en recintes tancats que no es comuniquen entre si, aleshores la comunitat és allò que busca desfer la immunitat i alliberar la vida del cercle immunitari dins el qual es troba tancada. La relació entre comunitat i immunitat és el que permet a Esposito explorar profundament la categoria de biopolítica, i resoldre la tensió que hi havia en la seva formulació foucaultiana entre un «poder sobre la vida», que podríem entendre com el pol negatiu d'aquesta relació entre vida i política, negatiu fins al punt en què la biopolítica esdevé

⁸ Veure Esposito, Roberto; *Immunitas*, op. cit. pàgs. 234-244

⁹ Veure Esposito, Roberto. Lesmes, Daniel (trad.). (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. Las Torres de Lucca, N° 0 (Gener-Juny 2012), pp. 101-114

tanatopolítica; i per altra banda un «poder de la vida», entès com el potencial emancipador inherent a la vida mateixa, el pol afirmatiu de la relació entre vida i política.

A *Bíos*¹⁰, on Esposito inicia el seu esforç intel·lectual per pensar d'una altra manera la política, i més concretament la biopolítica, el concepte de biopolítica com a tal s'estudia en el seu desenvolupament històric, des de la seva primera aparició als inicis del segle XX fins al seu desenvolupament en l'obra de Michel Foucault. En aquest desenvolupament històric hi distingim tres etapes. La primera d'elles la situem als inicis del segle XX, al voltant del 1920, amb autors com el suec Rudolph Kjellen o el baró alemany Jakob von Uexküll, en les obres dels quals hi trobem el que Esposito qualifica com una perspectiva vitalista de l'Estat, o dit d'altra manera, una concepció orgànica de l'Estat. Els Estats són vistos com a éssers vivents amb les seves necessitats, i aquesta perspectiva ens situa molt més enllà de la metàfora del cos polític (o potser més aviat la reelaboren), i la paraula *biopolítica* en aquest context ens remet a la vida de l'Estat, una vida regida analògicament o literal pels mateixos principis que regeixen la vida biològica. Com veiem amb Esposito, les postures d'alguns d'aquests autors, influïdes també pel darwinisme social de l'època, es vincularen amb aquelles que pretenien legitimar el nazisme. Aquestes mateixes postures, corresponents més aviat a un «organicisme social», a una reelaboració de la metàfora del cos polític, si bé es poden qualificar de postures biopolítiques i utilitzen la paraula *biopolítica*, no poden ser vistes com a antecedents del que serà el discurs foucaultià respecte la biopolítica. La segona etapa es desenvolupa a França a la dècada dels 60, amb una tonalitat política clarament contraposada a la de la primera etapa, cosa que no podia ser d'altra manera tenint en compte la derrota de la biocràcia nazi. D'aquesta segona etapa Esposito només nombra dos autors: Aaron Starobinsky i Edgard Morin. El que caracteritza a aquesta segona etapa és el reconeixement de la potència de les forces de la vida i com aquestes forces configuren l'organització social, al mateix temps, però, nega que aquestes forces no puguin ser governades a partir d'elements espirituals que siguin capaços de fer-ho en funció de valors metapolítics. Esposito hi veu una postura humanista que busca sotmetre la biopolítica descrita en l'etapa anterior a uns principis sota els quals s'organitzaria la comunitat política. La tercera etapa que Esposito analitza és coetània al desenvolupament del concepte en l'obra de Foucault, i encara es troba en curs. Sorgida en el món anglosaxó, aquesta etapa del discurs biopolític es caracteritza per un marcat naturalisme, que es veu en la idea de la naturalesa no només com a origen genètic i matèria primera de la política, sinó també la seva única referència regulativa, en un gest que suposa un desplaçament respecte a la tradició política moderna, on la naturalesa era

10 Vegi's Esposito, Roberto; Molinari, Carlo (trad)(2006)(1ª ed.) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores. El que trobem en aquest apartat és, a grans trets, una síntesi d'aquesta obra amb articles, entrevistes i altres obres d'Esposito que aborden la problemàtica biopolítica

vista com un problema a resoldre, o quelcom que s'ha de superar. Tanmateix, aquesta tercera etapa del discurs biopolític és incapaç de resoldre el que Esposito anomena «l'enigma de la biopolítica», ja que acaba per pressuposar allò que hauria d'investigar.

La rellevància de la interpretació foucaultiana del concepte de biopolítica rau precisament en la distància respecte dels altres discursos que hem vist anteriorment. Com ens diu Esposito això no vol dir que no hi hagi punts de contacte, potser no tant en els continguts com en la necessitat crítica, atribuïble en conjunt a una insatisfacció general a com la modernitat havia construït la relació entre naturalesa, política i història. Però la perspectiva de Foucault no admet comparació amb formulacions prèvies del concepte de biopolítica, tenint en compte la seva radicalitat i complexitat, en part donades per l'enfocament genealògic d'origen nietzscheà amb el qual treballa Foucault. És en bona part gràcies a la genealogia nietzscheana que la biopolítica en Foucault adquireix aquesta radicalitat i aquesta complexitat que resulten ser terreny fèrtil per a les reflexions d'Esposito. Reflexions que per la seva banda ens mostren com al llarg de les investigacions de Foucault dutes a terme a mitjans dels anys 70, on Foucault, insatisfet tant amb les anàlisis econòmiques del poder pròpies del marxisme, com amb l'ordenament jurídic del poder propi del liberalisme, a grans trets el que planteja és una inversió de la fórmula de Clausewitz. Així, més que entendre la guerra com una continuació de la política per altres mitjans, convindria més aviat el contrari, entendre la política com una continuació de la guerra per altres mitjans. La vida com a tal (és a dir, la vida biològica), així com també la vida política no serien altra cosa que conflicte. En certa manera aquesta mirada la podem vincular a Nietzsche, segons el qual la realitat vital en últim terme és voluntat de poder, i no voluntat de vida, cosa que vol dir que la vida no coneix altra forma de ser que no sigui una potenciació contínua. On trobem el conflicte dins aquest esquema? El trobem precisament en aquesta potenciació contínua de la vida i les forces que separen la vida d'allò que pot, és a dir, el conflicte és entre una voluntat de poder que s'afirma (s'autoafirma) constantment i una voluntat contrària a aquesta força, el que en la seva meravellosa interpretació de Nietzsche, Deleuze anomena forces reactives, aquelles que caracteritzen el ressentiment i l'odi a la vida¹¹. En certa manera el que veiem gràcies a l'anàlisi d'Esposito és que Foucault reproduïx aquest conflicte, amb una perspectiva diferent a la nietzscheana, però que n'és deutora, amb la seva perspectiva biopolítica. De fet, dins aquesta mateixa perspectiva, com veiem amb Esposito, hi resta un conflicte no resolt en la vida i obra de Foucault: el conflicte entre una política *sobre* la vida i una política *de* la vida.

11 Vegi's Deleuze, Gilles; Artal, Carmen (trad.) (2019) (12^a ed.) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama

Aquesta manera d'entendre la biopolítica en Foucault és el que nodreix i serveix de base per a l'elaboració espositiana del concepte. Aquesta tensió, present en l'obra de Foucault, entre política sobre la vida i política de la vida, és el que Esposito mirarà de resoldre vinculant la biopolítica, entesa de la manera que hem descrit anteriorment, amb el paradigma immunitari sorgit a inicis de la modernitat. Això permet que Esposito analitzi categories polítiques característiques de la modernitat, com sobirania, propietat o llibertat, a través de la perspectiva immunitària, fet que permet veure aquestes categories com allò que protegeix la vida a través de la seva negació¹². Vistos des de la perspectiva del paradigma immunitari, conceptes com propietat, llibertat o democràcia són vistos en la seva perillositat, sigui potencial, sigui ja actual, però també permet arribar a entreveure un potencial alliberador, un revers comunitari del paradigma immunitari. El vincle entre paradigma immunitari, biopolítica i modernitat és també el que permet a Esposito resoldre l'interrogant foucaultià respecte a allò que en el llenguatge espositià anomenem poder sobre la vida, ja que permet explicar com aquells mecanismes que haurien de servir per protegir i potenciar la vida poden acabar reduint-la a la mera supervivència, la nua vida de la qual parla Agamben, o fins i tot conduir-la a la mort. És l'excés d'immunització el que acaba provocant una autoimmunitat que fa que el cos, entès doblement com el cos biològic i el cos polític, es torni contra si mateix¹³.

Si el vincle entre el paradigma immunitari i la biopolítica ens permet respondre a la qüestió de la política sobre la vida, la resposta a l'interrogant foucaultià respecte a allò que Esposito anomena política de la vida la podríem trobar en el revers comunitari del paradigma immunitari. Si modernitat, immunitat i biopolítica es troben vinculades entre si, potser en el revers dels seus dispositius més mortífers, és a dir, en aquells excessos immunitaris que fan que la biopolítica derivi en tanatopolítica, podem trobar la clau interpretativa que ens permeti alliberar la vida, i resoldre la qüestió del poder de la vida. A aquesta tasca Esposito hi dedica els capítols quart i cinquè de *Bíos*. Al quart capítol fa un recorregut a través dels discursos científics, polítics i jurídics, amb les seves corresponents pràctiques, que van desembocar en l'horror del nazisme. Dins aquest conjunt de discursos i pràctiques, que ja no considerariem biopolítics, sinó més aviat tanatopolítics, Esposito hi localitza tres dispositius immunitaris que són els que en el següent capítol revertirà en clau afirmativa: *normativització de la vida, doble tancament del cos i la supressió anticipada del naixement*. Javier Gálvez Aguirre a «*El surgir de una comunidad de la vida. Notas sobre el pensamiento de Roberto Esposito*» ens diu el següent: «*L'anàlisi dels dispositius immunitaris no és una qüestió d'interès merament historiogràfic per a Esposito: al contrari, la idea de fons és que el*

12 Vegi's Esposito, Roberto; *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit. pàgs. 73-123

13 Vegi's l'explicació que ofereix Esposito a León, Denise. Bafile, Mariza (trad) (2016). El corazón de lo real: inmunidad y biopolítica. Entrevista a Roberto Esposito. Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, N°. 16, 2016, págs. 181-186

propi lèxic de la biopolítica i de la tanatopolítica ha sobreviscut a la derrota militar de l'Alemanya del III Reich, filtrant-se en la biopolítica que s'exerceix en el model liberal, amb la possibilitat interna de desenvolupar les conseqüències més catastròfiques que s'han viscut.»¹⁴. Com ens diu Esposito mateix, la fi del nazisme no ha suposat la fi de la biopolítica¹⁵, més aviat al contrari, i fins al dia d'avui la relació entre vida i política no ha fet més que incrementar-se, i ho veiem amb la crisi provocada per la Covid, amb l'increment en les tensions internacionals que han provocat guerres horroroses arreu del món (Ucraïna, Síria, Palestina, Afganistan, Líbia...), per no parlar del desastre ecològic que suposa l'escalfament global. En aquest últim cas, la deriva tanatopolítica d'aquesta relació entre vida i política no només acaba amb les formes de vida humanes, també s'emporta per davant altres formes de vida no humanes, siguin altres espècies animals, vegetals, etc., fet que comporta una pèrdua enorme de biodiversitat a nivell global. Com molt bé diu Esposito: «Avui, el món, o es salva en el seu conjunt, o mor en el seu conjunt.»¹⁶. Si entendre la biopolítica a través del paradigma immunitari ens ha dut fins a aquest punt, potser entendre-la en el seu revers comunitari ens pot ajudar a evitar que el món mori en el seu conjunt. I és per això que ens interessa veure com Esposito reverteix els dispositius (híper)immunitaris del nazisme, ja que ho fa amb la intenció de prendre les categories de «vida», «cos» i «naixement» i transformar la seva variant immunitària en allò invers, és a dir, en una variant que no es negui a si mateixa i s'obri al sentit més originari i intens de la comunitat.

Ens trobem, doncs que els dispositius immunitaris del nazisme són abordats a partir de les seves categories constituents i aquestes categories (cos, vida i naixement) són dotades d'un nou valor afirmatiu, d'un caràcter comunitari¹⁷. Així, passem del doble tancament del cos a una obertura gairebé total d'aquest, a través del concepte de *carn*, explorat sobretot a través de Merleau-Ponty i els orígens cristians del concepte, com és el cas de la modalitat de l'encarnació, en la qual Esposito hi veu una relació amb l'experiència de la pròtesi, de l'implant o del trasplant, com una mena de forma d'encarnació no-cristiana. L'encarnació és també el que permet a Esposito acabar la secció parlant de la pintura de Francis Bacon, influenciada per les imatges d'escorxador, on la carn escapa

14 Vegi's Gálvez Aguirre, Javier. El surgir de una comunidad de la vida. Notas sobre el pensamiento de Roberto Esposito, dins Esposito, Roberto; *Política y pensamiento*, op. cit. pàg. 21

15 Aquesta és una idea que trobem present al llarg de la reflexió espositiana al voltant de la biopolítica, i per tant la trobem desenvolupada a diversos punts de la seva obra. Veure, entre altres, "Biopolítica y filosofía", dins García Ruiz, Alicia (trad.) (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial o també Esposito, Roberto. Serratore, Constanza (trad.) (2013). Vida biológica y vida política. Revista Pléyade, N° 12 (Juliol-Desembre 2013), pp.15-33

16 Esposito, Roberto; *Política y pensamiento*, op. cit. pàg. 86

17 Aquí mirem de sintetitzar breument l'últim capítol de *Bíos*, on Esposito es val de diversos autors per tal de dur a terme aquesta inversió comunitària dels dispositius immunitaris del nazisme. D'entre tots aquests autors, destaquem les figures de Spinoza i Deleuze, doncs són autors que veurem com marquen el caràcter afirmatiu del pensament d'Esposito. Per una lectura en profunditat, consulti's Esposito, Roberto; *Bíos, biopolítica y filosofía*, Op. Cit. Pàgs. 235-312

del cos, experiència que remet a l'encarnació de Crist, cosa que el propi Bacon reconeix. Ajudant-se del comentari de Deleuze sobre Bacon, Esposito veu en la carn de les pintures de Bacon la «carn del món» de la qual parlava Merleau-Ponty, però que el pintor hagi vist en les costelles penjades de la carnisseria la silueta de l'home no vol dir que no es pugui entreveure una altra possibilitat lligada a una manera diferent de veure la relació entre els fantasmes de la mort i el poder de la vida.

De la conversió del doble tancament del cos a l'obertura a la carn del món passem a la inversió de la supressió anticipada del naixement, on Esposito travessa la relació entre nació i naixement i com és vista aquesta superposició, entre d'altres, en l'obra de Freud. El trajecte que recorre Freud també és recorregut, a la seva manera, per Hannah Arendt, que busca en el naixement la clau ontopolítica per donar a la vida una forma coincident amb la seva pròpia condició d'existència. És a partir d'aquesta última qüestió que Esposito, amb l'ajuda del pensament de Gilbert Simondon, efectua la inversió del dispositiu immunitari del naixement, considerant que «vida i naixement són ambdós el contrari de la mort: la primera, des d'un punt de vista sincrònic; el segon, des d'una perspectiva diacrònica». És a través de Simondon que Esposito veu com «pluralitat i singularitat s'entrellacen en el mateix nus biopolític que uneix política i vida: si es pensa sempre al subjecte dins la forma del *bíos*, aquest, al seu torn, s'inscriu en l'horitzó d'un *cum* que coincideix amb el ser de l'home.»¹⁸. Passem, finalment, a la resignificació de la categoria de «vida», vinculada de forma extrema a la norma en el dispositiu immunitari de la normativització absoluta de la vida.

La clau de volta per revertir la deriva tanatopolítica que pren la categoria de vida en el paradigma immunitari la trobem, inicialment, en la figura de Baruch Spinoza, que precisament pel seu caràcter anòmal, aliè a les tradicions dominants del pensament jurídic (és a dir, jusnaturalisme, positivisme jurídic, normativisme i decisionisme), permet repensar la relació entre vida i norma de forma afirmativa. La relació entre vida i norma en el pensament de Spinoza no és una relació de transcendència entre vida i norma, en què una preval sobre l'altra, sinó el contrari, una relació d'immanència entre vida i norma en la qual ambdues es pressuposen mútuament. Així, la norma s'entén com «la forma essencial que cobra la vida en l'expressió del seu incontenible poder d'existir», la «regla immanent que la vida es dóna a si mateixa per a assolir el seu punt màxim d'expansió»¹⁹. Si bé és cert que, segons Spinoza tota cosa s'esforça per perseverar en el seu ésser, aquest esforç individual només és comprensible i només pot tenir èxit si es contempla dins l'extensió de la naturalesa, des d'una perspectiva general que permet veure en qualsevol forma d'existència la mateixa legitimitat per viure segons les seves possibilitats, convertint la norma en el mode singular i plural que en cada cas la naturalesa adopta en tota la seva gamma d'expressions.

18 Veure Esposito, Roberto; *Bíos, biopolítica y filosofía*, Op. Cit. Pàg. 291

19 *Ídem*, pàg. 298

Esposito prossegueix vinculant el pensament spinozista amb el de Simondon, que com havia fet abans Spinoza, «introdueix la constitució de les normes dins el moviment de la vida i fa de la vida la font primària de la institució de les normes», i de Simondon passa al seu mestre Georges Canguilhem. En el pensament de Canguilhem trobem un cop més la qüestió de la «norma de vida», però en un ordre que, en lloc de tancar la vida als límits de la norma, l'obre al caràcter infinitament imprevisible de la vida. Així, veiem com Canguilhem, entenent la malaltia no com el risc extrem, sinó com la capacitat de no poder afrontar nous riscos considera que «*L'home normal és l'home normatiu, l'ésser capaç d'establir noves normes*»²⁰, que per Esposito és «el punt de màxima desconstrucció del paradigma immunitari», i obre un lèxic biopolític diferent a aquell emprat en la modernitat, i com només el Nietzsche de la «gran salut» havia entrevist, la normalitat no és la capacitat d'impedir variacions o malalties de l'organisme, sinó la capacitat d'integrar-les dins una trama normativa diferent.

Després de Canguilhem, i ja per concloure la resignificació de la categoria de «vida» i *Bíos*, Esposito parla de *L'immanence: une vie...*, l'últim escrit de Gilles Deleuze. La interpretació que fa Esposito d'aquest últim text de l'autor francès és el que permet un esbós inicial d'una biopolítica afirmativa, o si més no permet entreveure'n els contorns. Ens diu Esposito que el nucli teòric o fins i tot biofilosòfic del text de Deleuze, en el qual el francès aborda el concepte d'immanència, que en certa manera es pot considerar clau per entendre el conjunt de la seva obra, es troba en la concordança i alhora divergència entre *la vida* i *una vida*. El pas de l'article determinat a l'indeterminat té com a principal funció fer-nos entendre que hi ha una dimensió, una modalitat del *bíos* que no es pot reconduir a l'individu o a la persona, això és *una vida*, quelcom que com hem dit no es pot reconduir a la forma de l'individu o la persona, perquè és quelcom constitutivament impropí, i per tant comú, com ho és la pura diferència. Aquesta diferència, aquesta singularitat, no es troba de part de l'individu o la persona sinó que pertany a l'impersonal, cosa que fa que Esposito, seguint la lògica de la immanència deleuziana en la qual es superposen, plegant-se entre si, subjecte i objecte, interior i exterior, orgànic i inorgànic, parli d'una «impersonal singularitat» o una «singular impersonalitat», que, en lloc d'empresonar-se dins els límits de l'individu, no fan altra cosa que obrir aquests límits a l'esdevenir o esdevenirs i alliberar-ne els potencials moviments de desterritorialització. Reapareix un altre cop la «norma de vida», que en comptes de sotmetre a la vida a la transcendència de la norma, fa d'aquesta última l'impuls immanent de la vida, desfent, a través de l'impersonal com a única modalitat vital d'allò singular, el nus biojurídic entre vida i norma, anant més enllà del dret, fundat des dels seus orígens romans en la persona. Esposito acaba la seva interpretació del text deleuzià, i amb ella els continguts de *Bíos*, dient-nos que «tota vida és

20 *Ídem*, pàg. 306

forma de vida i tota forma de vida ha de referir-se a la vida», considerant aquesta afirmació el pressupòsit de la biopolítica.

Que Esposito consideri com a pressupòsit de la biopolítica que tota vida és forma de vida i tota forma de vida ha de referir-se a la vida, és a dir, que qualsevol ésser viu s'ha de pensar dins la unitat de la vida, és quelcom que s'entén dins el debat entorn al concepte de biopolítica tal i com es desenvolupa en Foucault i sobretot a partir de Foucault, especialment en la postura de Michael Hardt i Antonio Negri (que Esposito qualifica d'eufòrica) i la de Giorgio Agamben (considerada radicalment negativa per Esposito). Una de les preocupacions d'Esposito és el lèxic²¹, amb el qual Esposito és especialment curós, i parla sempre de *biopolítica* i no de *biopoder*, ja que considera que hi ha una diferenciació lèxica entre ambdós termes, ja que si bé són emprats indistintament en altres circumstàncies, en Esposito el que es pretén deixar clar és que quan parlem de biopolítica parlem sobre una política *en nom de* la vida, mentre que quan parlem de biopoder parlem d'una vida sotmesa a la política. La bifurcació lèxica entre biopoder i biopolítica la podem rastrejar des del moment en què en l'obra de Foucault hi trobem una tensió no resolta entre un poder que s'imposa sobre la vida i una vida que escapa al poder en forma de resistència. Però no només en Foucault podem seguir el rastre d'aquesta tensió, doncs també en l'obra de Deleuze hi trobem una afirmació de la potència i les forces de la vida, una afirmació prudent, tot sigui dit. També en les propostes de Hardt i Negri hi trobem aquesta tensió, si més no en el sentit que per als dos la biopolítica implicaria les possibilitats de resistir al poder i configurar una nova política, implicacions que no es trobarien en la idea de biopoder. En aquest rastreig no es pot deixar de banda a Jean-Luc Nancy, que pensa la biopolítica com l'ordre d'una política determinada per la vida i orientada a la seva protecció i control, o també com l'esfera de la vida coextensiva amb la de la política. Si bé, com hem vist, la bifurcació entre biopoder i biopolítica es pot trobar en certa manera en l'obra de Foucault, qui la formula amb precisió és Negri, precisió que no trobem en Foucault, doncs en l'obra de Foucault *biopoder* és la lògica inherent al poder que s'imposa sobre la vida i que engloba diverses tecnologies, entre les quals trobaríem l'*anatomopolítica* i la *biopolítica*, que és una tecnologia del biopoder. La idea de biopolítica tal i com l'entén Esposito requereix una conjunció entre les anàlisis de Foucault i el vitalisme de Deleuze (però també Bergson, Merleau-Ponty, Simondon i Canguilhem). La biopolítica en l'obra d'Esposito l'hem d'entendre no com una anàlisi del poder sobre la vida, sinó com el marc que possibilita la formulació d'una política de la vida, és a

21 Per veure un aprofundiment en el problema lèxic de la biopolítica, vegi's Salinas Araya, Adán. (2013). La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, N° 22, pp. 63-99. Pel que fa a la divergència respecte de Negri i Agamben, vegi's Hernández Martínez, Efrén Vicente. (2018). La biopolítica-impolítica de Roberto Esposito. *Andamios: revista de investigación social*, N° 37, 2018, págs. 213-236

dir, d'una biopolítica afirmativa. Un marc que no es refereix a la biopolítica des de fora, sinó des de dins mateix del que suposa aquest entrecruament entre vida i política, per tal d'obrir-la als potencials de la reversió comunitària del paradigma immunitari.

L'altra preocupació lèxica d'Esposito la trobem en la parella conceptual *bíos/zoé*, que trobem sobretot en el pensament de Giorgio Agamben (on, a grans trets podem entendre que la *zoé* és assimilada a allò que en Benjamin s'anomena nua vida). Aquesta distinció, heretada del pensament aristotèlic, és desfeta per Esposito en la seva manera de concebre la biopolítica. Per entendre com Esposito desfà la relació entre *bíos* i *zoé* ens hem de remuntar breument a l'origen grec d'aquesta distinció, en la qual *bíos* s'entén com aquella forma de vida que permet la *polis*, aquella vida formada per la política, diferenciada de la *zoé*, que s'entén com el que avui en dia anomenaríem vida biològica, és a dir, totes aquelles funcions que permeten el manteniment de l'organisme. En Esposito el que podem veure és que, especialment a partir de la modernitat i amb el dispositiu de sobirania com un dels seus principals mitjans, la distinció entre *bíos* i *zoé* s'ha anat desfent, doncs el *bíos* ha tendit cada cop més a la seva naturalització. Esposito es pregunta si avui en dia és concebible una vida absolutament natural, és a dir, prendre la *zoé* en la seva definició i veure si és aplicable avui en dia. La resposta espositiana si bé no és directament negativa, apunta vers una direcció que desfà la distinció entre una «vida natural», és a dir, una vida no formada per la política, doncs avui en dia la vida humana, concretament el cos, es troba sempre cada cop més desafiat per la tècnica. Així, si la relació entre *bíos* i *zoé* ha d'incloure la *téchne* com a tercer terme, com pensem la relació entre vida i política? La resposta la trobem en la manera en què Esposito entén la sobirania dins el paradigma immunitari característic de la modernitat. Si la sobirania és la figura immunitària que la biopolítica adopta en la modernitat, la relació entre *bíos* i *zoé* esdevé innecessària, doncs el poder, mitjançant diverses tècniques, captura la vida en el seu conjunt, de la mateixa manera en què la *immunitas* protegeix dels perills de la *communitas*. La sobirania no es situa ni abans ni després de la biopolítica, sinó que talla tot el seu horitzó, ja que ofereix la resposta més poderosa respecte al problema polític modern de l'autoconservació de la vida. Òbviament l'autor on això es veu més clar és Hobbes, rellegit i criticat per Esposito aquest cop en clau biopolítica²². És en Hobbes on raó i dret coincideixen en un mateix punt: l'autoconservació de la vida, i és aquí on entren en acció els mecanismes immunitaris que garanteixen aquesta conservació de la vida, aquesta protecció, però sempre en un caràcter marcadament negatiu. Hobbes, tot i ser conegut per qualificar l'estat de natura com una guerra de tots contra tots, dista de ser el filòsof del conflicte, més aviat és el filòsof

22 La lectura biopolítica de Hobbes en certa manera ja la trobem prefigurada al primer capítol de *Communitas*. Vegi's Esposito, Roberto; *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit. pàgs. 53-83

de la neutralització d'aquest conflicte²³, una neutralització caracteritzada de forma anàloga al funcionament del sistema immunitari humà, és a dir, que per tal d'immunitzar el cos polític és necessari introduir-hi el conflicte en petites dosis que funcionin com a antigens necessaris per a la formació d'anticossos. Si el dret, especialment a partir de la sobirania, fa la funció de sistema immunitari de la societat, si la immunitat protegeix la vida negant-la sobre la base del caràcter apropiatiu del dret i del poder jurídic, aleshores la relació entre *bíos* i *zoé* queda amputada, per dir-ho d'alguna manera, doncs ja no hi ha cap «vida natural» que no estigui marcada pel poder. Això no vol dir altra cosa que en la biopolítica tal i com l'entén Esposito, és a dir, entesa com el situar-nos dins l'entrecreuament entre vida i política, no hi ha distinció entre vida biològica i vida política. Els perills d'una *biologització* excessiva de la política els coneixem sobradament, l'horror dels camps nazis n'és una clara mostra, com és també mostra d'una immunització excessiva, cosa que ja hem vist al voltant de les anàlisis d'Esposito.

Així doncs, la biopolítica de Roberto Esposito lluny d'establir una relació distant entre vida i política ens convida a pensar aquesta relació des de dins de la pròpia vida. En altres paraules, en la biopolítica d'Esposito la vida és el transcendental, en el sentit kantianista de l'expressió, a partir del qual es formulen tota la resta de categories. En la seva manera d'entendre la biopolítica Esposito no fa altra cosa que pensar la política des dels seus fonaments en la vida. Si la modernitat havia separat vida i política, la biopolítica d'Esposito ens recorda que no podem pensar en cap poder exterior respecte la vida i que no hi ha cap forma de vida que es configuri fora de les relacions de poder. Això implica situar en un mateix pla vida i política, en una relació d'immanència recíproca en la qual el poder és inherent a la vida i la vida és sempre configurada per diverses relacions de poder. Pensar en una biopolítica afirmativa vol dir, doncs, que cal pensar en pràctiques polítiques externes tant al paradigma modern com a la seva deriva tanatopolítica. Si avui en dia la vida constitueix l'horitzó simbòlic i material del qual no podem sortir, el que ens cal és revertir la deriva (auto)immunitària iniciada per la modernitat i canviar-ne completament el sentit. Si fins ara la política ha estat entesa i practicada com a política sobre la vida, tenint en compte que això comporta que la vida és protegida mitjançant la seva negació, dit altrament, és afirmada com a negació d'una negació, entendre i practicar la política com a política de la vida no vol dir altra cosa que afirmar directament la vida, i pensar més enllà de la crítica genealògica dels dispositius del biopoder modern, pensant d'una altra manera el vincle entre el poder i les formes de vida sempre singulars, entenent el poder no com a instrument, sinó com a potencialitat, i per tant entès no com un poder sobre la vida sinó com a potència de la vida. No és una tasca a desenvolupar únicament per un sol

23 Vegi's Menegazzi, Tommaso, "De lo impolítico a la biopolítica. Un enfoque genealógico", op. cit. pàgs. 262, 264

autor²⁴, i si bé és Esposito qui en perfila els contorns, com veurem posteriorment (i com en certa manera hem vist anteriorment) és una tasca que ja prefiguren autors anteriors que el propi Esposito utilitza al llarg de la seva obra²⁵. Una obra, la d'Esposito, inacabada, encara en procés²⁶, però que després de *Bíos* centra la seva mirada en la categoria de persona i la seva crítica i desconstrucció, i la proposta d'una filosofia de l'impersonal que ja s'anticipa a les últimes pàgines de *Bíos*.

1.4 L'alliberament de la vida: crítica al dispositiu de la persona i filosofia de l'impersonal

Si bé el projecte d'una biopolítica afirmativa ha d'anar més enllà de la crítica a les velles categories i dispositius del biopoder, potser a través d'aquesta crítica podem trobar nous terrenys, noves postures des d'on articular una política de la vida, és a dir, maneres de fer i entendre la política que alliberin la potència de la vida i l'afirmin en comptes de sotmetre-la als mecanismes immunitaris que acaben provocant-ne el debilitament i l'autodestrucció. Creiem que és molt possible que aquesta sigui la voluntat que hi ha al darrere del desmuntatge crític que realitza Esposito envers el que anomena *dispositiu de la persona*. Sorgeixen, però, preguntes a l'hora d'abordar aquesta qüestió. Per una banda, què és un dispositiu o com entén Esposito el que és un dispositiu? D'altra banda, per què parlar de *dispositiu de la persona*? Què fa que el concepte de persona sigui considerat per Esposito com un dispositiu? I per què és criticat aquest dispositiu? Les respostes a aquestes preguntes Esposito ens les dóna a *Tercera persona* i a altres obres escrites més o menys en la mateixa època²⁷, en les quals aborda exhaustivament la qüestió, fins al punt de dedicar un capítol de *Dos* al dispositiu de la persona²⁸, ja que considera que és aquest dispositiu el que permet que la màquina de la teologia política pugui seguir funcionant. Les respostes que Esposito ofereix són també les que permeten fonamentar i preparar el terreny per a una filosofia de l'impersonal.

Passem a abordar la primera pregunta, o el primer conjunt de preguntes, és a dir, què entén Esposito per «dispositiu». El concepte de «dispositiu» tal i com l'utilitza Esposito té el seu origen en Foucault, però Esposito també té en compte els textos de Deleuze i Agamben titulats tots dos «Què

24 Vegi's Valdecantos, Antonio. (2009). Una biopolítica afirmativa: entrevista con Roberto Esposito. *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, N.º. 12, 2009, págs. 67-71

25 A banda dels autors que es tractaran posteriorment (Spinoza, Nietzsche i Deleuze), altres influències que destaquem són Gilbert Simondon, Simone Weil, Giordano Bruno, Henri Bergson o Maquiavel

26 En aquest treball no hem abordat l'obra més recent d'Esposito, *Istituzione*, publicada el 2021 i encara sense traducció disponible a l'anglès o al castellà. Per tant, el nostre recorregut de l'obra espositiana abarca fins a *Política i negoció*, deixant a banda algunes obres que no hem considerat necessàries per a aquest treball com *Da fuori* o *Pensiero vivente*

27 Es tracta de les obres següents: Esposito, Roberto; Cardoso, Herber (trad.) (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu editores i Esposito, Roberto; Jiménez, Albert (trad.) (2017) *Personas, cosas, cuerpos*. Madrid: Editorial Trotta

28 Veure Esposito, Roberto; D'Meza Pérez, María Teresa, Molina-Zavalía, Rodrigo (trad.) (2015) *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu editores, págs. 111-177

és un dispositiu?»²⁹ a l'hora de parlar del dispositiu de la persona. Per a Esposito, el concepte de persona passa de ser un concepte a ser un dispositiu quan els efectes i les conseqüències que produeix van més enllà d'allò merament conceptual³⁰. Si un dispositiu, atenent-nos a les definicions que ofereixen Foucault, Deleuze i Agamben, és un entramat, una xarxa, constituïda per relacions de saber i poder, pràctiques institucionals, codis jurídics, discursos (científics, morals, polítics, etc.), mesures administratives, entre d'altres; aleshores a partir de l'anàlisi crítica de la categoria de persona podem entreveure com es constitueix aquest dispositiu. I és a través de l'anàlisi que veiem que persona no és només un concepte, amb un origen triple que passa pel teatre grec, el dret romà i la teologia cristiana, sinó que també produeix efectes donada la seva relació amb codis jurídics i discursos polítics, i les pràctiques institucionals que se'n deriven. Com opera exactament aquest dispositiu? La resposta la trobem en l'origen romà del terme, i per tant en la seva aplicació jurídica³¹. De fet, la categoria de persona és una de les bases del dret romà, i aquest és potser un dels casos que més bé il·lustra el seu funcionament, doncs en el dret romà la categoria de persona engloba en línies generals tot ésser humà, però de la mateixa manera que inclou en la seva definició a tot ésser humà, també subdivideix el gènere humà en una sèrie de tipologies que anirien des del *pater familias* (el grau més alt de personalització, entesa aquesta com el fet de ser considerat *sui iuris*) fins als esclaus (que són despersonalitzats fins al punt de ser gairebé indistingibles respecte les coses, tenint en compte la seva condició d'*alieni iuris*). El nom que dóna Esposito a aquest funcionament característic del dispositiu de la persona és *inclusió excloent*, és a dir, que el dispositiu de la persona funciona incloent el seu contrari a través de la seva submissió, com hem vist anteriorment dins la categoria de persona hi trobem tant els homes lliures (*sui iuris*) com els esclaus (*alieni iuris*), encara que aquests últims es trobin més a prop de les coses, doncs són considerats possessions del seu amo, al qual es troben sotmesos. Aquest funcionament no és només característic de la vessant jurídica romana de la categoria de persona, doncs en la seva formulació originada en la teologia cristiana també podem observar com es produeixen aquests efectes de separació i inclusió. En poques paraules, la formulació cristiana de la persona entén la persona com una unitat separada en dues parts, una corporal i l'altra espiritual, i la unitat de la persona es troba condicionada a la submissió del cos al mandat de l'ànima, d'una manera similar ho formula el

29 Vegi's Deleuze, Gilles; Bixio, Alberto Luis (trad.) (1999) "¿Qué es un dispositivo". Dins Varis Autors, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa Editorial i també García Fanlo, Luis. (2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei: revista de filosofía*, N.º. 74, 2011

30 Vegi's Esposito, Roberto; *El dispositivo de la persona*, op. cit. pàgs. 55-90

31 Vegi's Esposito, Roberto. Videla, Julián Raúl (trad.) (2016). Totalitarismo o biopolítica. Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política, ISSN-e 2255-3827, Vol. 5, N.º. 8 (Enero-junio), 2016, pág. 240

filòsof catòlic Jacques Maritain en dir que «persona humana és un complet senyor de si mateix i dels seus actes, capaç de dominar la seva part animal»³².

És evident que hi ha una distància cronològica entre la formulació de persona tal i com es dona en els Pares de l'Església i en com la formula Maritain. També resulta evident, en principi, que hi ha una distància cronològica entre el dret romà i el seu fonament en la persona i el dret modern. Malgrat això, Esposito ens diu que encara ens trobem dins el paradigma de persona, i és aquest mateix paradigma el que en les seves formulacions posteriors a la Segona Guerra Mundial, especialment amb la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948, ha intentat omplir el buit entre dret i vida, sense ser conscient que és el propi dispositiu de la persona el que produeix aquesta separació. Recorrent precisament la distància que separa les concepcions inicials de la persona, tant en el dret romà com en la teologia cristiana, amb les seves formulacions contemporànies, Esposito situa en l'època moderna els moviments que provoquen una contaminació mútua entre el lèxic jurídic, el lèxic teològic i el lèxic filosòfic. El lloc on es produeix aquesta contaminació, aquest entrecruament semàntic, és la reflexió al voltant del subjecte, sigui en filosofia, sigui en dret. Si bé Esposito no considera que persona i subjecte siguin reductibles l'un a l'altre, doncs si bé el concepte de subjecte no és reductible a la concepció jurídica romana, veu, en bona mesura gràcies a Foucault, que els processos de subjectivació i dessubjectivació operen amb els mateixos mecanismes que el dispositiu de la persona, és a dir, mitjançant la inclusió excloent. Esposito distingeix tres línies diferents en el que podríem dir-ne història moderna de la persona: una que aniria de Hobbes a Schmitt passant per Hegel, una altra que aniria de Locke a Kant i finalment una que aniria de Mill als pensadors de la bioètica liberal, entre els quals Esposito destaca Singer i Engelhardt.

Aquest desmuntatge crític del dispositiu de la persona constitueix un primer moment del projecte espositià d'una filosofia de l'impersonal. Aquest primer moment, aquesta primera tasca, com hem vist consisteix en desconstruir el dispositiu de la persona i sembla deixar-nos en un lloc precari a l'hora de pensar en una biopolítica afirmativa, ja que la categoria de persona, que en principi havia de poder omplir el buit que separa el dret i la vida, resulta ser incapaç de dur a terme aquesta tasca. Des del moment en què parlem de biopolítica entenem que la vida esdevé subjecte de la política, i aquesta mena de subjectivitat no té res a veure amb allò que s'ha pensat sota la forma del subjecte-persona. És, en certa manera, a partir d'aquesta idea que s'inicia el segon moment en el projecte d'una filosofia de l'impersonal, o el que podríem considerar-ne la part constructiva, per oposició a una part destructiva/desconstructiva que es correspon amb la que hem descrit anteriorment. En aquesta segona part Esposito recupera la idea d'impersonal a partir d'un text de Simone Weil, «La

32 Vegi's el capítol "Impersonal/Persona", dins Esposito, Roberto; *Política y pensamiento*, op. cit. pàgs. 87-109

persona i el sagrat», on Simone Weil separa la justícia del dret i la seva mediocritat, així com també de la idea de la persona, arrossegada aquesta per la pròpia noció de dret; precisament en el text Weil ens diu que allò més sagrat en un ésser humà no és la seva persona, sinó allò que és impersonal. A partir d'aquí Esposito inicia un recorregut pel pensament del segle XX entorn de les figures que la tercera persona i l'impersonal prenen en el pensament d'autors com Benveniste, Kojève, Jankélévitch, Levinas, Blanchot i finalment Foucault i Deleuze³³. El que es busca a través d'aquest recorregut no és altra cosa que una idea de subjecte o una forma de subjectivitat compatible amb la idea d'una biopolítica afirmativa, i per tant allunyada de les formes del subjecte-individu o del subjecte-persona, una idea de la vida com a subjecte d'experiència que sigui alhora singular i impersonal. Els autors on Esposito veu més clarament una figura d'aquest tipus són Foucault i Deleuze, i ens diu que tant la noció foucaultiana de resistència com la deleuziana d'immanència es mouen en una direcció allunyada del dispositiu jeràrquic i exclouent de la persona, i que una vida que coincideix fins al final amb el seu ser tal i com és no pot fer altra cosa que resistir qualsevol saber o poder destinat a dividir-la en dues zones recíprocament subordinades.

És precisament aquesta divisió, característica del dispositiu de la persona, però també de la màquina teològico-política dins la qual es troba insert el dispositiu³⁴, la que Esposito provarà de superar amb el seu projecte d'una filosofia de l'impersonal, buscant la resignificació de les dues parts que divideixen la persona: el cos i la ment. La resignificació del cos la trobem sobretot a *Persones, coses, cossos*³⁵, i constitueix sobretot un examen de la relació entre les persones i les coses a través del cos entès com aquest llindar entre les unes i les altres. Lluny d'abraçar metàfores com les del cos polític hobbesià, Esposito proposa una nova forma d'entendre el cos que, passant pel poder del cos que anuncia Spinoza i que en Nietzsche esdevé central, entén el cos no com quelcom tancat, sinó obert, obert a les relacions amb altres cossos i amb altres objectes. La resignificació de la ment, o millor dit, del pensament, va de la mà amb la desfeta de la màquina teològico-política a *Dos*.

1.5 El lloc del pensament afirmatiu: desfent la màquina teològico-política i el vincle entre política i negoció

Els esforços d'Esposito per pensar altrament la política continuen a *Dos. La màquina de la teologia política i el lloc del pensament*³⁶, on es distancia de la teologia política per tal de convertir

33 Per aprofundir en aquest aspecte, vegi's el tercer capítol de *Tercera persona*, Hanafi, Zakiya (trad.) (2012) *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge: Polity Press, pàgs. 104-152

34 Vegi's Esposito, Roberto; *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, op. cit. pàgs. 111-177

35 Vegi's Esposito, Roberto; *Personas, cosas, cuerpos*, op. cit. pàgs. 83-112

36 Esposito, Roberto; *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, op. cit.

radicalment el lèxic conceptual de la política i restituir al pensament el seu lloc respecte a l'individu i l'espècie humana per tal de desmuntar la màquina teològico-política que empresona la vida, i a *Política i negació. Per una filosofia afirmativa*³⁷, on proposa una filosofia afirmativa que no nega o reprimeix la negació, sinó que la repensa positivament a través de la diferència, la determinació i la oposició. El fet que Esposito centri la seva mirada sobre aquestes qüestions no vol dir en cap moment que ens allunyem de la qüestió biopolítica i del projecte d'una política de la vida, doncs el que tracta de fer és precisament trobar un llenguatge que permeti pensar en clau afirmativa la relació entre vida i política endinsant-se en el nucli del llenguatge conceptual de la política.

En el cas de *Dos* el que trobem és en certa manera una continuació de certs elements que ja es trobaven en l'obra d'Esposito com són, per una banda, la oposició crítica a la teologia política, i per l'altra l'anàlisi crítica de la inclusió excloent. Aquest últim element, el de la inclusió excloent, no és només analitzat críticament en la seva dimensió biopolítica, com ja havia fet Esposito a l'hora de desmuntar el dispositiu de la persona, sinó que també és analitzat críticament en els seus aspectes metafísics i/o teològics, amb les conseqüències que es deriven de la relació entre metafísica, teologia, dret i política. La lògica de la inclusió excloent és considerada per Esposito com la tendència del *Dos* a fer-se *Un*, una tendència present al llarg de la història d'Occident que Esposito recorre al llarg de dos capítols, amb un segon capítol dedicat al dispositiu de la persona, vist i criticat aquest cop des de la relació entre metafísica, teologia i política, centrant la seva atenció especialment en el lloc que ocupa el pensament. El lloc que ocupa el pensament és el focus del tercer capítol, un recorregut per una sèrie d'autors «maleïts» o «malinterpretats» com són Averrois, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Bergson i finalment Deleuze. El que interessa a Esposito de tots aquests autors és la manera en què subverteixen la tradició metafísica occidental i la relació que aquesta ha tingut amb la lògica de la inclusió excloent, amb aquesta tendència del *Dos* a fer-se *Un*. L'interès pel lloc del pensament es deu al fet que en el dispositiu de la persona (que és essencial per al funcionament de la màquina teològico-política) el pensament és sempre quelcom individual, imputable a la persona, i precisament el que fan els autors esmentats anteriorment, cadascú a la seva manera, és atribuir un caràcter impersonal al pensament, exterioritzant-lo respecte de la interioritat de la consciència, fet que comporta el risc de sabotejar el dispositiu de la persona i, en conseqüència, descarrilar la màquina teològico-política. Al final del capítol, conclouent la seva anàlisi respecte de la relació que manté el pensament de Deleuze en relació a la màquina teològico-política, que en l'obra del francès (especialment en les seves col·laboracions amb Félix Guattari) és identificada amb la màquina capitalista, doncs en Deleuze ens és possible veure «el contingut

37 Esposito, Roberto; Hanafi, Zakiya (trad.) (2019) *Politics and Negation. For an Affirmative Philosophy* Cambridge: Polity Press

econòmic de la seva teologia política i la forma política de la seva teologia econòmica»; el que ens proposa Esposito és una conversió que buidi des de dins a la teologia política, una conversió que es produiria traduint la divisió en diferència, fet que implica transgredir el límit que separa l'interior de l'exterior, allò propi d'allò comú. De *Dos* cal destacar també els «passatges» al final de cada capítol, especialment els dos últims, on es vinculen teologia, dret i economia (de fet tots dos duen entre parèntesis al seu títol el concepte de «teologia econòmica»), aprofundint breument en els vincles que hi ha hagut al llarg de la història occidental entre el lèxic econòmic i el lèxic teològic, i com aquests vincles s'han vist reflectits jurídicament. Convé especialment destacar l'últim d'aquests passatges, titulat *Deute sobirà*³⁸, on reapareixen el *munus* i la *communitas* al final d'una reflexió al voltant del concepte del deute, concretament el deute sobirà, que s'intenta revertir en la idea d'un deute comú, d'una comunitat del deute, que alliberi al món de la presa immunitària que l'ofega, remetent un cop més al significat original de *munus* i fent referència al Jubileu, que «ha de centellejar per un instant en el revers de la teologia política»³⁹.

La preocupació d'Esposito pel llenguatge polític i filosòfic segueix a *Política i negació. Per una filosofia afirmativa*, on explora, com molt bé indica el títol, la relació entre política i negació. Amb una reflexió crítica al voltant del que en algun punt de l'obra anomena «la màquina letal de la negació»⁴⁰, Esposito divideix l'obra en tres capítols, que a grans trets podríem dividir en dues parts, una *pars destruens* i una *pars construens*, si bé ens trobaríem que al llarg dels dos primers capítols el que veiem clarament és aquesta *pars destruens*, en els moments en els quals Esposito, reconstruint la genealogia de l'entrellaçament recíproc entre política i negació, mostra com les conseqüències d'aquest entrellaçament condueixen o bé a un nihilisme autodestructiu, o bé a una feble afirmació que no és altra cosa que la negació d'una negació. Aquesta *pars destruens* es troba alhora dividida en dues parts, que es corresponen amb les dues primeres parts (de tres) amb les quals Esposito divideix l'obra i que tracten primer sobre el caràcter polític de la negació, vist a través d'autors com Schmitt, Saussure, Freud, Heidegger i Kojève⁴¹, i després sobre el caràcter negatiu de la política, a través del caràcter negatiu del lèxic polític tal i com es mostra en conceptes com sobirania, llibertat, propietat o poble, explorant com han adquirit el caràcter negatiu (en tant que són negacions de negacions) que tenen en l'actualitat⁴². La *pars construens* per la seva banda la trobem intuïda en les glosses al final de cada capítol⁴³ i de forma més explícita al tercer capítol, en el qual busca entendre afirmativament la negació, a través dels conceptes de diferència, tal i com

38 Vegi's Esposito, Roberto; *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, op. cit. pàgs. 261-269

39 *Ídem*, pàg. 269

40 Vegi's Esposito, Roberto; *Politics and Negation. For an Affirmative Philosophy*, op. cit. pàg. 9

41 *Ídem*, pàgs. 15-75

42 *Ídem*, pàgs. 75-135

43 *Ídem*, pàgs. 68-75, 128-135, 200-207

l'exposa Deleuze⁴⁴, de determinació, tal i com s'entén en l'obra de Spinoza⁴⁵, i d'oposició, a través de com l'han entès Maquiavel, Kant, Nietzsche, Foucault i el propi Esposito amb la parella *immunitas/communitas*⁴⁶. En el seu conjunt, podríem veure en *Política i negació* una gran fita del pensament d'Esposito, per no dir que es tracta de la culminació dels seus esforços per pensar i elaborar un llenguatge polític que no empresoni la vida, que no la negui fins al punt d'aniquilar-la i que permeti afirmar-la sense que aquesta afirmació ens encegui.

Amb el que hem vist fins ara podem veure, doncs, que en el pensament d'Esposito hi trobem una preocupació pel lèxic i els conceptes utilitzats en política i la forma en què s'han concebut les categories polítiques al llarg de la modernitat, que ha acabat per reduir la vida a mer objecte de la política. Els esforços d'Esposito per reconfigurar el llenguatge polític apunten cap al contrari, cap a la conversió de la vida en subjecte de la política, i comporten tota una reelaboració del vocabulari polític per tal de fer front a l'impuls negatiu que protegeix la vida a partir de la negació de la seva potència. Això implica entendre d'una altra manera la relació entre vida i política, i reconfigurar el llenguatge polític per tal d'alliberar-lo dels empresonaments de la teologia política i la negació, per tal de poder pensar, de forma afirmativa i impersonal, les possibilitats d'una biopolítica afirmativa, una política que afirmi la vida i que es trobi en el revers comunitari del paradigma immunitari de la modernitat.

44 *Ídem*, pàgs. 137-156

45 *Ídem*, pàgs. 156-177, i també la lectura d'aquest capítol que fem posteriorment

46 *Ídem*, pàgs. 177-200

2. Spinoza, Nietzsche, Deleuze: les influències del pensament afirmatiu de Roberto Esposito

Al llarg de la primera part d'aquest treball hem vist com es desenvolupa en l'obra de Roberto Esposito un pensament afirmatiu, que pensa la política i la biopolítica de forma diferent, amb un esperit crític que no cau ni en un profund pessimisme ni en un optimisme excessiu. Sense pretendre restar mèrits als esforços intel·lectuals d'Esposito, cal dir que és un esforç que Esposito no realitza ell sol, i al llarg de la seva obra trobem diversos autors que l'ajuden a articular aquesta manera de pensar altrament la política. Com és el cas, dels autors que tractarem: Spinoza, Nietzsche i Deleuze. Aquests autors, igual que d'altres com Bataille, Benjamin o Weil, lluny d'aparèixer com adversaris intel·lectuals, s'ens presenten com una espècie d'aliats, o si més no, d'alternatives als discursos hegemònics del pensament modern. D'entre aquestes alternatives, ens hem decidit per Spinoza, Nietzsche i Deleuze no només per la seva influència en l'obra d'Esposito, especialment en *Bíos* i la resta d'obra posterior, sinó també per les seves potencials interpretacions utilitzant com a punt de partida l'ús que Esposito fa del seus respectius pensaments.

2.1 La meditació de vida de Baruch Spinoza

La influència del pensament de Baruch Spinoza en l'obra de Roberto Esposito es comença a notar explícitament sobretot a partir de l'últim capítol de *Bíos*. Allà, Esposito utilitza, com ja hem vist anteriorment, la relació d'immanència entre vida i norma present al pensament spinozista per tal de revertir el dispositiu immunitari de la normativització absoluta de la vida. Com hem vist, en Spinoza la norma de vida no és altra cosa que la pressuposició mútua de vida i norma, és a dir, la unió mateixa de vida i norma en una sola dimensió en continu esdevenir. La norma és, en la interpretació espositiana de Spinoza, la regla immanent que la vida es dóna a si mateixa per tal d'arribar a la seva màxima expansió. Davant la normalització nazi, la lectura espositiana de Spinoza converteix la norma en principi d'equivalència il·limitada per a qualsevol forma de vida⁴⁷.

Spinoza reapareix en l'obra d'Esposito en el moment en què Esposito desarticula el dispositiu de la persona, però no ho fa a *Tercera persona*, sinó a *Persones, coses, cossos*, on posa els tres termes en relació, entenent el cos com aquell punt intermedi entre les persones i les coses, aquell lloc de frontera entre la persona i la cosa. En aquesta obra Spinoza apareix al tercer capítol, en la secció «El

⁴⁷ Veure Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit. pàgs. 296-299

poder del cos», on es parla de Spinoza com l'origen d'una línia alternativa a la que inicia Descartes i la seva separació de cos i ment. Aquest paradigma alternatiu al cartesianisme iniciat per Spinoza, i que continuen Giambattista Vico i Friedrich Nietzsche, s'oposa al predomini de la ment sobre el cos propi del cartesianisme i, en línies més generals, del dispositiu de la persona. Per una banda, tenim la separació cartesiana de cos i ment, i el predomini d'aquesta última sobre el primer; d'altra banda, en Spinoza hi trobem una unió de cos i ment, sense predomini de la ment sobre el cos, com tampoc hi trobem un predomini del cos sobre la ment. Davant la perspectiva cartesiana d'una ment que només obté coneixement a partir de la seva separació del cos, en la perspectiva spinoziana el cos és precisament font de coneixement, vehicle de l'experiència, és el que ens permet comprendre les coses no de forma aïllada, sinó com a parts d'un tot complex. És el cos també el que permet a Esposito veure com Spinoza desconstrueix el dispositiu d'exclusió de la persona, on l'ésser humà és rescatat de la separació cartesiana i reconstruït en la seva plenitud ontològica, assenyalant com el coneixement del cos és un mitjà de connexió i sociabilitat entre humans. És aquí on Esposito marca una divergència en el pensament modern: per una banda, Hobbes i la preservació dels éssers humans que s'assegura a través de la seva separació; d'altra banda, en Spinoza la preservació dels éssers humans depèn de la seva capacitat d'establir relacions⁴⁸.

Seguint el rastre de la influència spinoziana en l'obra d'Esposito ens trobem amb que a *Dos Spinoza* esdevé una part important del tercer capítol⁴⁹. Com hem vist anteriorment, en aquest tercer capítol Esposito es val de tot un llinatge d'autors maleïts i/o malinterpretats, que comença amb Averrois i acaba amb Deleuze. Spinoza es troba en certa manera al bell mig, ja sigui en la seva situació dins el capítol, ja sigui en la seva situació cronològica. De fet podríem dir que Spinoza marca una mena de punt d'inflexió, ja que tots els autors que el segueixen en aquest recorregut, des de Schelling fins a Deleuze, d'una manera o d'una altra beuen del seu llegat. Allò que Esposito veu en el pensament de Spinoza és un primer moment, no d'oposició o distanciament respecte de la màquina teològico-política, sinó de ruptura, moment en què s'obre una esquerda en el règim teològico-polític modern. Què hi ha en el pensament de Spinoza que sigui capaç de provocar una esquerda? Un dels trets que destaca Esposito, a través de les crítiques de Leibniz i Hegel, és l'absència de la categoria de persona en el seu pensament. Aquesta categoria, com hem vist anteriorment, és fonamental per a la màquina teològico-política, que Spinoza fa trontollar profundament en pensar Déu no com a persona, sinó com a substància, fet que destrueix la base teològica de l'ordre polític, doncs la figura del sobirà queda deslegitimada, tenint en compte la relació anàloga de la figura del sobirà amb la idea d'un Déu personal. El Déu impersonal de

48 Veure Esposito, Roberto, *Personas, cosas, cuerpos*, op. cit. pàgs. 88-91

49 Veure Esposito, Roberto, *Dos*, op. cit. pàgs. 206-217

Spinoza no és altra cosa que l'estructura racional de la realitat, l'ordre necessari que connecta els seus modes en un sistema de causes, i és a partir d'aquest canvi ontològic que podem extreure'n conseqüències a nivell polític. En aquest canvi ontològic realitzat per Spinoza no hi trobem dualismes de cap mena (doncs queden resolts en la unitat de la substància), així com tampoc trobem qualsevol mena de finalisme o teleologia (que es queden desactivats pel caràcter perfectament racional de la realitat). Aquest canvi, aquest desplaçament ontològic, comporta, entre d'altres, un replantejament dels conceptes de cos i ment i la seva separació. Comporta també un replantejament sobre el pensament i el seu lloc en el món, un lloc que lluny de situar-se en la consciència de l'individu es situa en la substància mateixa, que gràcies a l'atribut del pensament no fa altra cosa que pensar a través dels seus modes. Així doncs, el món deixa de ser objecte de coneixement i esdevé aquell horitzó fora del qual el coneixement no es podria donar, i ens diu Esposito: «*L'activitat filosòfica, en el seu conjunt i en els seus moments individuals, més que una forma d'interpretació o de judici, és una prolongació del món mateix.*»⁵⁰. Per tant trobem que el lloc del pensament no es troba en la ment, en la consciència d'un individu, d'un subjecte, sinó en el món mateix. A *Dos* Esposito torna a reflexionar sobre el paper del cos en la filosofia de Spinoza, un cos que com ja hem dit abans no es troba separat de la ment, no hi ha una ment fora del cos, sinó que allò que constitueix l'essència de la ment és la idea del cos existent en acte, i per tant, cos i ment són afectats recíprocament, és a dir, que allò que incrementa la potència del cos també incrementa la potència de la ment, i a l'inrevés, allò que disminueix la potència d'un també disminueix la potència de l'altre. És a partir de les reflexions al voltant del cos en Spinoza que Esposito n'extreu les conseqüències polítiques del canvi ontològic que suposa, en el seu conjunt, el pensament, de l'holandès. La impersonalitat de la ment, mitjançada per la unitat dels cossos, desborda l'ordre teològic-polític, distanciament que es manifesta en la confrontació amb Hobbes, on la comunitat, sempre amenaçada per la destrucció recíproca, s'assegura «amb una separació dels cossos que tanca a cadascú dins de límits infranquejables»; mentre que en Spinoza «res és més útil a l'home que l'home», i per tant la seguretat de la comunitat es confia a una relació externa que incrementa la potència individual de cadascú. Seguint aquesta idea, Esposito ens diu el següent: «*si el cos conforma un tot amb la ment, i si la ment té un abast impersonal que trenca els límits del cogito subjectiu, també el cos tendirà a expandir-se en una dimensió pública irreductible a la relació de comandament i obediència establerta pel dispositiu sobirà.*»⁵¹.

50 *Ídem*, pàg. 212

51 *Ídem*, pàg. 217

Política i negació és l'últim lloc on trobem la influència spinoziana en el pensament d'Esposito⁵². Els vincles entre metafísica i política a través de la negació són explorats per Esposito en aquesta obra, i com hem dit anteriorment, el projecte d'Esposito en aquest text és entendre afirmativament la negació. Quin paper juga Spinoza en aquest projecte? El projecte espositià d'un vincle entre metafísica i política que entengui afirmativament la negació es basa en tres figures afirmatives de la negació: diferència, determinació i oposició. I és en l'anàlisi del paper que pren la determinació en l'obra spinoziana i en interpretacions posteriors que Esposito centra els seus esforços. D'entrada Esposito parteix de la interpretació que fa Hegel de la determinació en Spinoza, una interpretació, però, que Esposito veu esbiaixada i parcial, i que diu més de l'interpret que d'allò que s'està interpretant. Esposito ens diu també que allò que Hegel no veu en la seva interpretació de Spinoza és que Spinoza entén la negació en dos plans diferents: per una banda, el pla de la realitat substancial, per l'altra banda, el pla de l'intel·lecte humà que representa aquesta realitat substancial. De la interpretació de Hegel passem a una de les més influents, la de Deleuze. La de Deleuze és una interpretació que veu a Spinoza com a filòsof de la pura afirmació, i a partir de Deleuze autors com Negri han seguit aquesta línia interpretativa, radicalment afirmativa, que allunya Spinoza de l'òrbita hegeliana. Tornem, però, a la interpretació deleuziana de Spinoza, ja que aquesta li és força útil a Esposito a l'hora de veure com en la perspectiva spinozista la negació, allò negatiu, es pensa afirmativament. Esposito resumeix la visió deleuziana de la forma següent: allò que salva a Spinoza del retorn destructiu de la negació i que permet pensar afirmativament allò negatiu és la diferència entre els conceptes de determinació i distinció, diferenciats pel fet que la determinació és necessàriament negativa mentre que la distinció és sempre positiva. La negativitat de la determinació, però, no invalida el caràcter afirmatiu del pensament spinozià, ja que afecta només al mode finit, limitat en la seva existència, límits, però, que només es donen en abstracte quan el mode es troba separat artificialment de la seva causa essencial.

L'anàlisi espositiana s'atura un moment a considerar la idea de Pierre Macherey que no n'hi ha prou amb invertir la proposició «tota determinació és negació» en el seu contrari i fer de tota determinació una afirmació, perquè si no s'articula internament, un «positivisme» pur corre el risc de no ser altra cosa que la repercussió d'un negativisme absolut. Però la relació entre determinació, afirmació i negació, nucli conceptual, ens diu Esposito, del pensament de Spinoza, no es deixa reconstruir ni des d'un positivisme pur ni des d'un negativisme absolut, i de fet la ruta que segueix Deleuze en la seva interpretació no es pot dir que sigui la d'un positivisme absolut. Per Esposito és

52 Sintetitzem aquí aquells continguts del capítol de *Política i negació* dedicat a Spinoza que hem considerat més importants en el marc espositià d'una biopolítica afirmativa. Per tal d'aprofundir en la lectura espositiana del concepte de determinació en Spinoza, veure Esposito, Roberto, *Politics and Negation. For an Affirmative Philosophy*, op. cit. pàgs. 156-177

clau entendre la tensió que hi ha entre la potència d'actuar i la potència de patir, entrelaçades en una relació de proporcionalitat inversa, doncs quan incrementa la nostra potència de patir, la nostra potència d'actuar disminueix. La potència de patir no mostra altra cosa que una imperfecció, una impotència en els modes finits. Que «encara no sapiguem què pot un cos», pregunta ètica segons Deleuze, no vol dir només que encara desconeixem la potència d'actuar del nostre cos (o de qualsevol altre), sinó també que desconeixem el pes inhibitor que les afeccions passives poden exercir sobre nosaltres. Són aquestes afeccions passives les que ens impedeixen entendre fins on pot arribar el poder del cos, però és gràcies al coneixement racional que ens adonem que només la potència d'actuar expressa la nostra essència. Però topem amb el problema que nosaltres, en tant que modes finits, no ens trobem inicialment en possessió d'aquesta mena de coneixement racional que ens permet entendre la potència d'actuar com a expressió de la nostra essència. Apareix d'aquesta manera la disjunció entre savis i ignorants, aquells qui, per una banda entenen la seva existència com una expressió del seu poder actiu, i per l'altra banda aquells que s'adonen que existeixen, no quan actuen, sinó quan pateixen. Aquesta mena de disjunció, donada la univocitat de l'ésser, no pot ser definida en termes ontològics, però és visible al nivell de relacions entre composició i descomposició. En aquest cas, allò negatiu, la descomposició, s'ha de veure des del costat positiu: les relacions que semblen descompostes en realitat estan compostes de manera diferent al mode precedent, i per tant en l'ordre natural només hi trobem composició.

Analitzar la problemàtica de la relació entre composició i descomposició porta a Esposito a abordar el problema del mal en Spinoza. El mal, així com també el bé, en Spinoza no indiquen altra cosa que una projecció de la nostra manera de pensar, doncs pretenen universalitzar allò particular. Així, en Spinoza, lluny de parlar de bé i mal com a tals, es parla de bo i dolent, sempre per a un individu concret. I què volen dir exactament bo i dolent? Bo és tot allò que contribueix a preservar el nostre ésser, mentre que dolent és tot allò que entra en conflicte amb el nostre ésser, és a dir, és bo allò que incrementa la nostra potència d'actuar i és dolent tot allò que la disminueix. El que determina una cosa com a bona o dolenta és allò que l'acosta o l'allunya de la nostra naturalesa, ja sigui empoderant-la o disminuint-la. Comença a aparèixer en aquests moments el caràcter polític de la qüestió, doncs si els humans es guessin per la raó, no hi hauria disputes ni conflictes, però les passions són inherents no només a la naturalesa humana, sinó a la realitat mateixa, cosa que provoca que els humans sovint ens trobem governats per les passions i es produeixin conflictes. Des d'aquesta perspectiva, el mal, més que ser causa del conflicte n'és la conseqüència. El pas a una societat política s'explica a partir de l'abandonament de part del dret natural (aquella part que provocaria conflictes contínuament), per tal d'obtenir un mínim de seguretat garantit per la llei.

Davant d'un mal inevitable com seria una situació contínua de conflicte, la por al càstig per incomplir la llei sembla ser l'única manera de garantir la seguretat dels éssers humans, tenint en compte que no sempre segueixen la raó. Reapareix la silueta de la negació, un altre cop des de la perspectiva humana, i en aquest cas és una doble negació: la primera negació és d'un ésser humà cap a l'altre, la segona, la negació sancionadora de l'Estat que té per objectiu anul·lar la primera. És per això que Spinoza no parla de pecat o de manaments en l'estat natural, ja que aquestes dues són nocions que apareixen amb l'estat civil. Trobem per tant una ambivalència respecte del mal en Spinoza, ja que és absent en la realitat objectiva, però present en la realitat subjectiva en tant que és produït per un coneixement limitat, distorsionat per la força de les passions. Aquesta perspectiva ambivalent deixa perplexos a interlocutors com Willem van Blyenbergh, amb qui Spinoza manté una disputa epistolar al voltant de la qüestió del mal i el pecat. El que Blyenbergh no entén, a grans trets, és que es tracta d'un error, i els humans no podem pecar contra Déu, en el sentit de fer-lo enfadar, perquè cada acció que es fa respon a les lleis eternes de Déu, lleis intrínseques a la consciència divina. Només en aquest sentit la negació no és res, perquè tot és en tot, atès que a cap cosa en si mateixa li falta res.

Això no vol dir que allò negatiu no es trobi en el sistema de Spinoza, més aviat el contrari, ja que allò negatiu apareix en l'existència humana. Els éssers humans, des del moment en què venim al món, ens trobem cara a cara amb allò negatiu de tal manera que no podem negar-ho i que requereix que ho mirem des d'un punt de vista afirmatiu. Esposito torna un altre cop a la categoria de determinació, categoria que Esposito situa en una relació amb les de negació i limitació. Determinar vol dir limitar una cosa a través d'una altra, no coincident amb la primera i que necessàriament en nega l'absolutesa. Però limitar no només vol dir negar, també vol dir especificar, definir, qualificar. Una cosa és la negació, una altra la determinació, i una altra la limitació, tot i que aquests tres conceptes poden intersecar, produint significats ambivalents. Aquesta ambivalència afluixa la connexió entre determinació i negació, limitant la correspondència entre ambdós termes a una esfera restringida de la realitat. Determinar una cosa no vol dir negar-la, sinó més aviat postular-la, conferir-li existència i, per tant, afirmar-la. Aquest no és l'únic significat positiu de determinació, doncs aquesta és essencial per establir la singularitat d'una cosa, doncs ser singular, per el mode finit, és equivalent a estar determinat, perquè la determinació és el seu mode d'existir.

Però el lloc on Esposito, més que en cap altre lloc del pensament de l'holandès, considera que Spinoza desenvolupa el seu ús afirmatiu de la determinació és en la seva teoria de la lliure necessitat (o llibertat necessària). Sigui a l'hora de referir-se a Déu i a la seva indeterminació, sigui referint-se a la determinació dels éssers humans, Spinoza intenta concebre la necessitat de forma

afirmativa, diferent de com s'havia tractat en la tradició filosòfica, sempre en el bàndol de la negativitat. En canvi, la línia argumentativa que segueix Spinoza va en una direcció contrària a la que han seguit les tradicions del lliure albir i la llibertat negativa, ambdós conceptes immersos en la mateixa lògica que oposa llibertat i necessitat, lògica desafiada per Spinoza en fer de la necessitat el contingut de la llibertat, integrant allò negatiu a l'afirmació i la seva lògica. Essent coextensiva amb la necessitat, la llibertat ja no és quelcom oposat a un negatiu, sinó quelcom positiu per dret propi; en no definir-se per la negació del seu oposat, la llibertat no fa altra cosa que afirmar, i no afirma altra cosa que la necessitat que les tradicions del lliure albir i la llibertat negativa li oposaven. I això passa perquè en Spinoza la necessitat és l'estructura immanent de l'ésser i per tant coincideix amb l'única llibertat possible, llibertat que es situa en la línia fronterera que separa la necessitat de la restricció. La diferència entre necessitat i restricció és de caràcter cognitiu i no ontològic, doncs no sempre coneixem adequadament les causes que determinen les coses, i per tant les interpretem com a restriccions externes a la nostra llibertat. Prendre consciència de la nostra determinació, de la necessitat que dirigeix les nostres decisions, produeix un increment de llibertat proporcional a la reducció de les forces irracionals que ens condueixen a la ruïna. La raó, per tant, té un avantatge, parcial i reversible, sobre les passions negatives, un avantatge que coincideix amb l'enfortiment de l'energia vital que ens mou a l'acció, i Esposito cita directament la demostració de la proposició 67 de la quarta part de l'*Ètica* per donar èmfasi al seu argument. Per acabar, Esposito afegeix encara una altra forma d'incrementar la lliure necessitat, recollint la idea spinoziana que lluny de negar la inclinació natural a satisfer l'avantatge personal, inscriu aquesta inclinació en un horitzó molt més ampli que la connecta amb el desenvolupament de la comunitat.

Com hem vist, la influència exercida per Spinoza en el pensament d'Esposito augmenta a mida que avancem en el projecte espositià d'una política de la vida. Tenint en compte les característiques del pensament de Spinoza, no és sorprenent el seu encaix i la seva presència cada cop més gran en un projecte filosòfic que pretén repensar la política de manera alternativa a com s'ha fet al llarg de la modernitat. No sorprèn, perquè, com diu Negri, Spinoza és l'anomalia, i tot i que certament hi ha divergències entre el pensament de Negri i el d'Esposito, si hi ha quelcom que tots dos tenen en comú és la seva oposició al pensament hegemònic de la modernitat, encarnat especialment en la figura de Hobbes. Negri, per exemple, considera a Spinoza «l'anti-Hobbes per excel·lència»⁵³, mentre que en Esposito trobem la confrontació de Spinoza amb Hobbes tant a *Dos* com a *Política i negació*, una confrontació que situa a Spinoza en el bàndol oposat al paradigma immunitari que inicia Hobbes. L'encaix de Spinoza en el projecte espositià es pot entendre també a partir de la

53 Veure Negri, Antonio; D'Meza Pérez, María Teresa, Molina-Zavalía, Rodrigo (trad.) (2015) *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, pàg. 291

interpretació deleuziana, que veu en Spinoza una filosofia de l'afirmació, un pensament afirmatiu que, en comptes de negar la vida l'afirma i la potencia. Tenint això en compte, no sorprèn que Esposito incorpori, en una obra com *Dos*, on carrega contra la teologia política, el pensament de Spinoza, autor del *Tractat teològic-polític*; o que en una obra on explora els vincles entre metafísica i política, com és el cas de *Política i negació*, dediqui un capítol sencer a Spinoza, ja que en l'obra de Spinoza el vincle entre metafísica i política és molt present, fins al punt que Negri afirma que «La vertadera política de Spinoza és la metafísica»⁵⁴.

Situant-nos dins el marc conceptual establert per Esposito al llarg del seu projecte filosòfic, què ens queda per dir al voltant de Spinoza? Què podem dir, dins el marc d'una política de la vida, aquesta nova manera de pensar i entendre la política, que no s'hagi dit del pensament de Spinoza? Per mirar de respondre a aquests interrogants, partirem, d'entrada, de dos elements destacables de la interpretació que fa Deleuze del pensador holandès, a qui considera «el més filòsof dels filòsofs»⁵⁵. Com a primer element destacarem la interpretació que duu a terme a *Spinoza i el problema de l'expressió*, on desenvolupa una interpretació brillant del pensament spinozià al voltant del concepte d'expressió, i on se'ns descriu la filosofia de Spinoza com una filosofia de l'afirmació especulativa i l'alegria pràctica⁵⁶. L'altre element és un petit passatge del seu altre monogràfic sobre l'holandès, *Spinoza: filosofia pràctica*, un passatge en el qual Deleuze ens diu sense cap mena de dubte que en Spinoza hi trobem una filosofia de la vida, que consisteix precisament en denunciar tot allò que ens separa de la vida, tota falsificació, tota mistificació, tota superstició i tots aquells valors que ens fan menysprear la vida. Per què destacar aquests dos elements i no uns altres? Perquè són els que ens permeten, en certa manera, simplificar o reduir el pensament de Spinoza a tres termes: coneixement, vida i llibertat.

Si bé aquests tres termes simplifiquen el pensament spinozià, al mateix temps ens permeten entendre'n la complexitat i entreveure línies que ens condueixen a noves formes de pensar la relació entre vida i política, a través de la relació que mantenen en la filosofia de l'holandès. El lloc on potser veiem més clara aquesta relació és en la proposició 67 de la quarta part i en la seva demostració. La relació entre coneixement, vida i llibertat és plenament expressada en les paraules de Spinoza, que ens diuen que «l'home lliure en res no pensa menys que en la mort, i la seva saviesa no és una meditació de la mort, sinó de la vida»⁵⁷. Per treure'n l'entrellat ens centrarem

54 *Ídem*, no especifiquem cap pàgina en concret, ja que es tracta d'una afirmació que apareix al llarg de l'obra

55 Veure Deleuze, Gilles; Escohotado, Antonio (trad.) (2016) *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets Editores, S.A., pàg. 158

56 Veure Deleuze, Gilles; Abadi, Diego (trad.) (2021) *Spinoza y el problema de la expresión*. Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, pàg. 346

57 Veure Spinoza, Baruch; Olesti, Josep (trad.) (2013) *Ètica*. L'Hospitalet de Llobregat: Marbot Ediciones, pàg. 296

primerament en la segona part de la proposició, la saviesa de l'home lliure, que és meditació de vida. Diego Tatián exposa en un breu i meravellós article la relació entre coneixement, vida i llibertat a través, precisament, de la concepció de la filosofia com a meditació de vida. L'article tracta la qüestió relacionant el pensament de Spinoza amb l'estoïcisme i l'epicureisme, aprofundint en la relació entre Spinoza i l'epicureisme en allò que oposa tant l'un com l'altre a una tradició filosòfica, que va de Plató a Heidegger, que veu la filosofia com una preparació per a la mort. El pensament de Spinoza s'oposa a aquesta tradició, i una de les formes que té Tatián de mostrar-nos-ho és dient el següent: «A la pregunta “com ser lliure davant el poder d'un altre, davant els poders exteriors que ens sotmeten o ens destrueixen?” Spinoza respon: meditant la vida, coneixent i estimant el món, incrementant la potència per anteposar-la a allò que l'amenaça i resistir allò que la destrueix.»⁵⁸. Al final de l'article, Tatián conjunta i relaciona l'epicureisme i el pensament de Spinoza al voltant de dos termes: coneixement i amistat. Ara bé, l'ús d'aquests dos termes permet a Tatián diferenciar la visió de la política de l'epicureisme i la del pensament spinozià. Així, el coneixement i l'amistat com a principis d'una vida epicúria permeten pensar una comunitat fora de qualsevol mena de relació política. En Spinoza, coneixement i amistat també són principis que regeixen una vida spinozista, «una existència que incrementa al màxim la seva potència de viure, de pensar i d'afectar», però allò que diferencia el seu pensament de l'epicureisme és que en el cas de Spinoza l'amistat esdevé principi de possibilitat d'una existència política.

És a través de l'amistat que podem centrar-nos ara en la primera part de la proposició i abordar la qüestió de la llibertat. Com hem vist anteriorment a través d'Esposito, la teoria de la lliure necessitat en Spinoza ens acaba conduint cap a una llibertat que es troba connectada amb el desenvolupament i potenciament de la vida en comú. Si hi ha un lloc on sens dubte ressonen aquestes idees és en un fragment de *La insurrecció que ve*, on des del Comitè Invisible ens diuen que «la llibertat no és l'acte d'eliminar els nostres vincles, sinó la capacitat pràctica de treballar-los, de moure's dins del seu espai, de formar-los o dissoldre'ls»⁵⁹. Aquesta semblança entre el que hem vist de Spinoza, dins el marc del projecte filosòfic d'Esposito, i les paraules escrites des de la impersonalitat del Comitè Invisible ens porta a pensar la llibertat de tal manera que no podem ser lliures sinó sent-ho en comú, a través dels vincles afectius que establím amb la resta, ja no només d'éssers humans, sinó també d'éssers vius, i fins i tot, inerts. I és a través del coneixement que podem treballar aquests vincles, per tal de potenciar, desenvolupar i estimar la vida, esdevenint cada cop més lliures.

58 Veure Tatián, Diego. (2006). Filosofía como meditación de vida. La lámpara de Diógenes: revista semestral de filosofía, vol. 7, nº 12-13, pàg. 195

59 Veure The Invisible Committee; (2009) *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext(e), pàg. 32

2.2 El Nietzsche biopolític de Roberto Esposito

La influència de Nietzsche en el pensament de Roberto Esposito és palpable al llarg de pràcticament tota la seva obra, com hem anat veient al llarg d'aquest treball. Tot i això, centrarem la nostra atenció en una part que en el seu moment hem passat per alt deliberadament. Es tracta del tercer capítol de *Bíos*⁶⁰, on Esposito interpreta a Nietzsche com a pensador biopolític, expressant ja en el seu pensament la tensió que veiem en Foucault, és a dir, aquella tensió entre un poder sobre la vida que porta a la seva aniquilació i un poder de la vida que resisteix aquest primer poder i que afirma i potencia la vida.

Començant per la primera secció, «Gran política», Esposito ja assenyala a Nietzsche com «*l'autor que registra més que cap altre l'esgotament de les categories polítiques modernes i la conseqüent obertura d'un nou horitzó de sentit*»⁶¹. I és que és en Nietzsche on trobem un desenvolupament del lèxic immunitari modern que el condueix a la seva maduresa, al mateix temps que en detecta el caràcter autodestructiu, evident en el poder negatiu del paradigma immunitari. Al mateix temps, però, trobem també en Nietzsche una força capaç de desconstruir la immunització moderna i prefigurar un nou lèxic. Situar a Nietzsche en l'òrbita biopolítica en la qual es va col·locar l'anàlisi foucaultiana ens permet veure un nucli semàntic diferent, inaprehensible en els esquemes interpretatius anteriors. Esposito fa referència aleshores al conegut text de Foucault sobre Nietzsche, «Nietzsche, la genealogia, la història», que serveix per exposar la polèmica que manté Nietzsche amb una història incapaç de fer front al seu propi estrat no històric, és a dir, que quan Nietzsche reconeix en l'origen de les coses no la identitat, la unitat, d'una essència no contaminada, sinó la multiplicitat, l'alteració, de quelcom que no es correspon amb allò que diu ser; quan veu dissociació i conflicte al cor de l'aparent conciliació, Nietzsche posa en qüestió no només la forma ordenadora que la societat europea s'ha donat durant segles, a més més també posa en qüestió la confusió entre causa i efecte, funció i valor, realitat i aparença.

Si no hi ha tal cosa com un subjecte individual de voluntat i coneixement sostret i anterior a les formes de poder; si la «pau» no és res més que la representació retòrica de relacions de força que

60 Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit. pàgs. 125-173

61 *Ídem*, pàg. 125

sorgeixen; si les lleis no són sinó rituals que ratifiquen el domini d'uns sobre altres, aleshores l'arsenal de la filosofia política moderna s'esfondra, i es revela com a fals i ineficaç. Això fa que esclati la lògica de la mediació a la qual remetent les articulacions categorials individuals, doncs ja no poden retenir un contingut que escapa qualsevol control formal. En Nietzsche aquest contingut és el *bíos* que confereix a la seva anàlisi el caràcter biopolític, i si bé aquest element vital, única representació possible de l'ésser, té rellevància ontològica, ha de ser interpretat també en clau política. La vida és sempre política, sempre i quan per «política» no entenguem la mediació neutralitzadora moderna, sinó el mode originari en què allò vivent és. Que la vida sigui voluntat de poder no vol dir altra cosa que la vida no coneix maneres de ser diferents a la d'una potenciació contínua. Així doncs, que l'objecte de la polèmica nietzscheana sigui la modernitat com a negació formal del seu propi contingut vital es deu a que allò que unifica les seves categories (lògiques, estètiques, polítiques) és l'antinòmia de voler conservar quelcom immediat (la vida) a través d'una sèrie de mediacions que estan obligades a negar-ne el caràcter d'immediatesa. La incapacitat de les institucions modernes d'atendre directament a la vida genera la seva autodissolució, i en conseqüència es desplacen cap al buit que la separació entre vida i institucions provoca. Veiem aquí la separació que s'obre entre els dos termes que conformen la biopolítica, de tal manera que arrenca a la política el seu *bíos* i a la vida el seu caràcter polític originari, el seu poder constitutiu.

El relleu que pren el cos en la «gran política» nietzscheana, situada en el revers afirmatiu de la política moderna, on la fisiologia pren un paper important (com a la resta de l'obra de Nietzsche), porta a Esposito a assenyalar que la novetat del discurs nietzscheà es troba en el fet que la relació entre cos i Estat es trasllada de la metàfora o l'analogia al pla de la realitat efectiva, dient-nos el següent: «*només hi ha política dels cossos, sobre els cossos, a través dels cossos*»⁶². És en aquest sentit que es pot afirmar que en Nietzsche la fisiologia és la matèria mateixa de la política. I és que en Nietzsche el cos no és *res extensa*, sinó que és lloc material de conflicte, de domini i resistència, producte de determinades forces sempre potencialment en conflicte. Es podria arribar a afirmar que el nucli de la filosofia de Nietzsche consisteix en tornar a la superfície el vincle aspre i profund que uneix vida i política en forma de lluita inacabada.

Continuant amb la segona secció, «Forces confrontades», ens trobem amb Esposito dient-nos que Nietzsche va anticipar tot el recorregut biopolític que Foucault va definir i desenvolupar per compte propi, però el marc argumentatiu nietzscheà no només anticipa la biopolítica foucaultiana, sinó que l'enriqueix amb una articulació conceptual que ajuda a resoldre la tensió que Esposito aborda al primer capítol de *Bíos*. Segons la biofilosofia nietzscheana la realitat es constitueix per un conjunt

62 *Ídem*, pàg. 134

de forces enfrontades en un conflicte irresolt, doncs les forces que són derrotades conserven un potencial energètic capaç de capgirar la balança al seu favor. Així doncs, ens trobem amb forces que creen i forces que destrueixen, unes que incrementen i altres que redueixen, unes estimulants i altres debilitants, però la distinció nietzscheana entre aquestes forces no es basa en el seu efecte, sinó en el caràcter més o menys originari d'aquestes forces. I és aquí on a través de la polèmica de Nietzsche amb l'instint de conservació, assimilat per Esposito a la necessitat immunitària característica del paradigma modern d'immunització, veiem que la conservació no només és secundària respecte de la voluntat de poder, sinó que a més a més està en contradicció amb ella, ja que la potenciació de la vida no admet límits, al contrari, tendeix constantment a superar-los, projectant-se sempre més enllà de si mateixa.

En el fons d'aquesta tensió que porta a la vida a projectar-se més enllà de si mateixa hi trobem el pressupòsit següent: Nietzsche, contràriament al paradigma dominant de l'antropologia moderna i diferenciant-se del darwinisme i la seva lluita per l'existència, considera que la vida no evoluciona a partir d'un dèficit inicial, sinó a partir d'un excés. Això té com a conseqüència la doble empenta que porta per una banda a la incorporació de tot allò que troba, i per altra banda a dilapidar els seus excedents i fins i tot dilapidar-se a si mateixa. Dit d'altra manera, la vida, si s'allibera de les seves inhibicions, tendeix a destruir i a destruir-se, no cau en un abisme sinó que és l'abisme en què ella mateixa corre el perill de caure. Una figura conceptual d'aquesta falta per excés és una categoria recurrent en l'obra de Nietzsche, la de dionisiac. Entenent allò dionisiac com la vida en la seva forma deslligada de tot pressupòsit, abandonada al seu fluir originari, hi podríem trobar la petjada del *munus* comú, amb tota la seva ambivalència semàntica: pura relació i, per tant, absència o implosió dels subjectes en relació, relació sense subjecte. Davant d'aquest *munus* comú que potencia i devasta la vida i l'empeny més enllà de si mateixa, el paradigma immunitari construeix límits a través dels sistemes de coneixement, que aparentment dirigits a la recerca de la veritat, amaguen la seva funció conservadora, funció que fan a través de la veritat i la resta de categories lògiques, considerades per Nietzsche estructures *bio-lògiques* necessàries per a la supervivència. Així, els procediments de la raó basteixen un dispositiu immunitari que s'orienta a restablir significats dispersos, redissenyar els límits perduts i emplenar els buits que deixa la potència del «defora», un defora que s'ha de conduir endins, o si més no neutralitzar, i també allò obert ha de ser contingut, delimitat.

Aquest paper anestèsic de les formes del saber és també aplicable a les formes del poder, institucions juridicopolítiques així com també als codis morals i religiosos. A la desactivació del conflicte inherent a la vida desfermada s'orienta la finalitat de l'Estat en la filosofia política

moderna, que hi veu l'única forma de dominar aquest conflicte que altrament seria letal. Nietzsche introdueix el canvi de paradigma teòric que el contraposa frontalment a la filosofia política moderna, i el que està en joc no és només l'eficàcia salvífica de l'Estat, sinó també la valoració global de la lògica immunitària, fonamentalment positiva en l'antropologia moderna i que Nietzsche inverteix totalment en considerar que cura els mals de manera contradictòria, ja que produeix un mal més gran que aquell que vol combatre. L'estabilitat i la duració que els programes immunitaris garanteixen acaben impeding el creixement de l'organisme, per això Nietzsche defineix la moral, la religió i la metafísica com a remeis i malalties alhora, malalties que són fins i tot més poderoses que els remeis que les combaten. Reconstruïm d'aquesta manera el diagrama d'immunització: és secundària i derivada en relació a la força que vol contrarestar; per tal d'evitar un mal potencial en produeix un en acte; substitueix un excés amb un defecte, un més amb un menys; nega allò que s'afirma i així no afirma altra cosa que la seva negació. Això, ens diu Esposito, és el que Nietzsche entén per «ressentiment», reconegut com la força que caracteritza el procés de civilització, que com un procediment d'immunització mèdica introdueix en el cos social un nucli antigènic destinat a l'activació d'anticossos, però d'aquesta manera el que fa és infectar preventivament l'organisme, i en debilita les forces primigènies. Dit d'una altra manera, fa servir la vida contra la vida i controla la mort mitjançant la mort. En lloc de trobar una força que es defensa d'una debilitat, el que veiem, com també va veure Deleuze a *Nietzsche i la filosofia*, és una debilitat, una força reactiva que per tal d'absorbir la força activa li resta el seu poder per apropiarse'n i desviar-la de la seva direcció originària. Un cop les forces reactives han destruït les forces actives i n'han assimilat el poder, no els queda altra cosa que destruir-se a si mateixes.

Passem ara a la tercera secció, titulada «Doble negació», que comença mostrant la complexitat del paradigma visualitzat a l'anterior secció, un paradigma on forces i debilitats es roben entrelaçades en un nus que no permet establir una distinció entre l'una i l'altra, ja que un mateix element pot constituir una força per uns i una debilitat per uns altres. Aquesta ambivalència de judici, present en la idea nietzscheana que l'home per tal de viure necessita, en diferents situacions, però a vegades en la mateixa, una cosa i el seu contrari (com mostren diverses parelles conceptuals com memòria i oblit, salut i malaltia o l'apol·lini i el dionisiac), es deriva d'una contradicció estructural segons la qual la immunització és necessària per a la supervivència de qualsevol organisme, però alhora és nociva, ja que impedeix la seva expansió biològica i bloqueja la seva transformació. Ens tornem a trobar amb allò que Nietzsche assenyala repetidament: la situació en què es troben conservació i desenvolupament, unides per un vincle indissoluble, però alhora en conflicte latent en l'àmbit de la voluntat de poder. Esposito assenyala el caràcter tràgic de la filosofia nietzscheana en la següent

antinòmia: «*la supervivència d'una força s'oposa al projecte de la seva potenciació*»⁶³. Aquesta antinòmia ens mostra com en limitar-se a només sobreviure una força va en sentit contrari a la seva generació, és a dir, degenera. Arribem així al dilema conceptual al que Nietzsche ha de fer front: per tal d'arribar a la seva expansió vital, cal que un organisme deixi de sobreviure o hagi de desafiar la mort?

Nietzsche al llarg de la seva obra respon a aquesta pregunta amb dos tipus de respostes que a vegades semblen superposar-se i d'altres vegades sembla que divergeixen inconciliablement. Això té a veure, ens diu Esposito, amb la difícil relació que Nietzsche manté amb el darwinisme que rep a través de Spencer. Com ja hem dit anteriorment, la diferència de Nietzsche amb Darwin pel que fa a l'evolució es troba en el rebuig de l'alemany a partir d'un dèficit que impulsaria la lluita per la supervivència, i considera en canvi que la vida evoluciona a partir d'un excés, i aquesta evolució no es troba regida per una adaptació selectiva sinó per la lluita interna de la voluntat de poder. Una altra diferència que assenyala Esposito és que Nietzsche no veu que el procés de selecció no afavoreix als més forts, sinó als dèbils. Veiem, doncs, que a partir d'aquest fet en resulta un procés degeneratiu que Esposito identifica amb la dialèctica de la immunització, vinculada a la decadència en Nietzsche i que en la seva producció madura denomina nihilisme. I si el nihilisme és tal es deu a que inclou dins de si mateix els instruments de la seva pròpia superació, i per tant sembla ser insuperable, ja que la modernitat no coneix cap altre llenguatge que el de la immunització, i ni tant sols Nietzsche és capaç d'escapar-ne. Si bé és cert que la intenció de Nietzsche és oposar-se al procés de degeneració immunitària, és precisament la negació de la immunització el que situa a Nietzsche dins del seu mecanisme de recàrrega, doncs en negar la negació immunitària queda inevitablement atrapat en el seu llenguatge negatiu. La pròpia idea de de-generació és configurada de forma negativa, com el contrari de la generació, no una afirmació, sinó la negació d'un negatiu. D'aquesta manera, malgrat els seus esforços per combatre la síndrome immunitària, Nietzsche cau en la semàntica de la infecció i la contaminació, i tot el motiu de la puresa en l'obra nietzscheana queda marcat per una tonalitat reactiva.

El caràcter hiperimmunitari de la crítica nietzscheana a la immunització no es pot passar per alt, ja que per resguardar-se de l'excés de protecció, obsessió autoconservativa dels dèbils, cal protegir-se del seu contagi. És aquí on la oposició entre allò fisiològic i allò patològic pren un significat clarament social. Aquest significat social queda palès en els nombrosos passatges on Nietzsche insisteix en la necessitat d'accentuar les divisions entre classes. D'aquesta manera, la vida per tal d'eleva la seva substància biològica ha de separar-se amb una línia divisòria que la contraposa a si

63 *Ídem*, pàg. 150

mateixa. Esposito s'adhereix a l'opció hermenèutica de no suavitzar en clau metafòrica o literària aquells passatges en els quals la vida humana és dividida per un límit inflexible que condiciona el plaer, saber i poder d'uns pocs al sofriment i la mort de molts. El problema que queda per resoldre és reconstruir la lògica interna que posa en contacte la biopolítica nietzscheana amb el seu revers tanatopolític. Aquesta lògica interna està lligada estretament a la semàntica immunitària que Nietzsche, no obstant, combat des d'un altre punt de vista, amb resultats contradictoris. Nietzsche sembla desplaçar-se alhora en dues direccions: per una banda reconduir l'ànima a les raons biològiques del cos, per l'altra, evitar la degradació natural del cos mitjançant una regeneració artificial que el retorni a la seva essència originària. Altrament dit, només tornant al cercle de la *zoé* el *bíos* pot superar-se en quelcom que l'impulsa més enllà de si mateix. Així doncs, quan Nietzsche insisteix en la connotació estrictament zoològica de termes com *Züchtung* (cria) o *Zähmung* (domesticació) el que vol afirmar és que la potència vital de l'ésser humà es troba en allò que en els humans encara no és o ja no és més humà, allò que és al mateix temps la força primigènia i la negació específica d'allò humà. Aquesta voluntat de cria i domesticació es mostra en el tractament que fa Nietzsche de la figura del paràsit, que constitueix un risc biològic i conseqüentment polític al qual s'hi ha de respondre de manera biopolítica, entenent aquest últim terme en el significat mortífer al qual el condueix el compliment nihilista de la lògica immunitària.

La quarta i última secció d'aquest tercer capítol de *Bíos* porta per títol «Després de l'home», i és on Esposito traça la línia contrària a la que havia estat referint-se fins ara. És a dir, busca el revers d'aquest Nietzsche hiperimmunitari que no resulta aliè a l'eugenèsia del segle XX i les seves conseqüències. El punt on es delimiten les dues semàntiques diferents (la immunitària i la seva inversió) cal trobar-lo en l'actitud de l'alemany davant del procés definit en termes de degeneració o nihilisme passiu. En la secció anterior Esposito fa un recorregut pels pressupòsits ideològics i les conseqüències tanatopolítiques d'una primera resposta a tota una sèrie d'interrogants sobre com procedir respecte al nihilisme passiu o degeneració. Cal assenyalar que en cert punt, oposat i superposat alhora amb el recorregut anteriorment analitzat, Nietzsche sembla prendre un altre rumb. La idea de fons és que accelerar allò que ha de succeir de totes maneres és l'únic mitjà per deixar el terreny lliure per a nous poders afirmatius. El punt de vista implícit és que si una paràbola declinant augmenta cada cop més la seva inclinació acaba per trobar el punt on comença, retornant cap amunt. Dit d'altra manera, la força com a tal, inclosa la reactiva, és imparable i només se la pot girar contra si mateixa. Conduïda a l'excés tota negació acaba per negar-se a si mateixa, després d'aniquilar tot el que es troba per davant no pot fer altra cosa que atacar la seva pròpia negativitat. Aquí Esposito segueix Deleuze dient-nos que en aquest procés no hi hem de veure una mena de

hegelianisme invertit, sinó la sortida dels seus engranatges: l'afirmació no és el resultat d'una doble negació, sinó l'alliberament de les forces positives. Quan el rebuig immunitari, el que Nietzsche anomena reacció, es torna sobre els propis anticossos que el van suscitar, el trencament de les velles formes esdevé inevitable. Allò que es posa en tela de judici no és la centralitat de la relació biopolítica entre salut i malaltia, sinó una forma diferent de concebre-les, tant l'una com l'altra, així com també la seva relació. En aquest sentit afirma Nietzsche que una salut en si no existeix, sinó que existeixen innumerables salut del cos; és de fet impossible fixar una perfecta salut, doncs no és la norma allò que determina la salut, sinó al contrari, és la salut la que crea les seves pròpies normes. D'això es segueix, conseqüentment que tampoc ens és possible definir la malaltia, no només en un sentit lògic, també en un sentit biològic ja que la relació que hi ha entre salut i malaltia va més enllà de la simple exclusió. La malaltia no és només allò contrari a la salut, també n'és el mitjà, allò d'on la salut prové i que porta dins seu com un component irrenunciable. No hi ha vertadera salut que no conegui i incorpori, és a dir, que compregui la malaltia.

El que està en joc és la problemàtica del vincle entre la vida i el perill que la desafia constantment, i com hem vist anteriorment, un dels recorreguts per on circula Nietzsche desemboca en una postura que podríem qualificar d'eugenèsica. Es pot arribar a dir, però, que l'impacte de l'obra de Nietzsche es troba en creuar i contradir aquesta postura, amb una trajectòria argumentativa situada precisament dins seu. Nietzsche no impugna els dispositius immunitaris de la modernitat negant-los, sinó que desplaça la immunització del pla institucional al de la vida efectiva, és a dir, que allò que cal protegir no és l'ordre polític, sinó la supervivència de l'espècie. Com ja s'ha vist, una primera resposta constitueix un primer nivell hiperimmunitari i tanatopolític del lèxic nietzscheà. Al seu costat, i entrelaçant-se amb aquest primer nivell, trobem un segon vector orientat en una altra direcció, i ens permet una altra lectura. Aquest segon vector no es funda en una revisió de les categories prèvies, sinó més aviat en la seva dilatació semàntica, que partint de les categories de «salut» i «malaltia» fa esclatar la seva pretesa identitat.

Troblem aquí la gran salut, aquella que no només es posseeix sinó que es conquereix contínuament, doncs també és sacrificada contínuament. D'aquesta manera ser perillósament sans, d'una salut que sempre es renova vol dir que la salut ha de passar necessàriament per la malaltia, formant un tot amb el risc mortal que la transita i la impulsa més enllà de si mateixa. Per tant, si la salut ja no és separable de la malaltia, si aquesta forma part de la salut, aleshores no es pot dividir el cos, individual i social d'acord amb els límits infranquejables de caràcter jeràrquic i profilàctic, fet que comporta una reinterpretació de tota la semàntica immunitària en una perspectiva que simultàniament la potencia i la inverteix, la confirma i la desconstrueix.

Ens trobem davant l'obertura del paradigma immunitari al seu revers comú? Esposito sembla arribar a aquesta conclusió després de comentar un fragment d'*Humà, massa humà* titulat «Ennobliment a través de la degeneració»⁶⁴. El raonament clau del comentari d'Esposito és la idea que el perill més gran per a la comunitat és l'evitació preventiva del perill, és a dir, un cop la comunitat queda immunitzada no corre riscos de fractura, però això la tanca en si mateixa i n'impedeix el creixement. Volent evitar la degeneració acaba bloquejant i perdent el seu poder autogenerador. Aquells que poden evitar la decadència són els individus més lliures de la síndrome autoconservativa, més predisposats a experimentar allò nou, però al mateix temps, també més dèbils biològicament parlant, de tal manera que estan destinats, tard o d'hora, no només a posar-se en risc, sinó també a provocar una ferida a tota la comunitat. Nietzsche fa servir el llenguatge immunitari de la vacunació, però la lògica subjacent no apunta a la supervivència, sinó a la innovació i a l'alteració. Així, la diferència entre els dos nivells del discurs nietzscheà, un hiperimmunitari i l'altre que podríem titllar de comunitari, es troba en la manera d'entendre allò negatiu. En oposició al model reactiu que caracteritza el discurs hiperimmunitari trobem una modalitat discursiva diferent que incorpora allò que és considerat un mal de manera positiva com el caràcter més intens de l'existència. És a dir, allò negatiu no es nega, sinó que s'afirma com a part essencial de la vida, tot i que, la posa en perill empenyent-la cap a una falla problemàtica que l'engoleix i potencia alhora. La filosofia mateixa és assimilada a una mena d'intoxicació voluntària, i en aquest sentit el veritable filòsof es posa constantment en perill a si mateix, ja que detecta la veritat de la vida en alguna cosa que la supera, una exterioritat que no pot ser interioritzada o neutralitzada en nom d'altres veritats.

Troblem una sèrie d'escrits de Nietzsche que ens permeten donar el nom de «comunitat» a aquesta exterioritat. Esposito no es refereix només a aquells passatges agrupats pel motiu de la donació, o aquells sobre «l'amistat estel·lar», que s'estén a aquells que estan allunyats o fins i tot en enemistat; sinó de llampecs de pensament que il·luminen per un moment el vincle entre *hospes i hostis*. Això ens mena cap al llinar semàntic del *munus* comú on veiem el pol oposat de la *immunitas*, però també el seu nucli incandescent. Per tal d'aprofundir cal prendre la donació i l'amistat amb l'enemic en un sentit radicalment ontològic: «en Nietzsche, la donació no és obertura a l'altre home, sinó, potser, a allò altre **de l'home**, o **respecte de l'home**»⁶⁵. L'obra de Nietzsche ens recorda que l'ésser de l'home està més enllà de la seva identitat amb si mateix, no és ni tant sols ésser, sinó un esdevenir que porta dins seu les petjades del passat i la prefiguració d'un futur inèdit. Al centre

64 Veure Nietzsche, Friedrich; Vergara, Carlos (trad.) (1984) *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF, Ediciones-Distribuciones, pàg. 170

65 Veure Esposito, Roberto; *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit. pàg. 170

d'aquest recorregut conceptual hi trobem el tema de la metamorfosi: l'*Übermensch* es caracteritza per un poder de transformació inesgotable, ja que està situat fora de si mateix i no importa saber en què es transformarà, perquè allò que el caracteritza és l'esdevenir, sobrepassar el seu propi *tópos*. No és que la seva vida no sigui «forma de vida» sinó que aquesta consisteix precisament en una forma de ser en continu trànsit cap a una nova forma, travessada per una alteritat que la divideix i multiplica alhora. En aquest sentit, amb Nietzsche podem dir que l'individu, en tant que indivís, no existeix, doncs és contradit des del moment en què ve al món.

A partir d'aquí, Esposito centra la seva atenció en el naixement, figura carregada de simbolisme en la filosofia nietzscheana, i que reconduïx el tema de la donació a la seva dimensió biològica, doncs no és només un oferiment de vida, també és el lloc on una vida es fa entre dues, obrint-se a la diferència amb si mateixa d'acord amb un moviment que contradiu la lògica de l'autoconservació i exposant el cos a l'escissió que el travessa com l'exterior de l'interior, allò comú d'allò immune. Això és vàlid tant pel cos individual com pel col·lectiu, aquest últim naturalment desafiat per una diversitat no només externa sinó també interna. Amb relació a l'espècie, la desconstrucció del paradigma immunitari en el seu oposat es porta més lluny i més a fons. La superposició amb l'esfera animal s'ha interpretat de diverses maneres, entre elles, les que tenen una deriva eugenèsica, però allò que ens cal tenir en compte és que en l'animalització de l'ésser humà hi ha quelcom que assenyala cap al futur de l'espècie humana. L'animal en Nietzsche no s'interpreta mai com l'abisme del qual l'ésser humà escapa en direcció al sol, sinó que es vincula al destí de l'*Übermensch*, i així l'animalització de l'ésser humà és alhora el punt on es precipita una tanatopolítica marcada per la seva lògica hiperimmunitària i l'horitzó d'una nova política de la vida.

La lectura biopolítica que Esposito fa de Nietzsche no pot ser considerada simplement com una interpretació més de l'obra del filòsof alemany. Trobem que la interpretació en clau biopolítica que fa Esposito per una banda enriqueix i complementa interpretacions anteriors de Nietzsche, com la de Deleuze, i per altra banda constitueix un terreny fèrtil que ens permet (re)pensar de forma diferent la filosofia nietzscheana i el seu llegat. Un llegat que no trobem només en el pensament, sigui aquest polític, ontològic o estètic, sinó també en les expressions artístiques⁶⁶. En les següents pàgines abordarem, a través d'una sèrie de propostes de collita pròpia, el llegat que el pensament nietzscheà (i la lectura que en fa Esposito) han deixat en el pensament polític.

En el terreny polític proposem repensar a Nietzsche de forma diferent seguint dues línies interpretatives diferenciades entre si, però alhora complementàries: una que anomenarem

66 Abordar la relació de Nietzsche amb l'art, sigui música, pintura, teatre, etc. ens donaria per molt. Malauradament, tenint en compte la restricció temàtica d'aquest treball, per molt que ens agradés fer-hi referència no podem degut a aquesta restricció autoimposada

«comunista» i una altra que anomenarem «anarquista». Malauradament, només podem oferir petites pinzellades de cadascuna d'aquestes línies, però aquestes sens dubte assenyalen direccions, tracen camins per on fer passar el nostre pensament.

Pel que fa a la línia que anomenem «comunista», entenent per comunisme no només allò que deien Marx i Engels a *La ideologia alemanya*⁶⁷, és a dir, el moviment real que aboleix l'estat present de les coses, sinó també comunisme en tant que reivindicació del *comú*, per oposició a un capitalisme immunitari. Podríem considerar que seguint aquestes idees potser estem forçant una lectura concreta dels textos, però creiem que tant la pròpia obra de Nietzsche com lectures posteriors, especialment les de Deleuze i Bataille, i també a la seva manera la d'Esposito, ens poden conduir cap allò que anomenaríem «comunisme nietzscheà». Pel que fa a Bataille, la relació del seu pensament amb la qüestió de la comunitat i la seva reivindicació és abordada precisament per Esposito a *Communitas*, i en relació a Nietzsche trobem un fragment a *Sobre Nietzsche* on podem observar una certa assimilació del capitalisme a la transcendència, oposada conceptualment a la immanència⁶⁸. El de Bataille és sense cap mena de dubte un pensament de la immanència, com ho és també el de Nietzsche, i en aquesta semblança del capitalisme amb la transcendència podem entreveure els contorns d'un «comunisme immanent». Aquesta idea de comunisme immanent ens retorna, en certa manera, a la idea que hem apuntat anteriorment del comunisme com a abolició de l'estat present de les coses, doncs aquest estat present de les coses apareix davant nostre dominat per la transcendència del capitalisme i els seus aparells conceptuals. A aquesta transcendència s'hi oposa la immanència del comunisme immanent, que no és cap *ideal al qual la realitat hagi d'apuntar*, tampoc és el retorn a una comunitat ideal, sinó l'obertura del paradigma immunitari al seu revers *comú*, la proposta d'una gran salut contra l'estancament degeneratiu del capitalisme immunitari.

La lectura de Nietzsche que fa Deleuze ens ofereix encara un altre aspecte important pel que fa a la construcció d'un comunisme nietzscheà. Aquest aspecte el trobem en la caracterització que fa Deleuze de l'home del ressentiment, una caracterització que en el fons ens remet al subjecte capitalista, doncs ens diu Deleuze, interpretant Nietzsche, que «*l'home del ressentiment és l'home del benefici i el profit*»⁶⁹. Benefici i profit, components clau de la lògica capitalista, orientada permanentment al benefici i al creixement econòmic. Amb Deleuze parlariem també de comunisme actiu, que fa front al caràcter reactiu del capitalisme i que allibera les forces actives a través de la

67 Veure Engels, Friedrich, Marx, Karl; Moners i Sinyol, Jordi (trad.) (1987) *La ideologia alemanya*. Barcelona: Editorial Laia, pàg. 71

68 Veure Bataille, Georges; Savater, Fernando (trad.) (1972) *Sobre Nietzsche*. Voluntad de suerte. Madrid: Taurus Ediciones pàg.181

69 Veure Deleuze, Gilles; *Nietzsche y la filosofía*, op. cit. pàg. 167

negació de la negació, però no, com hem vist, a la manera hegeliana. L'atac al capitalisme d'aquest comunisme actiu ha de basar-se, com diu Mark Fisher, en la idea que el capital, lluny de crear riquesa no fa altra cosa que bloquejar el nostre accés a una riquesa comuna, és a dir, que lluny de ser un sistema on la riquesa és creada pels empresaris, pels capitalistes, aquesta esdevé immunitzada, apropiada, privatitzada. Què és aquesta riquesa comuna que el capitalisme immunitza? Per respondre la pregunta remetem a les paraules de Fisher: «*l'autèntica riquesa és la capacitat col·lectiva de produir, cuidar i gaudir.*»⁷⁰. En aquesta definició de riquesa podem entreveure algun rastre d'aquell *munus* comú, aquell perill que el paradigma immunitari modern vol evitar a tota costa.

Queda encara un punt més a tractar breument en relació a aquesta línia comunista que hem seguit fins ara. Té a veure amb les paraules de Gramsci sobre la crisi d'autoritat, crisi consistent en la mort del vell món i en la dificultat del nou món que ha de néixer, moment on sorgeixen una gran varietat de fenòmens mòrbids⁷¹. Aquestes paraules, d'una manera o altra tenen un clar ressò biopolític, ja que en una sola frase hi trobem la mort, el naixement i la malaltia. Ressona, per tant, la interpretació espositiana de Nietzsche, doncs en certa manera el que hi trobem és la constatació d'un bloqueig hiperimmunitari que impedeix el desenvolupament, aquest naixement (no oblidem la importància que cobra aquesta figura en l'última part de la interpretació d'Esposito) del nou món que ha de venir. Pel que fa als fenòmens mòrbids, trobem una contextualització, tant en l'època de Gramsci com en una època més propera, en un article de Gilbert Achcar⁷². Aquests fenòmens mòrbids, són assimilables en certa manera a malalties, i no a qualsevol tipus de malalties, doncs la seva naturalesa ens permet parlar perfectament de malalties autoimmunes. Així doncs, en aquest moment on el vell món està morint i sorgeixen aquests fenòmens mòrbids, el naixement del nou món no és altra cosa que la inversió en comú d'allò (auto)immune.

Passem ara a la línia interpretativa que hem anomenat «anarquista», paraula que també hem d'entendre en un doble sentit: un de polític i l'altre ontològic. Començant pel sentit polític allò amb què ens trobem és, inicialment, amb la polèmica relació de Nietzsche amb l'anarquisme. Polèmica perquè per una banda Nietzsche és crític amb el moviment anarquista que neix al segle XIX, crítica que també dirigeix als socialistes de l'època, però per una altra banda, en la rebuda de la filosofia nietzscheana per part de l'anarquisme hi trobem una diversitat d'opinions que va des del rebuig i/o

70 Veure Fisher, Mark, «Abandon hope (summer is coming)», (11 de maig 2015), disponible a <http://k-punk.org/abandon-hope-summer-is-coming/>

71 Veure Gramsci, Antonio; Hoare, Quintin, Nowell Smith, Geoffrey (trad.) (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International Publishers, pàgs. 275-276

72 Veure Achcar, Gilbert. (2018). Fenómenos morbosos. ¿Qué quería decir Gramsci y cómo se aplica en la actualidad? Viento sur: Por una izquierda alternativa, N.º. 156, 2018, págs. 101-109

la indiferència fins a la incorporació d'elements nietzscheans en el pensament anarquista⁷³. En aquesta segona vessant hi trobem per exemple la rebuda altament positiva d'Emma Goldman o corrents com el post-anarquisme de Michel Onfray⁷⁴ o Saul Newman⁷⁵ entre d'altres. Ens trobem també amb corrents que, si bé potser no recullen una influència directa del pensament de Nietzsche, en comparteixen certs punts de vista. És el cas d'aquelles corrents anomenades anti-civilització (anti-civ) o post-civilització (post-civ), amb autors com John Zerzan o Margaret Killjoy. El que aquestes dues corrents comparteixen amb Nietzsche és l'actitud crítica i confrontant amb la civilització i els seus processos. Com hem vist a través d'Esposito, la visió que Nietzsche té de la civilització ens porta a veure aquest procés com un procés immunitari que un últim terme acaba impedit el desenvolupament i potenciament de la vida. Zerzan, per exemple, en un dels seus textos registra la deriva autoimmunitària que tard o d'hora acaba prenent la civilització, mostrant l'augment de malalties com la fatiga crònica o la fibromiàlgia com una mena d'al·lèrgia⁷⁶ a la societat mateixa⁷⁷. Killjoy, per la seva banda, amb la seva perspectiva post-civilitzada apunta cap a una inversió o replegament del procés de civilització, que en comptes de suposar un retorn al primitivisme, suposa més aviat la creació i desenvolupament de noves formes de viure⁷⁸. Killjoy ens exhorta a aprofitar aquells elements de la civilització que ens resultin necessaris i «compostar la resta»⁷⁹. Això ens recorda en certa manera a l'alliberament de les forces actives, produït per l'embat d'una força reactiva que acaba tornant-se contra si mateixa i alliberant tot el seu potencial actiu i afirmatiu.

Pel que fa al sentit ontològic, o millor dit, onto-biològic d'aquesta línia anarquista ens hem de remetre en bona mesura a la relació de Nietzsche amb les teories de l'evolució de caire darwinista. Òbviament una primera referència que ens pot venir al cap respecte d'aquesta qüestió és Kropotkin, que irònicament no li tenia gaire estima a Nietzsche i el seu pensament. Abans de continuar aturem-nos un moment a aclarir que el terme «anarquia» en aquest context específic pren el significat de privació o absència d'*arkhé*, és a dir, d'una condició sense origen o principi. Aquesta càrrega

73 Veure Sunshine, Spencer, «Nietzsche and the Anarchists» (2005), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/spencer-sunshine-nietzsche-and-the-anarchists>

74 Veure Onfray, Michel, Rodríguez, Matías G. (trad) (2018) El posanarquismo explicado a mi abuela. El principio de Gulliver. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva

75 Veure Newman, Saul, «Anarchism and the politics of resentment», (Setembre 2006), disponible a <http://libcom.org/library/anarchism-and-the-politics-of-resentment-saul-newman>

76 En aquest sentit, recordem que les al·lèrgies són un tipus de malaltia autoimmunitària

77 Veure Zerzan, John, «How ruinous does it have to get?» (recuperat el 26 d'abril de 2011 de omnipresence.mahost.org/john.htm), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-how-ruinous-does-it-have-to-get>

78 Veure Killjoy, Margaret, «Anarchism versus Civilization», (2010), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/margaret-killjoy-anarchism-versus-civilization>

79 Veure Killjoy, Margaret, «Take What You Need And Compost The Rest: an introduction to post-civilized theory», (2010), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/margaret-killjoy-take-what-you-need-and-compost-the-rest-an-introduction-to-post-civilized-theo>

semàntica que hem afegit al terme anarquia no resulta gaire llunyana de la càrrega que té la voluntat de poder en Nietzsche. Un cop fet aquest aclariment, tornant a la qüestió del sentit onto-biològic de l'anarquia, i enllaçant-ho amb l'excés central al raonament evolutiu de Nietzsche trobem la figura de Lynn Margulis i la seva teoria de la simbiogènesi, la idea que els organismes eucariotes i alguns dels seus orgànuls cel·lulars s'haurien desenvolupat a partir de la simbiosi entre organismes procariotes. A l'obra *Què és la vida?*, Margulis i el seu fill, Dorion Sagan, al final de cada capítol responen a la pregunta que titula el llibre, oferint en cada moment una resposta diferent. La resposta que ofereixen al final del primer capítol, per exemple, parla de la vida com un «caos controlat i artístic»⁸⁰, afirmació que no dubtem en qualificar de nietzscheana. La pluralitat de respostes que ofereixen al llarg de l'obra ens remet a l'excés i a la superabundància que hem vist en el vitalisme nietzscheà, i també ens porta a aquella visió pròpiament nietzscheana de la vida i la creació.

2.3 Deleuze i Esposito: Vida, creació, afirmació

Passem ara a veure la que potser ha estat la influència més important en el pensament d'Esposito a partir de *Bíos*, el pensament de Gilles Deleuze. Rastrejarem la influència del pensador francès en l'obra espositiana a partir de tres conceptes que considerem que són clau per entendre l'entrellaçament dels dos autors: vida, creació i afirmació, conceptes que per la seva banda trobem relacionats entre si. Aprofundir en la relació entre Deleuze i Esposito a partir d'aquests tres conceptes ens permet, per una banda, entendre millor el que alguns han anomenat la deriva deleuziana d'Esposito (o un esdevenir-deleuzià del pensador italià)⁸¹ a través de l'ús que en fa Esposito al llarg de la seva obra, més concretament en aquelles parts on el pensament de Deleuze és utilitzat per Esposito. D'altra banda, ens permet també anar més enllà, ja sigui partint de com funcionen aquests tres conceptes en Deleuze o en l'ús que fa Esposito del pensament deleuzià. I quan diem anar més enllà no diem altra cosa que traçar nous camins pels quals fer transitar el nostre pensament, encara que, com ha passat amb Nietzsche i Spinoza, per qüestions de brevetat només podrem oferir petites pinzellades d'aquests camins que sorgeixen a partir de Deleuze i Esposito.

Hi ha una qüestió que creiem prou rellevant com per comentar-la: la interrelació entre Spinoza, Nietzsche, Deleuze i Esposito. És sabut que el pensament de Deleuze és deutor tant de Nietzsche com de Spinoza, com així ho demostren les monografies fetes pel francès, i considerem que aquest fet no es pot passar per alt, sobretot si tenim en compte l'ús que Esposito ha fet del pensament de

80 Veure Margulis, Lynn, Sagan, Dorion; García, Ambrosio (trad.) (1996) *¿Qué es la vida?*. Barcelona: Tusquets Editores, pàg. 33

81 Veure Antonelli, Marcelo. (2013). La deriva deleuziana de Roberto Esposito. *Revista Pléyade*, N°. 12 (Juliol-Desembre 2013), 2013, págs. 35-56

Nietzsche i Spinoza a partir de *Bíos*. Les lectures que Esposito ha fet tant de Nietzsche com de Spinoza a partir de *Bíos* es nodreixen en bona part de la interpretació deleuziana d'ambdós autors, com ho hem vist sobretot en la interpretació de Spinoza a *Política i negació* o en la lectura biopolítica de Nietzsche al tercer capítol de *Bíos*. Així doncs, deixant a banda l'ús que Esposito fa de Deleuze en el seu projecte filosòfic i polític d'una política i un pensament afirmatiu, un altre ús que Esposito fa del francès és servir-se de les seves interpretacions d'autors com Spinoza, Nietzsche o Bergson, per tal de formular la seva pròpia lectura d'aquests autors.

El primer concepte que abordarem és el de vida, doncs en certa manera podríem dir que és el primer concepte deleuzià que Esposito treballa en la seva obra. Marcelo Antonelli considera que l'estratègia d'Esposito és (bio)polititzar un concepte que en Deleuze és ontològic⁸², afirmació amb la qual estem parcialment d'acord, doncs si bé podem acceptar que Esposito polititza un concepte ontològic com és el de vida, aquest és ja de per si polític, doncs com ens diu Amalia Boyer, a propòsit de Deleuze, Guattari i Spinoza, «tota ontologia és política i tota política és en si mateixa una ontologia»⁸³. Així doncs, que Esposito polititzi un concepte que en Deleuze té rellevància ontològica no fa altra cosa que mostrar-nos la profunda relació que hi ha entre ontologia i política, relació que ja hem vist en bona part a través de Spinoza, i que també trobem a *Política i negació* al final del capítol sobre la diferència, dedicat a Deleuze. L'ús (bio)polític que Esposito fa de la vida tal i com apareix en Deleuze és utilitzar-la com a recolzament de la seva idea que tota vida és forma de vida i tota forma de vida es refereix a la vida, idea que ja hem vist quan hem abordat la concepció espositiana de la biopolítica.

Un altre ús que fa Esposito de la vida partint de Deleuze és com a fonament de la seva filosofia de l'impersonal. En aquest context, Esposito considera que tant Deleuze com Foucault fan de la vida la forma de la tercera persona, i manté que en Deleuze la vida no és el conjunt de forces que resisteixen la mort, sinó allò que separa la mort de si mateixa replegant-la en un procés d'intercanvi continu. Cal destacar, com també fa Antonelli, que en l'horitzó vitalista de Deleuze la vida no és només impersonal, sinó també no orgànica⁸⁴, com ens ho mostra el concepte del cos sense òrgans, que a *Crítica i clínica* se'ns descriu com un cos afectiu, intensiu i anarquista travessat per una poderosa vitalitat no orgànica. Aquesta vitalitat no orgànica és descrita com «la relació del cos amb unes forces o potències imperceptibles que s'apoderen d'ell i de les quals ell s'apodera»⁸⁵, relació que posteriorment és assimilada a la lluita.

82 *Ídem*, pàg. 40

83 Veure Boyer, Amalia. (2003). Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari. Eidos: Revista de Filosofía, N.º. 1, 2003, págs. 94-106

84 Veure Antonelli, Marcelo. La deriva deleuziana de Roberto Esposito, op. cit. pàg. 46

85 Veure Deleuze, Gilles; Kauf, Thomas (trad)(1997) (2ª ed.) *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, pàg. 183

Un altre moment en l'obra de Deleuze on apareix el cos sense òrgans és al llarg de *Capitalisme i esquizofrènia*, és a dir, *l'Anti-Èdip* i *Mil altiplans*, escrits amb Félix Guattari. A *Mil altiplans* trobem diverses elucidacions al voltant del concepte, però potser una de les més interessants la trobem a «La Geologia de la Moral»⁸⁶, on el personatge del professor Challenger explica que la Terra és un cos sense òrgans, i unes pàgines més endavant aquest cos sense òrgans és també matèria o pla de consistència. Al final del llibre hi trobem una mena de glossari a mode de conclusió de l'obra, «Regles concretes i màquines abstractes», i hi ha dues elucidacions que ens interessin en relació al cos sense òrgans i la vitalitat no orgànica. La primera la trobem en els aclariments respecte als estrats i l'estratificació, conceptes àmpliament desenvolupats al llarg de la «Geologia de la Moral», on s'ens diu que els estrats orgànics no esgoten la vida, que l'organisme (sempre oposat al cos sense òrgans) és allò que la vida fa servir per limitar-se, i que hi ha una vida més intensa i poderosa precisament per ser anorgànica. La segona elucidació que ens interessa es troba en els aclariments dels conceptes pla de consistència/cos sense òrgans, i la part concreta que destaquem es troba al final del segon paràgraf, on es parla d'allò inscrit al pla de consistència, i que aquesta última frase resumeix com a «*potent vida no orgànica que s'escapa dels estrats, travessa els agençaments, i traça una línia abstracta sense contorn, línia de l'art nòmada i la metal·lúrgia itinerant.*»⁸⁷.

En una línia que parteix en bona part de les consideracions d'Antonelli respecte l'ús que fa Esposito de Deleuze, María García Pérez, en un article on intensifica aquells elements deleuzians que trobem en Esposito, ens diu que «*la vida deleuziana [...] no pertany ni al bíos ni a la zoé, sinó que excedeix a tots dos, desordre intens pertot arreu, en el bri d'aire, en el raig de sol, en un arbre i en mi.*»⁸⁸. Una mica més avall, García Pérez ens diu que Esposito pot trobar l'impersonal en Deleuze perquè el francès remet l'impersonal a aquesta vitalitat no orgànica, aquest flux energètic, recordant-nos que allò físic, químic i biològic es pensen des del punt de vista de les forces en relació que els travessen, un procés, el de la relació de forces, on la diferència és essencial, cosa que vol dir que en Deleuze hi trobem una concepció autopoietica de la realitat. Aquests i d'altres motius són els que porten a García Pérez a dir que en Deleuze no podem parlar rigorosament de biopolítica, sinó més aviat de *geopolítica*⁸⁹, en tant que es sobrepassa la dimensió que comprèn la parella *bíos/zoé* i es vincula la política a la Terra (*Gaia*) entesa com a cos sense òrgans.

86 Veure Deleuze, Gilles, Guattari, Félix; Larraceleta, Umbelina, Vázquez Pérez, José (trad.)(2015) (11ª ed.) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. València:Pre-Textos, pàgs. 47-80

87 *Ídem*, pàg. 516

88 García Pérez, María. (2017). Roberto Esposito lector de Deleuze: De la biopolítica afirmativa y la communitas a la caosmunidad geopolítica. Bajo palabra. Revista de filosofía, Epoca 2, Nº. 17, 2017, pàgs. 377-394

89 Per veure-ho amb detall, *ídem*, pàg. 391

Abans de passar al següent concepte, ens queda encara comentar aquelles qüestions al voltant de la literatura i la vida⁹⁰, títol que porta un dels textos de *Crítica i clínica* al qual Esposito fa referència a *Tercera persona*. Allà, Esposito aborda el text en relació a la tercera persona i l'impersonal, que en el text de Deleuze apareixen com a quelcom necessari per a la literatura, allò que la fa sorgir⁹¹. Esposito recull la idea deleuziana que la literatura parla en tercera persona perquè allò que enuncia no ens diu res, o més concretament allò que enuncia no és res, és un buit. En el text de Deleuze trobem que la literatura es proposa com una iniciativa de salut, i la salut com a literatura consisteix en inventar, en escriure per, un poble que falta. No entrarem ara en l'elaboració de la noció del "poble que falta" en Deleuze, però aprofitarem la referència a la literatura, així com també el concepte de vida deleuziana que hem repassat als paràgrafs anteriors, per referir-nos a una obra literària on hi podem veure una concepció de la vida molt semblant a la que hem exposat. Parlem de *San Manuel Bueno, mártir*, obra considerada el testament espiritual del seu autor, Miguel de Unamuno. Sense pretendre fer una anàlisi extensa de l'obra, ens limitarem tant sols a citar un fragment, del principi del final que ens mostra una forma d'entendre la vida molt semblant a la deleuziana: «S'ha de viure! I ell em va ensenyar a viure, ell ens va ensenyar a viure, a sentir la vida, a sentir el sentit de la vida, a submergir-nos en l'ànima de la muntanya, en l'ànima del llac, en l'ànima del poble de l'aldea, a perdre'ns en elles per quedar en elles. Ell em va ensenyar amb la seva vida a perdre'm en la vida del poble de la meva aldea, i jo no sentia més passar les hores, i els dies i els anys, que no sentia passar l'aigua del llac. Em semblava com si la meva vida hagués de ser sempre igual. No em sentia envellir. No vivia jo ja en mi, sinó que vivia en el meu poble i el meu poble vivia en mi»⁹². Aquestes paraules de la narradora ens remetent a aquesta vida viscuda, ja no només més enllà de la persona, sinó més enllà d'allò orgànic i/o biològic, en aquells elements inorgànics com la muntanya o l'aigua del llac. L'exhortació a viure, escrita impersonalment, és també una exhortació que podríem dir pròpiament deleuziana, ja que ens convida a viure la vida i a afirmar-la, sense tancar-la en cap mena de confí, tret que caracteritza el pensament de Deleuze.

Passem ara al concepte de creació, que com hem dit, i reiterem ara, es troba relacionat amb els de vida i afirmació. En quant a la relació que manté la creació amb la vida, aquesta ja ha aparegut quan hem parlat de la vitalitat no orgànica i el vincle que manté amb la concepció autopoiètica de la realitat en Deleuze. Pel que fa a la relació entre creació i afirmació, aquesta s'intueix al capítol de *Política i negació* que Esposito dedica a la diferència com a figura afirmativa de la negació, un

90 Veure Deleuze, Gilles; *Crítica y clínica*, op. cit. pàgs. 11-19

91 Veure Esposito, Roberto; *Third Person*, op. cit. pàgs. 145-146

92 Veure de Unamuno, M., Valdés, M. (ed.)(1983) *San Manuel Bueno, mártir* (6a ed.).Madrid: Ediciones Cátedra,S.A., pàg. 145

capítol on utilitza exemples de pràcticament tota l'obra del francès⁹³. En aquest capítol podem veure la relació entre creació i afirmació en moments on Esposito parla de la concepció deleuziana de l'art, la ciència i la filosofia, totes tres considerades disciplines creatives pel francès. En aquest sentit, Esposito assenyala que el que tenen en comú totes tres és una lluita contra un negatiu intern, i així la filosofia necessita una no-filosofia, la ciència, una no-ciència; i l'art, un no-art, per tal de poder-se afirmar. Quan la negació s'entén d'aquesta manera, ens diu Esposito, roman dins l'afirmació, i ho enllaça amb la noció del "poble que falta" o "poble per venir", sobre la qual repren la reflexió més endavant. A l'última secció del capítol Esposito torna al "poble que falta", considerant-lo el lloc on allò positiu neix de la negació, en una negació entesa afirmativament, com un buit que ha de ser reconegut pel que és.

A això fa al·lusió la idea deleuziana d'inventar un poble o del poble que falta, idea present a *Crítica i clínica*, com ja hem vist anteriorment a propòsit de la literatura i la vida, així com també als seus estudis sobre cinema, en una entrevista amb Antonio Negri recollida a *Converses* titulada «Control i esdevenir» o a *Què és la filosofia?*, l'última obra escrita amb Guattari. És una idea força present en la producció de maduresa de Deleuze, i Esposito es centra especialment en la formulació que el concepte pren en el segon estudi sobre cinema, *L'imatge-temps*, i en *Què és la filosofia?*. Nosaltres, per la nostra banda, ens centrarem en l'entrevista amb Negri, i partirem de les paraules de Deleuze que conclouen l'entrevista: «*Necessitem al mateix temps creació i poble.*»⁹⁴. Moments abans, Negri fa a Deleuze tota una sèrie de preguntes que acaben, i d'alguna manera desemboquen, en la pregunta següent: «*com pensar una comunitat sense fonament però potent, sense totalitat però, tal i com passa a Spinoza, absoluta?*»⁹⁵. En certa manera, la bateria final de preguntes que Negri adreça a Deleuze són un interrogant respecte a la qüestió política en el seu pensament.

La política, en el pensament deleuzià, la podem entendre com la creació de noves formes de viure, en tant que és experimentació activa, entesa com a possibilitat sempre oberta, susceptible a la variació continua, esdeveniment i singularitat. Aquesta és la idea que podem extreure de l'article de Miguel Morueco «*Un pueblo por venir y consecuencias. Una aproximación a la cuestión política en Deleuze y Guattari.*»⁹⁶. En l'article, creació i resistència es vinculen, en tant que resistir suposa que la situació perd la seva condició totalitzant i esclata en processos singulars travessats per línies de fuga que comuniquen singularitat a singularitat, i aquesta capacitat de resistència s'associa a la

93 Veure Esposito, Roberto, *Politics and Negation. For an Affirmative Philosophy*, op. cit. pàgs. 137-156

94 Veure Deleuze, Gilles; Pardo, José Luis (trad.) (2014) *Conversaciones 1972-1990*. València: Pre-Textos, pàg. 276

95 *Ídem*, pàg. 275

96 Veure Morueco, Miguel, «Un pueblo por venir y consecuencias. Una aproximación a la cuestión política en Deleuze y Guattari», dins Cereceda, Miguel, Velasco, Gonzalo *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*, op. cit. pàgs. 145-157

idea, també característica de la producció tardana de Deleuze, de “creure en el món”. Una creença en el món que, a l’entrevista amb Negri, Deleuze vincula a la suscitació de nous esdeveniments, nous espais-temps que escapin al control. Morueco enllaça la resistència de les singularitats amb una concepció creativa de la comunitat, una comunitat de la pluralitat tensional, en constant reterritorialització generant nous agençaments, nous vincles i connexions, és a dir, noves possibilitats de vida.

Havent-hi fet referència anteriorment, no podem evitar aturar-nos a considerar el concepte de resistència en Deleuze. Sobretot perquè és un concepte fortament vinculat a la manera deleuziana d’entendre la política, però també perquè enllaça amb el pensament de Foucault, que al primer volum de la *Història de la sexualitat* ens diu que on hi ha poder hi ha resistència⁹⁷. A la monografia que Deleuze va dedicar a Foucault, hi trobem una afirmació que no només ens remet al concepte de biopolítica tal i com s’entén en Foucault, sinó que enllaça directament amb la biopolítica segons Esposito. Deleuze diu el següent : «*La vida esdevé resistència al poder quan el poder pren per objecte la vida. [...] Quan el poder esdevé bio-poder, la resistència esdevé poder de la vida, poder vital que no es deixa limitar a les espècies, els medis o els camins d’un diagrama determinat.*»⁹⁸ Deleuze, amb aquestes paraules, ja prefigura la concepció espositiana de la biopolítica, i la lluita entre poder sobre la vida i poder de la vida que allà hi trobem. D’altra banda, la referència de Deleuze a un «poder vital que no es deixa limitar a les espècies», d’alguna manera ens remet un altre cop a aquella vitalitat no orgànica, aquella vida que va més enllà de la vida, el cos sense òrgans que davant l’estratificació no deixa de desfer els estrats.

Passem ara al concepte d’afirmació, que ja hem vist com es relacionava amb els de vida i creació, i que constitueix l’eix vertebrador de la lectura que Esposito fa de Deleuze a *Política i negació*. Podríem dir de Deleuze que és un filòsof de l’afirmació, com també ho són Spinoza i Nietzsche, dues de les seves principals influències, i la lectura espositiana de Deleuze en bona mesura ens ho confirma, com quan s’ens diu que Deleuze no critica explícitament les filosofies negatives, sinó que desplega aquesta crítica afirmant el seu propi pensament⁹⁹. L’objectiu d’Esposito a *Política i negació* és trobar una manera de pensar afirmativament, especialment en relació al fet polític, però una manera de pensar afirmativament que inclogui la negació i no la deixi de banda o directament la negui. I això és exactament el que trobem en el pensament de Deleuze, a partir de diverses figures conceptuais. Centrarem la nostra atenció, com en bona mesura també fa Esposito en la síntesi disjuntiva, concepte clau per entendre el plantejament deleuzià d’una ontologia basada en la

97 Veure Foucault, Michel, Guiñazú, Ulises (trad)(1984)(4ª ed.) *Historia de la sexualidad*. Vol.1: La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, pàg.116

98 Veure Deleuze, Gilles; Compta, Víctor (trad.) (1987) *Foucault*. Barcelona: Edicions 62, pàg. 109

99 Veure Esposito, Roberto; *Politics and Negation*, op. cit. pàg. 138

diferència. La síntesi disjuntiva ens resulta clau per entendre que allò que fa Deleuze no és eliminar allò negatiu de la seva perspectiva filosòfica, sinó que l'inclou en un horitzó positiu que reconduïx la seva actitud excloent en una direcció afirmativa o compatible amb l'afirmació.

El principal problema de la filosofia de Deleuze que Esposito veu a *Política i negació* és la reconciliació de la presència de la negació amb la preeminència de l'afirmació. Considerant que tant un absolut indiferenciat com una diferència negativa són pressupòsits igualment equivocats, Deleuze escull la tercera opció, la de la diferència afirmativa. Aquesta consisteix en entendre cada «diferent» en si mateix i no en relació a un altre, equiparant, per tant, diferència amb singularitat. Com que cada diferent és «diferent en si mateix», entenem que no només es diferencia dels altres sinó també de si mateix, i per tant, afirmant-se a si mateixa produeix efectes que augmenten la realitat. Ens trobem de cara amb la concepció autopoiètica de la realitat en Deleuze, a la qual hem fet referència anteriorment. Una realitat que està formada per síntesis disjuntives, ens diu Esposito, una sèrie de binarismes que en Deleuze no són termes absoluts, sinó polaritats com molar/molecular, espai lliure/espai estriat, desterritorialització/reterritorialització, i moltes altres més. Unes polaritats que hem d'entendre de tal manera que sempre hi ha un estat mixt que requereix de tots dos pols per tal de funcionar. En aquest sentit, citem a Deleuze i Guattari a «Rizoma», la introducció de *Mil altiplans*, on ens diuen el següent: «*Si invoquem un dualisme és per recusar-ne un altre. Si recorrem a un dualisme de models és per tal d'arribar a un procés que recusaria qualsevol model. [...] Arribar a la fórmula màgica que tots busquem : PLURALISME=MONISME, passant per tots els dualismes que són l'enemic, però un enemic absolutament necessari, el mòbil que contínuament desplaçem.*»¹⁰⁰.

Com podem veure a partir de la cita, ens trobem davant d'un model de pensament que fa proliferar els dualismes i els binarismes com a parelles conceptuals, per tal d'arribar a un model unívoc que té com a condició i conseqüència aquesta interrelació de parelles oposades, de síntesis disjuntives. A grans trets, i pel que hem anat veient, el concepte de síntesi disjuntiva no fa altra cosa que mostrar-nos els procediments d'un pensament afirmatiu com el de Deleuze, en el qual la negació queda integrada en l'afirmació. Per definir-la de forma breu, la síntesi disjuntiva és la unió en una mateixa parella de dos conceptes oposats. Parelles d'oposats que trobem arreu de la filosofia deleuziana, com són, per exemple, molar/molecular, major/menor, actiu/reactiu, orgànic/no orgànic, afirmació/negació, i moltes altres més, que no tenen cap altra funció que desfer, com hem vist al fragment de «Rizoma» citat anteriorment, aquella mena de dualisme propi d'allò que Esposito anomena la màquina de la teologia política, i que en Deleuze s'identifica amb la màquina

100 Veure Deleuze, Gilles, Guattari, Félix; *Mil mesetas*, op. cit. pàg.25

capitalista¹⁰¹. El lloc que ocupa Deleuze al final de *Dos* mostra també l'aproximació singular del francès pel que fa a aquest mecanisme excloent que ha predominat al llarg de la història d'Occident. Una aproximació que no consisteix tant en pensar en un atac frontal al dispositiu teològic-polític o una sortida, sinó en una «conversió», terme que, si bé té connotacions clarament teològiques, en el cas de Deleuze (i en això seguim el que ens diu Antonelli en el seu article¹⁰²), pren més aviat el significat de «transmutació», paraula que ens remet al final del seu estudi sobre Nietzsche, on marca el punt final on la negació carrega contra les forces reactives i la negació esdevé afirmació.

Dins la perspectiva afirmativa en la qual ens situa Deleuze, d'on sorgeix la negació? Com apareix? Per una banda, de la inversió del pol afirmatiu, però també de l'absolutització d'aquest mateix pol, i quan el terme afirmatiu preval sobre el seu oposat fins al punt d'eliminar-lo es produeix un trencament en l'equilibri que té conseqüències implosives o explosives. Així ho mostra Esposito a partir de l'enfrontament entre la màquina de guerra i l'aparell d'Estat, que trobem explícita al «Tractat de Nomadologia» de *Mil altiplans*. La màquina de guerra és irreductible a l'aparell d'Estat, i l'Estat només la pot concebre negativament, fins que es converteix en aparell de captura i se l'apropia pels seus propis propòsits. «És així com la màquina, que una vegada era un subjecte alternatiu a l'Estat, és transformada progressivament en el seu objecte»¹⁰³, ens diu Esposito, i més endavant assenyala com canvia la relació entre l'Estat i la guerra, i ja no és la guerra la que serveix a l'Estat, sinó a l'inrevés, i un cop esdevé absoluta i contínua, la guerra ja no és interna a l'Estat sinó que l'Estat és intern a la guerra, i es perd la distinció entre guerra i pau, que es solapen en un espai d'indiscernibilitat que no permet definir la pau i la guerra. El resultat potencial d'això, ens diu Esposito, no és l'homicidi sinó el suïcidi massiu, allò que passa quan ja no és l'Estat qui captura la màquina de guerra, sinó que la màquina de guerra captura l'Estat i el destrueix des de dins¹⁰⁴. Aquesta reflexió que Esposito fa a *Política i negació* la podem relacionar amb el seu concepte d'immunitat, segons el qual sempre és necessari un mínim d'immunitat, però un excés immunitari, una hiperimmunitat o hiperimmunització acaba provocant que el cos acabi atacant-se a si mateix tal i com passa en les malalties autoimmunes.

Hem abordat la influència de Deleuze en el pensament d'Esposito a partir dels conceptes de vida, creació i afirmació, i com s'interrelacionen aquests conceptes en l'obra de Deleuze i en la lectura espositiana del francès. Ara ens agradaria, breument, examinar i relacionar amb la lectura que hem fet de Deleuze i Esposito, a través també dels mateixos conceptes (vida, creació i afirmació), la hipòtesi Gaia proposada pels científics James Lovelock i Lynn Margulis. Per definir-la breument,

101 Veure Esposito, Roberto; *Dos*, op. cit. pàg. 249

102 Veure Antonelli, Marcelo. La deriva deleuziana de Roberto Esposito, op. cit. pàg. 51

103 Veure Esposito, Roberto; *Politics and Negation*, op. cit. pàg. 151

104 *Ídem*, pàg. 152

direm que allò que planteja la hipòtesi és la idea de la Terra com un organisme viu i auto-regulat. I quan diuen la Terra volen dir tot el planeta en el seu conjunt, tant aquells elements orgànics com aquells inorgànics, com l'aigua dels oceans o l'aire de l'atmosfera. Aquesta hipòtesi suposa un canvi de perspectiva en el discurs científic i filosòfic, que queda plasmat en l'obra col·lectiva *Gaia, implicacions de la nova biologia*¹⁰⁵, en la qual hi participen, entre d'altres, Lovelock, Margulis i Gregory Bateson, figura rellevant en l'obra conjunta de Deleuze i Guattari. I és el plantejament que trobem a «La Geologia de la Moral» (la idea de la Terra com a cos sense òrgans) el que ens remet a la hipòtesi Gaia i viceversa.

Veiem que tant els plantejaments de la filosofia de Deleuze com la hipòtesi Gaia es poden relacionar, així doncs, procedim a desentrellar aquesta relació, analitzant breument la hipòtesi Gaia a partir dels conceptes que hem fet servir per entendre els plantejaments deleuzians. Partint del concepte de vida, ens trobem ja d'entrada amb una coincidència, doncs podríem dir que en tots dos plantejaments el concepte de vida va més enllà d'allò orgànic. Diríem que en tots dos casos la vida no és tant una cosa o una substància sinó una relació, relació de forces orgàniques i no orgàniques. Si la vida ha de ser alguna cosa, aquesta cosa és un cos, sempre i quan la idea de cos no s'entengui com a quelcom tancat, per tant tornem un altre cop al cos sense òrgans i a la vitalitat no orgànica de la qual hem parlat a propòsit de Deleuze. La vida, per tant, es troba sempre interrelacionada, no només entre éssers vius, també amb l'entorn físic, com demostren els estudis de Lovelock sobre la composició de l'atmosfera terrestre¹⁰⁶.

Una interrelació que és creativa, i aquí ja passem al concepte de creació, doncs a partir d'aquesta interrelació entre éssers orgànics i medi físic sorgeixen noves formes de vida, que modifiquen i adapten el medi físic a les seves necessitats, cosa que fa que en la hipòtesi Gaia es digui que la Terra és un ésser viu, i com a tal és autopoietica. Autopoietica és també la realitat en el plantejament deleuzià, com hem vist a partir de la lectura que Esposito fa de la diferència en el seu pensament. Sense descartar completament el concepte d'autopoiesi, preferim decantar-nos, com ho fa també Donna Haraway, pel concepte de «simpoiesi»¹⁰⁷, que inclou i expandeix l'autopoiesi, ja que com ens recorda la teoria simbiogenètica de l'evolució de Margulis, la simbiosi és clau per entendre els processos que han donat origen a noves formes de vida¹⁰⁸.

105 Diversos autors; Thompson, William Irwin (ed.) Clark, Darryl, Carbó, Carletto (trad.)(1995)(3ª ed.) *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Editorial Kairós

106 Veure Lovelock, James, "Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular", dins Diversos autors; *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, op. cit. pàgs. 80-95

107 Veure Haraway, Donna J., (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, pàg. 58

108 Veure Margulis, Lynn, "La vida temprana. Los microbios tienen prioridad", dins Diversos autors; *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, op. cit. pàgs. 95-107

I amb la simbiosi passem al concepte d'afirmació, ja que la simbiosi, més enllà de com es sol entendre popularment, engloba tant aquelles relacions de benefici mutu, és a dir, relacions mutualistes, com les que trobem entre determinats bacteris i les plantes de la família de les lleguminoses (cigrons, lleties, mongetes, però també arbres com l'acàcia o herbes com els trèvols); com engloba també les relacions parasitàries o la depredació. Què té a veure això amb l'afirmació, tal i com hem vist aquest concepte en Deleuze i Esposito? Doncs que en aquesta idea de simbiosi, així com també en aquells aspectes de la hipòtesi Gaia que tenen a veure amb conceptes «negatius» com l'extinció, la mort o la contaminació, hi ha una afirmació tant d'allò positiu com d'allò negatiu. Com en les síntesis disjuntives de Deleuze, en la concepció gaiana del món trobem que tant el pol positiu com el negatiu són necessaris. La negativitat és necessària en tant que *negativitat d'allò positiu*, idea que trobem al final de *Nietzsche i la filosofia*. Així, ens trobem que algunes extincions massives que s'han produït al llarg de la història del planeta han estat causades per excessos, però al mateix temps han servit per diversificar i multiplicar les formes de vida. O trobem també que la mort és font de vida, gràcies als organismes descomponedors com bacteris, fongs i cucs de terra, que en l'elaboració del compost transformen la matèria morta en nutrients essencials per a la vida. Pel que fa a la contaminació, ens remetem a les paraules de Lovelock: «Nosaltres, els animals, contaminem l'aire amb diòxid de carboni, i la vegetació contamina amb oxigen. La contaminació d'un és l'aliment de l'altre.»¹⁰⁹.

L'encreuament que hem fet de les lectures d'Esposito i Deleuze amb la hipòtesi Gaia ens porta a fer un breu esbós d'un concepte que ens resulta interessant per desenvolupar en un futur. Malauradament, aquí només podem oferir un petit esbós inicial, però que ens indica per quins camins pot transitar el nostre pensament. Proponem, partint de l'encreuament entre Esposito, Deleuze i la hipòtesi Gaia, el concepte de «comunitat simbiòtica». Per definir-la breument ens recolzarem en els mateixos conceptes que hem estat fent servir fins ara, vida, creació i afirmació, però emprarem també els de comunitat i simbiosi, en tant que componen el concepte de «comunitat simbiòtica». Un concepte que és declinable tant en singular com en plural, i per tant, es pot parlar tant de comunitat simbiòtica com de comunitats simbiòtiques sense alterar-ne el significat.

Comencem amb la comunitat, primera part del nostre concepte de «comunitat simbiòtica». Partim com fa Esposito de l'etimologia del terme, i la definim com allò que projecta al subjecte fora de si mateix de forma constant, una exposició contínua al contagi i a la contaminació¹¹⁰. Per això podem parlar tant de comunitat com de comunitats, en tant que nosaltres ja som una comunitat simbiòtica, i

109 Veure Lovelock, James; Grimalt, Joan (trad.) (2000) (3^a ed.) *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets Editores, pàg. 39

110 Veure Esposito, Roberto; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, op. cit. pàg. 16

no un individu (en tot cas, si som individus ho som en el sentit spinozià del terme¹¹¹). En singular el terme designa també el planeta sencer, Gaia, com a comunitat simbiòtica. Sobre l'altra part del concepte, la simbiosi, ja n'hem parlat anteriorment, però no està de més recordar, com ho fa també Haraway, que la simbiosi no és exclusivament benefici mutu¹¹². Per tant, en el nostre ús de la simbiosi entenem, i afirmem, el terme amb totes les complexitats que comporta, i en conseqüència acceptem que tant el mutualisme com el parasitisme formen part de la comunitat simbiòtica. Passem ara a entendre la comunitat simbiòtica i la relació que manté amb la vida. La vida, en la comunitat simbiòtica, s'entén com una relació de forces, forces que són tant orgàniques com inorgàniques, com la vitalitat deleuziana, sempre en lluita completant-se i enriquint-se unes i altres. I en aquesta lluita, en aquesta manera de relacionar-se, es crea constantment, simpoiesi que genera noves formes de viure. Pel que fa a la afirmació, aquesta ja s'ha vist en certa manera quan afirmem la simbiosi amb tota la complexitat que comporta, i entenem que la comunitat simbiòtica està plagada, com la filosofia deleuziana, de parelles d'oposats. Evidentment, la nostra lectura d'Esposito ens fa pensar en la relació que manté la comunitat simbiòtica amb la immunitat. Davant d'aquesta qüestió el que plantegem no és tant la desaparició de la immunitat, que en la nostra perspectiva afirmativa considerem necessària, sinó més aviat una mena de dissolució en què es barregen allò immune i allò comú. Pel que fa a la immunitat, des de la comunitat simbiòtica simplement demanem que no sigui excessiva.

3. Conclusions

Partíem inicialment de preguntar-nos per la biopolítica i com aquesta s'entén en el pensament de Roberto Esposito. A través del recorregut que hem realitzat, que engloba gairebé tota la producció filosòfica de l'italià, hem vist una altra, o altres maneres de pensar la relació entre vida i política. Maneres de pensar diferents a aquelles pròpies de la filosofia política moderna, aquelles que són englobades per Esposito en el paradigma d'immunització modern, i que acaben conduint-nos a resultats catastròfics. Hem vist, en certa manera, el desplegament del pensament afirmatiu d'Esposito, sigui a través de la crítica que realitza a aquelles figures principals del pensament modern (com són Hobbes, Rousseau o Kant), sigui a través de les lectures d'autors que d'una manera o altra van a contracorrent (com són Bataille o Weil) i de les quals Esposito en troba les eines que li permeten construir un projecte filosòfic propi. Respondre a l'interrogant per la biopolítica ens ha portat al pensament de l'impersonal, i d'allà a la desarticulació de la màquina

111 Veure Spinoza, Baruch, *Ètica*, op. cit. pàg. 97

112 Veure Haraway, Donna J., (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, op. cit. pàg. 60

teologico-política, per acabar aprofundint en el vincle entre política i negació amb l'objectiu d'elaborar un pensament polític afirmatiu de la vida. Creiem que aquest és un dels objectius principals del pensament de Roberto Esposito, i per això no n'hem fet prou amb la resposta que ofereix Esposito a la pregunta per la biopolítica a *Bíos*.

Això és degut a la complexitat (inherent, considerem) de la pregunta per la biopolítica, ja que en el fons preguntar-nos per la biopolítica és fer una doble pregunta, «Què és la vida?» i «Què és la política?». I tot i que ens sembla que a primera vista s'han de respondre cadascuna per separat, amb l'aprofundiment que hem fet amb Esposito, podem mirar de respondre-les alhora. I ho podem fer perquè el que hem vist és que la vida és política, i això ens deixa dues opcions: o fer de la vida objecte de la política, i per tant exercir poder sobre la vida; o bé fer de la vida subjecte de la política i per tant entendre la política com el desenvolupament del poder de la vida mateixa. Apostar per la segona opció, com fa Esposito, i com fem també nosaltres, no és una tasca senzilla, com hem anat veient. Tampoc és una tasca que haguem de dur a terme en solitari.

És per això que hem aprofundit en la influència exercida per tres pensadors que apareixen al llarg de la construcció del projecte espositià d'un pensament polític afirmatiu de la vida. Es tracta, com hem vist, de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche i Gilles Deleuze, tres filòsofs de l'afirmació, que no només han influït en Esposito, també han influït en nosaltres com també ho ha fet el propi Esposito. Aprofundir en la relació d'aquests autors amb Esposito ens ha fet veure que al llarg de la història del pensament, especialment aquell període que en diem modern, hi ha hagut formes diferents, altres maneres de pensar tant la qüestió de la política com la de la vida. I amb aquest aprofundiment hem vist que les respostes que ofereixen Spinoza, Nietzsche i Deleuze ens condueixen a l'afirmació vital, una afirmació de la vida que la potencia i no la redueix a un simple objecte o a quelcom que ha de ser controlat. Així ho hem vist a través de la lectura espositiana de la determinació en Spinoza, la lectura biopolítica de Nietzsche que fa Esposito a *Bíos* i la relació Deleuze-Esposito vista a partir dels conceptes de vida, creació i afirmació.

I en tots tres casos ha arribat un moment en el qual hem hagut d'avançar a partir del que hem vist amb les nostres pròpies forces, hem hagut d'indicar nous camins, marcar nous territoris. Un esforç que tampoc hem fet en solitari, i no només ens hem recolzat en Esposito o en les seves influències, sinó que també hem buscat i trobat reforços que ens han permès d'entreveure noves línies de fuga per al nostre pensament. Malauradament, ens hem hagut de limitar a ser breus, però aquest límit no ha estat quelcom negatiu, més aviat el contrari, ja que ens ha portat a no dir res més que allò que hem cregut necessari. I això ens ha portat a diverses propostes, com són una vida política lliure basada en el coneixement i l'amistat a partir de Spinoza, les línies comunistes i anarquistes que hem

traçat partint del Nietzsche biopolític, i finalment la proposta conceptual de la «comunitat simbiòtica» a partir de l'encreuament de Deleuze, Esposito i la hipòtesi Gaia de Lovelock i Margulis. Aquesta última proposta la considerem important per dos motius: per una banda, creiem que ens permet englobar les propostes anteriors, per altra banda, creiem estar als inicis del desenvolupament d'un concepte, i per tant, una nova eina per al pensament. Perquè al cap i a la fi els conceptes són eines que ens permeten encarar la realitat, però com les eines hi ha un moment en què no s'utilitzen per la construcció i esdevenen armes. Només centrant els nostres esforços en el seu desenvolupament sabrem quins usos tindrà la «comunitat simbiòtica» com a concepte.

4. Bibliografia

4.1 Llibres

Esposito, Roberto; Rius Gatell, Rosa (trad.) (1999) *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica

-; Molinari Marotto, Carlo Rodolfo (trad.) (2012) (2ª reimpressió) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores

-; Padilla López, Luciano (trad.) (2019) (2ª reimpressió) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores

-; Molinari, Carlo (trad.) (2006) (1ª ed.) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores

-; Hanafi, Zakiya (trad.) (2012) *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge: Polity Press

-; García Ruiz, Alicia (trad.) (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial

-; Cardoso, Herber (trad.) (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu editores

-; Jiménez, Albert (trad.) (2017) *Personas, cosas, cuerpos*. Madrid: Editorial Trotta

-; D'Meza Pérez, María Teresa, Molina-Zavalía, Rodrigo (trad.) (2015) *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu editores

-; Gálvez Aguirre, Javier (trad.) (2016) *Política y pensamiento*. Granada: Editorial Universidad de Granada

- ; Hanafi, Zakiya (trad.) (2019) *Politics and Negation. For an Affirmative Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- Cereceda, Miguel, Velasco, Gonzalo** (eds.) (2011) *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros
- Spinoza, Baruch**; Olesti, Josep (trad.) (2013) *Ètica*. L'Hospitalet de Llobregat: Marbot Ediciones
- ; Domínguez, Atilano (trad.) (2019) (3ª ed.) (1ª reimpressió) *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial
- Negri, Antonio**; D'Meza Pérez, María Teresa, Molina-Zavalía, Rodrigo (trad.) (2015) *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhuter Editores
- The Invisible Committee**; (2009) *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Nietzsche, Friedrich**; Sánchez Pascual, Andrés (trad.) (1986) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial
- ; Carbonell, Manuel (trad.) (2007) *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Quaderns Crema
- ; Terricabras, Josep-Maria (trad.) (2007) *Ecce homo*. Girona: Accent Editorial
- ; Costa, Miquel (trad.) (2000) *Més enllà del bé i del mal*. Barcelona: Edicions 62
- ; Leita, Joan (trad.) Ramoneda, Josep (ed.) (1984) *La gaia ciència*. Barcelona: Editorial Laia
- ; Vergara, Carlos (trad.) (1984) *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF, Ediciones-Distribuciones
- Engels, Friedrich, Marx, Karl**; Moners i Sinyol, Jordi (trad.) (1987) *La ideologia alemanya*. Barcelona: Editorial Laia
- Bataille, Georges**; Savater, Fernando (trad.) (1972) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus Ediciones
- Gramsci, Antonio**; Hoare, Quintin, Nowell Smith, Geoffrey (trad.) (1971) *Selections from the Prison Notebook*. Nova York: International Publishers
- Onfray, Michel**, Rodríguez, Matías G. (trad) (2018) *El posanarquismo explicado a mi abuela. El principio de Gulliver*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva
- Margulis, Lynn, Sagan, Dorion**; García, Ambrosio (trad.) (1996) *¿Qué es la vida?*. Barcelona: Tusquets Editores
- Deleuze, Gilles**; Abadi, Diego (trad.) (2021) *Spinoza y el problema de la expresión*. Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta

-; Escohotado, Antonio (trad) (2016) *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets Editores, S.A.

-; Artal, Carmen (trad.) (2019) (12ª ed.) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama

-; Compta, Víctor (trad.) (1987) *Foucault*. Barcelona: Edicions 62

-; Pardo, José Luis (trad.) (2014) *Conversaciones 1972-1990*. València: Pre-Textos

-; Kauf, Thomas (trad)(1997) (2ª ed.) *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

-; Bixio, Alberto Luis (trad.) (1999) “¿Qué es un dispositivo”. Dins Varis Autors, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa Editorial

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix; Larraceleta, Umbelina, Vázquez Pérez, José (trad.)(2015) (11ª ed.) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. València:Pre-Textos

de Unamuno, M., Valdés, M. (ed.)(1983) *San Manuel Bueno, mártir* (6a ed.).Madrid: Ediciones Cátedra,S.A.

Foucault, Michel, Guiñazú, Ulises (trad)(1984)(4ª ed.) *Historia de la sexualidad. Vol.1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI

Diversos autores; Thompson, William Irwin (ed.) Clark, Darryl, Carbó, Carletto (trad.)(1995)(3ª ed.) *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona: Editorial Kairós

Lovelock, James; Grimalt, Joan (trad.) (2000) (3ª ed.) *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets Editores

Haraway, Donna J., (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press

4.2 Articles

Esposito, Roberto. Lesmes, Daniel (trad.). (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. Las Torres de Lucca, Nº 0 (Gener-Juny 2012), pp. 101-114

Esposito, Roberto. Serratore, Constanza (trad.) (2013). Vida biológica y vida política. Revista Pléyade, Nº 12 (Juliol-Desembre 2013), pp.15-33

León, Denise. Bafile, Mariza (trad) (2016). El corazón de lo real: inmunidad y biopolítica. Entrevista a Roberto Esposito. Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Nº. 16, 2016, págs. 181-186

- Valdecantos, Antonio. (2009).** Una biopolítica afirmativa: entrevista con Roberto Esposito. *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, N°. 12, 2009, págs. 67-71
- Hernández Martínez, Efrén Vicente. (2018).** La biopolítica-impolítica de Roberto Esposito. *Andamios: revista de investigación social*, N°. 37, 2018, págs. 213-236
- Esposito, Roberto. Videla, Julián Raúl (trad.) (2016).** Totalitarismo o biopolítica. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, ISSN-e 2255-3827, Vol. 5, N°. 8 (Enero-junio), 2016, págs. 229-244
- Antonelli, Marcelo. (2013).** La deriva deleuziana de Roberto Esposito. *Revista Pléyade*, N°. 12 (Juliol-Desembre 2013), 2013, págs. 35-56
- García Pérez, María. (2017).** Roberto Esposito lector de Deleuze: De la biopolítica afirmativa y la communitas a la caosmunidad geopolítica. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Epoca 2, N°. 17, 2017, págs. 377-394
- Salinas Araya, Adán. (2013).** La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, N° 22, pp. 63-99
- Tatián, Diego. (2006).** Filosofía como meditación de vida. *La lámpara de Diógenes: revista semestral de filosofía*, vol. 7, n° 12-13, 194-201
- García Fanlo, Luis. (2011).** ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei: revista de filosofía*, N°. 74, 2011
- Boyer, Amalia. (2003).** Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari. *Eidos: Revista de Filosofía*, N°. 1, 2003, págs. 94-106
- Achcar, Gilbert. (2018).** Fenómenos morbosos. ¿Qué quería decir Gramsci y cómo se aplica en la actualidad? *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, N°. 156, 2018, págs. 101-109
- Newman, Saul,** «Anarchism and the politics of resentment», (Setembre 2006), disponible a <http://libcom.org/library/anarchism-and-the-politics-of-resentiment-saul-newman>
- Fisher, Mark,** «Abandon hope (summer is coming)», (11 de maig 2015), disponible a <http://k-punk.org/abandon-hope-summer-is-coming/>
- Killjoy, Margaret,** «Take What You Need And Compost The Rest: an introduction to post-civilized theory», (2010), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/margaret-killjoy-take-what-you-need-and-compost-the-rest-an-introduction-to-post-civilized-theo>

-, «Anarchism versus Civilization», (2010), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/margaret-killjoy-anarchism-versus-civilization>

Sunshine, Spencer, «Nietzsche and the Anarchists» (2005), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/spencer-sunshine-nietzsche-and-the-anarchists>

Zerzan, John, «How ruinous does it have to get?» (recuperat el 26 d'abril de 2011 de omnipresence.mahost.org/john.htm), disponible a <https://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-how-ruinous-does-it-have-to-get>