

A IMANÊNCIA ABSOLUTA*

Giorgio Agamben

169

1. A VIDA

Por uma coincidência singular, o último texto que Michel Foucault e Gilles Deleuze publicaram antes de morrer tem como ponto central, em ambos os casos, o conceito de vida. O significado desta coincidência testamentária (tanto num caso como no outro, trata-se, com efeito, de algo da ordem de um testamento) vai além da solidariedade secreta entre dois amigos. Ele implica a enunciação de um legado que concerne inequivocamente à filosofia que vem¹. Esta, se o quiser acolher, deverá partir daquele conceito de vida em direção ao qual o gesto extremo dos dois filósofos indicava. (Tal é, pelo menos, a hipótese da qual parte a nossa investigação.)

O texto de Foucault, publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale* de janeiro-março de 1985 (mas entregue à revista no mês de abril de 1984, o último texto a que o autor pôde dar o *imprimatur*, mesmo retomando e modificando um escrito de 1978), traz o título "La vie: l'expérience et la science"¹. Aquilo que caracteriza essas páginas, concebidas por Foucault como uma homenagem derradeira ao seu mestre Canguilhem, é uma curiosa reviravolta de perspectiva justamente em relação à idéia de vida. É como se Foucault, que em *Nascimento da clínica* começara inspirando-se no novo vitalismo de Bichat

* As obras de Deleuze encontram-se citadas com as seguintes siglas: D (G. Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977); CC (*Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993); IV ("L'immanence: une vie...", *Philosophie*, 47, 1995); LS (*Logique du sens*, Paris, 1973); S (*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968); Qph (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991); F (Foucault, Paris, Minuit, 1986); DP ("Desiderio e piacere", *Futuro anteriore*, 1, 1995).

** Aqui traduzo literalmente a expressão "che viene", que reaparecerá no presente texto, por ela ser característica do pensamento de Agamben, autor inclusive de um livro intitulado *La comunità che viene* (Einaudi, Turim 1990), cujo *incipit* reza: "L'essere che viene e l'essere qualunque" [O ser que vem é o ser qualquer] (N. do T.).

¹ Agora está disponível em Michel Foucault, *Dits et écrits*, editado por François Ewald e Daniel Denfert, Gallimard, Paris, 1994, pp. 763-77.

170

e na sua definição de vida como "o conjunto das funções que resistem à morte", terminasse agora vendo nela, antes, o âmbito próprio ao erro. "À la limite", ele escreve, "la vie... c'est ce qui est capable d'erreur... La vie aboutit avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout-à-fait à sa place, à un vivant qui est voué à 'errer' et à 'se tromper'",². Pode-se ver, neste deslocamento, um testemunho ulterior daquela crise que, segundo Deleuze, Foucault atravessa depois de Vontade de saber. Mas o que aqui está em jogo é certamente algo mais do que decepção e pessimismo, algo como uma nova experiência

que obriga a reformular as relações entre verdade e sujeito e que, portanto, diz respeito ao âmbito específico da busca de Foucault. Arrancando o sujeito do terreno do Cogito e da consciência, ela o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade da fenomenologia: "Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, des lors que la connaissance, plutôt de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les 'erreurs' de la vie?"³. O que pode ser um conhecimento que não tem mais como correlato a abertura ao mundo e à verdade, mas só a vida e o seu errar? E como pensar um sujeito só a partir do erro? Badiou – certamente um dos filósofos mais interessantes da geração que segue imediatamente a de Foucault e Deleuze – também pensa o sujeito a partir do encontro contingente com uma verdade e deixa de lado o vivente como animal da espécie humana chamado a servir de suporte a este encontro. É evidente que não se trata, em Foucault, de uma simples correção epistemológica, mas de um outro deslocamento da teoria do conhecimento, desta vez para um terreno absolutamente inexplorado. E é justamente este terreno, que coincide com a abertura dos trabalhos acerca da biopolítica, que poderia ter fornecido a Foucault aquele "terceiro eixo, distinto tanto do saber como do poder", de que ele, segundo Deleuze, tinha necessidade naquele momento, e que o texto sobre Canguilhem define in limine como uma outra maneira de abordar a noção de vida.

2. FILOSOFIA DA PONTUAÇÃO

O texto de Deleuze do qual doravante nos ocuparemos traz o título: "L'immanence: une vie..." e apareceu na revista *Philosophie* dois

2 Idem, p. 774.

3 Idem, p. 776.

171

meses antes da morte do filósofo. Diferentemente do ensaio de Foucault, é um texto breve, que tem o ductus corrente de um apontamento sumário. Já o título, apesar da aparência distraída e quase suspensa, tem uma estrutura insólita, que certamente foi meditada com atenção. Os dois conceitos-chave não estão unidos, com efeito, num sintagma nem ligados pela partícula e (tão característica dos títulos deleuzianos), mas cada um deles está seguido por um sinal de pontuação (antes os dois pontos e depois as reticências). A escolha desta articulação absolutamente não sintática (nem hipotática nem paratática, mas, por assim dizer, atática) dos dois termos certamente não é casual.

Os elementos de uma filosofia da pontuação, além das breves referências no ensaio de Adorno⁴, inexistem quase completamente. Que num texto filosófico não só os substantivos possam adquirir dignidade terminológica, mas também os advérbios, já foi observado – Puder e Löwith notaram a função particular dos advérbios *gleichwohl* e *schon* respectivamente em Kant e em Heidegger. Menos conhecido é o fato de os sinais de pontuação também (por exemplo, o hífen em expressões como *In-der- Welt-Sein*) poderem assumir uma função técnica – o hífen é, aliás, neste sentido, o mais dialético dos

sinais de pontuação, porque une só na medida em que distingue e vice-versa. O fato de que também em Deleuze a pontuação tenha uma importância estratégica foi sugerido por ele mesmo. Em *Diálogos*, após ter desenvolvido a sua teoria do significado particular da conjunção e, ele acrescenta: "Dommage à cet égard que beaucoup d'écrivains suppriment la ponctuation, qui vaut en français pour autant de et"⁵. Se nos lembrarmos do caráter destrutivo (o e substitui o é e desarticula a ontologia) e, juntamente, criador (o e "põe a língua nos eixos", introduz nela agenciamento e balbucio) que aquela teoria atribui à partícula em questão, isto implica que, no título, tanto a introdução dos dois pontos entre "a imanência" e "uma vida" como as reticências servem uma intenção precisa.

3. DOIS PONTOS: IMANAÇÃO

Nos tratados sobre a pontuação, a função dos dois pontos é, em geral, definida pela interseção de dois parâmetros: um valor de pausa (mais forte que o ponto e vírgula e menor que o ponto) e um valor

4 T. W. Adorno, "Interpunktion", *Akzente*, 6, 1956.

5 D, p. 73.

172

semântico, que marca a relação indissolúvel entre dois sentidos, cada um dos quais é em si mesmo parcialmente completo. Na série que vai do sinal = (identidade de sentido) ao hífen (a dialética da unidade e da separação), aos dois pontos cabe, assim, uma função intermediária. Deleuze poderia ter escrito: "A imanência é uma vida", ou então, "A imanência e uma vida" (no sentido em que o e substitui o é para criar um agenciamento); ou ainda (segundo o princípio, realçado por Masméjan ⁶, segundo o qual a vírgula pode utilmente substituir os dois pontos): "A imanência, uma vida". Se, em vez disso, usou os dois pontos, é porque evidentemente não mirava nem a uma simples identidade nem somente a uma conexão lógica. (Quando, no texto, Deleuze escreve "dir-se-á da pura imanência que ela é uma vida, e nada mais", basta lembrar dos dois pontos do título para excluir que ele entenda aqui uma identidade.) Entre a imanência e uma vida, os dois pontos introduzem algo menos que uma identidade e algo mais que um agenciamento, ou melhor, um agenciamento de espécie particular, algo como um agenciamento absoluto, que inclui também a "não-relação", ou a relação que deriva da não-relação, de que ele fala no ensaio sobre Foucault, a propósito da relação com o Fora. Se se retomar a metáfora de Adorno – os dois pontos como o sinal verde no trânsito da linguagem – que se reencontra, nos tratados sobre a pontuação, na classificação dos dois pontos entre os sinais "que abrem", entre a imanência e uma vida há então uma espécie de passagem sem distância nem identificação, algo como uma passagem sem mudança espacial. Neste sentido, os dois pontos representam o deslocamento da imanência em si mesma, a abertura a um outro que, porém, permanece absolutamente imanente. Isto é, aquele movimento que Deleuze, jogando com a emanção neoplatônica, chama de imanação.

4. TRÊS PONTOS: VIRTUALIDADE

Considerações análogas podem-se fazer para as reticências que fecham (e, juntamente, deixam aberto) o título; em nenhum outro como neste caso, aliás, o valor do termo técnico atribuído a um sinal de pontuação é tão evidente. Deleuze já notara, a propósito de Céline, o poder de deposição de toda ligação sintática que cabe às reticências: "*Guignol's Band* trouve le but ultime, phrases exclamatives et mises en suspension qui déposent toute syntaxe au profit d'une pure danse

6 J. H. Mamejan, *Traité de la ponctuation*, Paris, I-F. Bastien, 1781.

173

des mots"⁷. Que na pontuação esteja presente um elemento a-sintático e, mais em geral, a-semântico, está implícito na conexão constante com o respiro que aparece desde os primeiros tratados e que age necessariamente como uma interrupção do sentido ("o ponto médio", lê-se na Gramática de Dionísio Trácio, "indica onde se deve respirar"). Mas aqui as reticências não servem tanto para suspender o sentido e fazer as palavras dançarem fora de toda hierarquia sintática quanto para transformar o próprio estatuto da palavra, do qual se tornam inseparáveis. Se, como disse uma vez Deleuze, a terminologia é a poesia da filosofia, aqui o título de *terminus technicus* não cabe ao conceito "vida", nem ao sintagma "uma vida", mas unicamente ao não sintagma "uma vida...". A incompletude – que, segundo a tradição, caracteriza as reticências – não remete aqui a um sentido ulterior omitido ou que falta (Caudel: "um ponto é tudo; três pontos não são tudo"), mas a uma indefinição de espécie particular, que leva até o extremo o significado infinitivo do artigo *une*. "L'indéfini comme tel", escreve Deleuze "ne marque pas une indétermination empirique, mais une détermination d'immanence ou une détermination transcendente. L'article indéfini n'est pas l'indétermination de la personne sans être la détermination du singulier"⁸.

O termo técnico *une vie...* exprime essa determinabilidade transcendental da imanência como vida singular, sua natureza absolutamente virtual e o seu definir-se somente através desta virtualidade ("Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité...")⁹. Os pontos, suspendendo todo nexos sintático, mantêm, todavia, o termo em relação com a sua pura determinabilidade e, ao mesmo tempo, arrastando-o para este campo virtual, excluem que o artigo "um" possa transcender (como no neoplatonismo) o ser que o segue.

5. PARA ALÉM DO COGITO

O título *L'immanence: une vie...*, considerado como um bloco a-sintagmático e, no entanto, indivisível, é algo como um diagrama que condensa em si o pensamento derradeiro de Deleuze. Já a um simples olhar, ele propõe o caráter fundamental da imanência deleuziana, isto

7 CC, p. 141.
8 IV, p. 6.
9 Idem, ibid.

174

é, o seu "não remeter a um objeto" e o seu "não pertencer a um sujeito", em outras palavras, o seu ser imanente só a si mesmo e, todavia, em movimento. É neste sentido que a imanência é evocada, no início do texto, com o nome de "campo transcendental". Transcendental opõe-se aqui a transcendente, porque não implica uma consciência, mas se define como aquilo que "escapa a qualquer transcendência tanto do "sujeito quanto do objeto"¹⁰. A gênese da noção de campo transcendental está em LS, em referência ao ensaio de Sartre de 1937 A transcendência do Ego. Neste texto (que Deleuze julga "decisivo") Sartre fala de "um campo transcendental impessoal, não tendo a forma de uma consciência sintética ou de uma identidade subjetiva"¹¹. Forçando este conceito, que Sartre não consegue liberar de todo do plano da consciência, trata-se, para Deleuze, de alcançar uma zona pré-individual e absolutamente impessoal, além (ou aquém) de toda idéia de consciência. Não se entende o conceito deleuziano de campo transcendental, nem o – a ele estreitamente relacionado – de singularidade, se não se medir o passo sem retorno que eles dão para além da tradição sineidética ou consciencial da filosofia moderna. Não só é impossível, segundo Deleuze, entender o transcendental como faz Kant, "na forma pessoal de um Eu", mas tampouco é possível (aqui o alvo polêmico é a fenomenologia husserliana) "lui conserver la forme d'une conscience, même si l'on définit cette conscience impersonnelle par des intentionnalités et rétentions pures qui supposent encore des centres d'individuation. Le tort de toutes les déterminations du transcendental comme conscience, c'est de concevoir le transcendental à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder"¹². O Cogito, de Descartes a Husserl, tornara possível tratar o transcendental como um campo de consciência. Mas, se, em Kant, ele se apresenta como que uma consciência pura sem experiência alguma, com Deleuze, ao contrário, o transcendental separa-se nitidamente de toda idéia de consciência para se apresentar como uma experiência sem consciência nem sujeito: um empirismo transcendental, como ele diz com uma fórmula propositalmente paradoxal. Liquidando deste modo os valores da consciência, Deleuze prossegue o gesto de um filósofo por ele pouco amado, mas – ao menos nisto – certamen-

10 Idem, p. 4.
11 LS, p. 132.
12 LS, p. 143.

175

te dele mais próximo do que qualquer outro representante da fenomenologia deste século: Heidegger, o Heidegger patafísico do genial artigo sobre Jarry, com o qual, através desta incomparável caricatura ubuesca, ele pode, enfim, reconciliar-se¹³. Visto que o Dasein, com seu *In-der- Welt-sein*, não é decerto para ser entendido como a relação indissolúvel entre um sujeito – uma consciência – e seu mundo, assim como sua aletheia, em cujo

coração reinam obscuridade e lethe, é o contrário de um objeto intencional ou de um mundo de idéias puras, um abismo separa tais conceitos da intencionalidade husserliana de onde provêm e, deportando-os ao longo da linha que vai de Nietzsche a Deleuze, faz dele as primeiras figuras do novo campo transcendental pós-consciente e pós-subjetivo, impessoal e não-individual, que o pensamento de Deleuze deixa de herança ao "seu" século.

6. O PRINCÍPIO DE IMANÊNCIA

Uma genealogia da idéia de imanência em Deleuze deve partir dos capítulos III e XI da grande monografia sobre Espinosa. Aqui, a idéia de imanência deriva da afirmação espinosana da univocidade do ser contra a tese escolástica da analogia entis, segundo a qual o ser não se diz do mesmo modo de Deus e das criaturas finitas. "Chez Spinoza, au contraire", escreve Deleuze, "l'Être univoque est parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autre chose... C'est donc l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité ou la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans l'immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste: Dieu est dit cause de toute chose au sens même (eo sensu) ou il est dit cause de soi"¹⁴.

13 A história das relações entre Heidegger e Deleuze – inclusive via Blanchot, intermediário de muito heideggerismo inconsciente na filosofia francesa contemporânea – está por fazer. É certo, entretanto, que o Heidegger de Deleuze é outra coisa em relação ao de Lévinas e Derrida.

14 S, p. 58. [Em Espinosa, ao contrário, o Ser unívoco é perfeitamente determinado em seu conceito como o que se diz em um único e mesmo sentido da substância em-si e dos modos, que são outra coisa... É portanto a idéia de causa imanente que, em Espinosa, torna-se o relê da univocidade, liberando-a da indiferença e da neutralidade em que a teoria da criação divina a mantinha. É na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula plenamente espinosana: Deus é a causa de todas as coisas, em seu sentido (eo sensu), no qual é dito ser causa de si.] (N. do E.)

176

O princípio de imanência aqui não é, assim, outra coisa senão uma generalização da ontologia da univocidade, que exclui toda transcendência do ser. Mas, através da idéia espinosana de uma causa imanente, em que o agente é para si mesmo o seu próprio paciente, o ser liberta-se do risco de inércia e de imobilidade que a absolutização da univocidade, tornando-o em todo ponto igual a si mesmo, deixava pesar sobre ele. A causa imanente produz permanecendo em si mesma, exatamente como a causa emanativa dos neoplatônicos: todavia, diferentemente desta, os efeitos que produz não saem dela. Com uma aguda figura etimológica, que desloca a origem do termo imanência de *manere a manare* (escorrer, jorrar, derivar), Deleuze devolveu à imanência mobilidade e vida: "Uma causa é imanente... quando o próprio efeito é 'imanado' na causa em vez de emanar dela"¹⁵.

A imanência flui, traz, por assim dizer, já sempre consigo os dois pontos; mas este jorrar não sai de si, e sim deságua incessante e vertiginosamente em si mesmo. Por isso Deleuze pode escrever aqui – com uma expressão que mostra já uma plena consciência da importância que o conceito de imanência terá no seu pensamento: "a imanência é precisamente a vertigem filosófica" ¹⁶.

Qph dá, por assim dizer, a teoria dessa vertigem. O conceito de "imanação" foi levado às últimas conseqüências na idéia de que o plano da imanência – assim como o campo transcendental, de que a figura completa não tem sujeito – não é imanente a algo, mas somente a si mesmo: "L'immanence ne l'est qu'à soi même, et des lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente. En tout cas, chaque fois qu'on interprete l'immanence comme immanence à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant"¹⁷. O risco aqui é que o plano de imanência, que esgota em si o ser e o pensamento, seja, ao invés disso, referido a "algo que seria como um dativo"¹⁸. O exemplo III do capítulo 2 apresenta toda a história da filosofia, de Platão a Husserl, como a história desse risco. A absolutização do princípio de imanência ("a imanência só é a si mesma") serve estrategicamente a Deleuze

15 Idem, p. 156.

16 Idem, p. 164.

17 *Qph*, p. 47.

18 Idem, *ibid.*

177

para recortar no interior da história da filosofia a linha da imanência (que culmina em Espinosa, definido, por isso, o príncipe dos filósofos) e, em particular, para precisar a própria situação em relação à tradição da fenomenologia do século XX. A partir de Husserl, com efeito, a imanência, tornada imanente a uma subjetividade transcendental, faz surgir no seu próprio interior o sinal da transcendência: "C'est ce qui se passe avec Husserl et avec beaucoup de ses successeurs, qui découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même... Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture... La parole judéo-chrétienne remplace le logos grec: on ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant"¹⁹. (A alusão a Merleau-Ponty e a Lévinas – dois filósofos que Deleuze considera inclusive com extremo interesse – é evidente.)

Mas a imanência não está ameaçada somente por essa ilusão da transcendência, que gostaria de obrigá-la a sair de si e a vomitar o transcendente; ou, antes, essa ilusão é algo como uma ilusão necessária no sentido de Kant, que a própria imanência gera do seu interior e na qual todo filósofo cai quanto mais procura aderir intimamente ao plano de imanência. A exigência irrenunciável do pensamento é também a tarefa mais difícil, em que o filósofo a cada instante corre o risco de perder-se. Sendo o "movimento do infinito"²⁰, para além do qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderiam permitir a orientação: "o movimento capturou tudo" e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora, imanência e

transcendência incessantemente se confundem. Que Deleuze se choque aqui contra algo como um ponto-limite está testemunhado pela passagem em que o plano de imanência se apresenta jun-

19 Idem, pp. 48-9. [É o que ocorre em Husserl e em muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro, ou na Carne, o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência... Nesse momento moderno, não há mais contentamento em pensar a imanência em relação a um transcendente, deseja-se pensar a transcendência no interior do imanente e é da imanência que se espera uma ruptura... A palavra judaico-cristã substitui o logos grego: não há contentamento em lhe atribuir imanência; faz-se com que ela vomite o transcendente por toda parte.] (N. do E.)

20 Idem, p. 40.

178

tamente com aquilo que deve ser pensado e com aquilo que não pode ser pensado: "Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie: non pas tant pensá le plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plano Le penser de cette maniere-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur"²¹.

7. UMA VIDA

A indicação contida no "testamento" de Deleuze adquire, nesta perspectiva, uma urgência particular. O gesto supremo do filósofo é entregar a imanência ao diagrama "L'immanence: une vie... ", isto é, pensar a imanência como "uma vida... ". Mas o que significa que a imanência absoluta agora se apresenta como vida? E em que sentido o diagrama exprime o pensamento extremo de Deleuze?

Ele começa precisando o que podíamos já esperar, isto é, que dizer que a imanência é "uma vida... " não significa de modo algum atribuir a imanência à vida como a um sujeito. Ao contrário, "uma vida... " designa precisamente o ser imanente a si mesmo da imanência, a vertigem filosófica que já nos é familiar: "On dira de la pure immanence qu'elle est une vie, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue"²². Neste ponto, Deleuze esboça um esboço genealógico sucinto através de uma remissão a uma passagem de Fichte e a Maine de Biran. Logo em seguida, como se se apercebesse da insuficiência das indicações fornecidas e temesse que o seu último conceito ficasse obscuro, ele recorre a um exemplo literário: "Nul mieux que Dickens n'a raconté ce qu'est une vie, en tenant compte de l'article indéfini comme indice du transcendental. Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d'amour pour le moindre signe de vie du mori-

21 Idem, p. 59. [Talvez este seja o gesto supremo da filosofia: não tanto pensar o plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado, em cada plano. Pensá-lo dessa maneira, como o fora e o dentro do pensamento, o fora não exterior ou o dentro não interior.] (N. do E.)

22 IV, p. 4. [Dir-se-á que a pura imanência é uma vida, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas imanência que em nada é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta.] (N. do E.)

179

bond. Tout le monde s'affaire à le sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauvers se font plus froids, et il retrouve toute sa grossiereté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui d'une vie jouant avec sa morto La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. Homo *tantum* auquel tout le monde compatit et qui atteint à une sorte de béatitude"²³.

A referência é aqui ao episódio do quase afogamento de Riderhood em *Our mutual friend*. Basta folhear essas páginas dickensianas para se aperceber do que pode ter atraído com tanta força a atenção de Deleuze. Antes de tudo, Dickens distingue o indivíduo Riderhood e a "centelha de vida dentro dele", que parece curiosamente separável do canalha em que mora: "No one has the least regard for the man: with them all, he has been an object of avoidance, suspicion and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it is life, and they are living and must die"²⁴. O lugar dessa vida separável não está nem neste mundo nem no outro, mas entre os dois, numa espécie de feliz intermundo que ela parece abandonar só a contragosto. "See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and expand, but see! The four rough fellows seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul bet-

23 Idem, p. 5. [Ninguém melhor do que Dickens falou o que é uma vida, assinalando o artigo indefinido como início do transcendental. Um canalha, um sujeito ruim, desprezado por todos, é levado moribundo, e de repente aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de zelo, de respeito, de amor pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se empenham em salvá-lo; no coma mais profundo, o malvado sente algo terno invadindo-o. Mas à medida que ele volta à vida seus salvadores se tornam frios, e ele recupera toda sua grosseria e maldade. Entre a vida e a morte há um momento em que não é mais o de uma vida que brinca com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, portanto singular, que resgata um acontecimento puro, liberto dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. *Homo tantum*, do qual todos se compadecem, que atinge uma espécie de beatitude.] (N. do E.)

24 Charles Dickens, *Our mutual friend*, Oxford, 1989, p. 443.

180

ween the two can do it easily. He is struggling to come back. Now he is almost here, now he is far away again. Now he is struggling harder to get back. And yet -like us all, when we swoon -like us all, every day of our life when we wake – he is instinctively unwilling

to be restored to the consciousness of the existence, and would be left dormant, if he could"²⁵.

Aquilo que torna tão interessante a "centelha de vida" é justamente esse estado de suspensão inatribuível para o qual Dickens se serve de maneira significativa do termo *abeyance*, que provém do léxico jurídico e que indica o estar em suspenso de normas ou direitos entre a vigência e a abrogação ("the spark it got life was deeply interesting while it was in abeyance, but now that it got established in Mr. Riderhood, there appears to be a general desire that circumstances had admitted of its being developed in anybody else, rather than the gentleman"²⁶). Por isso Deleuze pode falar em uma "vida impessoal", situada num limiar para além do bem e do mal, "porque apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má"²⁷. E é sob o signo desta vida impessoal que a referência fugaz a Maine de Biran se torna plenamente inteligível. Toda a obra de Maine de Biran, pelo menos a partir de Memória sobre a decomposição do pensamento, é percorrida pela tentativa infatigável de alcançar, aquém do eu e da vontade e em estreito diálogo com as pesquisas da fisiologia do seu tempo, um "modo de existência, por assim dizer, impessoal"²⁸, que ele chama de afectibilidade e define como uma simples capacidade orgânica de afecção sem personalidade que, como a estátua de Condillac, se torna todas as modificações e que constitui, todavia, "uma maneira de existir positiva e completa em seu gênero"²⁹.

Nem mesmo a exemplificação de Dickens parece, no entanto, satisfazer Deleuze. O fato é que a vida nua e crua que ela nos apresenta parece emergir à luz só no momento de sua luta com a morte ("não se deveria conter uma vida no simples momento em que a vida

25 Idem, pp. 444-5.

26 Idem, pp. 446-7.

27 IV, p. 5.

28 Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée, in CEuvres, tomo III, Paris, J. Vrin, 1988, p. 389.

29 Idem, p. 370.

181

individual confronta a universal morte"³⁰). Mas o exemplo sucessivo que deveria exibir a vida impessoal enquanto co-existe com a do indivíduo, sem se confundir com ela, também se refere a um caso especial, situado, desta vez, em proximidade não da morte, mas do nascimento: "[...] les tout-petits enfants se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, un geste, une grimace, événements qui ne sont pas des caracteres subjectifs. Les toutpetits enfants sont traversés d'une vie immanente qui est pure puissance, et même béatitude à travers les souffrances et les faiblesses"³¹.

Dir-se-ia que a difícil tentativa de esclarecer através de "uma vida" a vertigem da imanência nos conduza, ao invés disso, a uma zona ainda mais incerta, em que o recém-nascido e o moribundo nos apresentam o sinal enigmático da vida biológica nua e crua como tal.

8. O ANIMAL DE DENTRO

Na história da filosofia ocidental, a identificação da vida nua e crua tem uma hora tópica. É o momento em que, no *De anima*, Aristóteles isola, dentre os vários modos em que o termo "viver" se diz, o mais geral e separável. "É através do viver que o animal se distingue do inanimado. Viver diz-se, porém, em vários modos e, mesmo que subsista um só destes, diremos que algo vive: o pensamento, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, o movimento segundo a nutrição, a destruição e o crescimento. Por isso todas as formas de vegetais também parecem viver. É evidente, com efeito, que eles têm em si um princípio e uma potência tais que, através destes, crescem e se destroem em direções opostas [...]. Este princípio pode ser separado dos outros, mas os outros não podem sê-lo nos mortais. Isto é evidente nas plantas: nelas não há outra potência da alma. É então através deste princípio que o viver pertence aos viventes [...]. Chamamos de potência nutritiva (*threptikon*) esta parte da alma de que os vegetais participam" (413a, 20 ss.).

É importante observar que Aristóteles não define de modo algum

30 IV, p. 5.

31 Idem, p. 6. [... todas as criancinhas pequenas se parecem, pois quase não têm individualidade; entretanto elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são caracteres subjetivos. As criancinhas são perpassadas por uma vida imanente que é pura potência, e até beatitude, nas dores e fraquezas.] (N. do E.)

182

o que é a vida: ele limita-se a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para, em seguida, rearticulá-la numa série de faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos aqui operando aquele princípio do fundamento que constitui o dispositivo por excelência do pensamento de Aristóteles. Ele consiste em reformular toda pergunta sobre o "o que é?" como uma pergunta sobre "através do que (*dià tí*) algo pertence a algo?". O *dià tí*, o "por quê?", lê-se em *Metafísica* 1041a, 11, "deve-se procurar deste modo: através do que algo pertence a algo?". Perguntar "por quê" um certo ser é dito vivente significa procurar o fundamento através do qual o viver pertence a este ser. É preciso, em outros termos, que entre os vários modos em que se diz viver um se separe dos outros e vá a fundo, para tornar-se o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Este fundo indiferenciado, cuja pressuposição permite dizer dos viventes particulares que eles vivem, é a vida nutritiva (ou vegetativa, como será chamada já a partir dos comentadores antigos, com base no estatuto particular, obscuro e absolutamente separado do logos, que as plantas têm constantemente no pensamento de Aristóteles).

Na história da ciência ocidental, o isolamento desta vida nua e crua constitui um evento fundamental em todos os sentidos. Quando Bichat, nas suas célebres *Investigações fisiológicas sobre a vida e a morte*, distingue da "vida animal", definida

pela relação com um mundo exterior, uma "vida orgânica", que não é outra coisa senão uma "sucessão habitual de assimilação e excreção", é ainda a vida nutritiva de Aristóteles que traça o fundo obscuro sobre o qual se separa a vida dos animais superiores e o "animal vivo do lado de fora" pode opor-se ao "animal existente do lado de dentro". E quando, como mostrou Foucault, o Estado, a partir do século XVIII, começa a incluir entre suas tarefas essenciais o cuidado da vida da população, e a política se transforma, assim, em biopolítica, é antes de tudo através da progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa ou orgânica (que coincide agora com o patrimônio biológico da nação) que ele realizará a sua nova vocação. E ainda hoje, nas discussões sobre a definição *ex lege* dos novos critérios de morte, é uma identificação ulterior desta vida nua e crua – desligada de toda atividade cerebral e de todo sujeito – a decidir se um certo corpo pode ser considerado vivo ou se deve ser abandonado à extrema peripécia do transplante.

Mas o que separa então essa pura vida vegetativa da "centelha de vida" em Riderhood e da "vida impessoal" de que fala Deleuze?

183

9. A VIDA INATRIBUÍVEL

Deslocando a imanência para a esfera da vida, Deleuze está ciente de estar penetrando num terreno perigoso. A vida de Riderhood moribundo ou a do recém-nascido parecem, de fato, confinar com a zona obscura em que moram a vida nutritiva de Aristóteles e o "animal de dentro" de Bichat. Como Foucault, Deleuze apercebe-se perfeitamente de que o pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias. A diagnose foucaultiana sobre a transformação do poder em biopoder não deixa dúvidas a propósito: "Contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle", conclui em Vontade de saber, "les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et sur l'homme en tant qu'il est vivant [...] la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler"³². E Deleuze: "A vida torna-se resistência ao poder quando o poder assume como objeto a vida. Neste caso também as duas operações pertencem a um mesmo horizonte"³³. No conceito de resistência será preciso entender aqui, mais do que uma metáfora política, algo como um eco da definição de Bichat, segundo o qual a vida é "o conjunto das funções que resistem à morte". É lícito, todavia, perguntar-se se este conceito é realmente suficiente para vir a cabo da ambivalência do conflito biopolítico em curso, no qual a liberdade e a felicidade dos homens se jogam no mesmo terreno – a vida nua e crua – que marca a submissão dos mesmos ao poder.

Se uma clara definição do conceito de "vida" parece faltar tanto em Foucault como em Deleuze, muito mais urgente será então captar a articulação que dele dá o "testamento". É decisivo aqui o fato de sua função se revelar exatamente contrária à que a vida nutritiva desempenhava no dispositivo aristotélico. Ao passo que este agia como o princípio que permitia atribuir a vida a um sujeito ("é através deste princípio que o viver

pertence aos vivos"), "uma vida... ", enquanto figura da imanência absoluta, é aquilo que não pode em caso al-

32 M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 190-1. [Contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem apoiaram-se exatamente naquilo que o investiu – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo (...) a vida como objeto político fora de alguma maneira tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que pretendia controlá-la.] (N. do E.)
33 F, p. 98.

184

gum ser atribuído a um sujeito, matriz de de-subjetivação infinita. Em outras palavras, o princípio de imanência funciona em Deleuze como um princípio antitético à tese aristotélica sobre o fundamento. E mais: enquanto a prestação específica do isolamento da vida nua e crua era operar uma divisão do vivo, que permitia distinguir nele uma pluralidade de funções e articular uma série de oposições (vida vegetativa/vida de relação; animal exterior/animal interior; planta/homem e, eventualmente, *zoé/bios*, vida nua e crua e vida politicamente qualificada), "uma vida... " marca a impossibilidade radical de traçar hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, em outros termos, como um princípio de indeterminação virtual, em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora e, até mesmo, o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam de um para o outro: "Une vie est partout, dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus: vie immanente emportant les événements ou les singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vi de ou l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate"³⁴.

No final de Qph, numa passagem que é um dos vértices da última filosofia de Deleuze, a vida como imediateza absoluta era definida como "pura contemplação sem conhecimento". Deleuze distinguia então dois modos possíveis de entender o vitalismo, o primeiro como ato sem essência e o segundo como potência sem ação: "Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles: celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc uniquement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant à Claude Bernard); ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble

34 IV, p. 5. [Uma vida está em todos os lugares, em todos os momentos que passam por esse ou aquele sujeito vivo, e que medem tais objetos vivos: vida imanente que traz os acontecimentos ou as singularidades que tão-somente se atualizam nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem propriamente momentos, por mais próximos que sejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-movimentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata.] (N. do E.)

185

s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance³⁵. Os dois exemplos que Deleuze dá dessa "contemplação sem conhecimento", força que conserva, mas não age, são a sensação ("a sensação é contemplação pura") e o hábito ("mesmo quando se é um rato, é por contemplação que se 'contraí' um hábito"³⁶). O importante é que esta contemplação sem conhecimento, que lembra, por um lado, a concepção grega da teoria como não conhecer, mas tocar (*thiggein*), serve aqui, ao contrário, a definir a vida. Como imanência absoluta, une... é pura contemplação aquém de todo sujeito e de todo objeto do conhecimento, pura potência que conserva sem agir. Tendo chegado ao limite deste novo conceito de vida contemplativa – ou, antes, de contemplação vivente – não podemos então deixar sem indagação o outro caráter que, no último texto, define a vida. Em que sentido Deleuze pode afirmar que "uma vida... " é "potência, beatitude completas"³⁷? Para responder a esta pergunta antes deveremos, todavia, aprofundar ulteriormente a "vertigem" da imanência.

10. PASEARSE

Nas obras de Espinosa que foram conservadas, há uma única passagem em que ele se serve da língua materna dos judeus sefarditas, o ladino. É uma passagem do *Compendium grammatices linguae hebraeae*³⁸, em que o filósofo está explicando o significado do verbo reflexivo ativo como expressão de uma causa imanente, isto é, de uma ação em que agente e paciente são uma única e mesma pessoa. Para esclarecer o significado desta forma verbal (que em hebraico se forma acrescentando um prefixo não à forma normal, mas à intensiva, que

35 Qph, p. 201. [O vitalismo sempre teve duas interpretações possíveis: a de uma Idéia que age, mas que não é, que age, portanto, somente do ponto de vista de um conhecimento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); ou de uma força que é, mas não age, que é portanto um puro Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Se a segunda interpretação parece se impor é porque a conotação que conserva sempre é desligada em relação à ação ou ao próprio movimento, e se apresenta como pura contemplação, sem conhecimento.] (N. do E.)

36 Idem, *ibid.*

37 IV, p. 4.

38 Espinosa, *Opera*, Heidelberg, Gebhardt, 1925, vol. III, p. 361.

186

já tem de per si um significado transitivo), o primeiro equivalente latino que Espinosa dá, *se visitare*, é manifestamente insuficiente; mas ele logo o especifica, assim, com a singular expressão *se visitantem constituere*, "constituir a si visitante". Seguem outros dois exemplos, cujos equivalentes latinos (*se sistere*, *se ambulationi dare*) parecem a Espinosa tão insatisfatórios que ele é obrigado a recorrer à língua materna de sua gente. "Pasear" diz-se em ladino (isto é, no espanhol arcaico que os sefarditas falavam no momento de sua expulsão da Espanha) *pasearse* ("pasear a si"; no espanhol moderno *dir-se-ia*, antes, *pasear* ou *dar un paseo*). Como equivalente de uma causa imanente, isto é, de

uma ação referida ao mesmo agente, o termo ladino é particularmente feliz. Ele apresenta, com efeito, uma ação em que agente e paciente entraram num limiar de absoluta indistinção: o passeio como "passear a si".

No capítulo XII, Espinosa expõe o mesmo problema a propósito do significado da forma correspondente do nome infinitivo (o infinitivo em hebraico declina-se como um nome): "Porque freqüentemente acontece", escreve ele, "que o agente e o paciente sejam uma mesma e idêntica pessoa, foi necessário para os judeus formar uma nova e sétima espécie de infinitivo, com a qual eles exprimissem a ação referida juntamente ao agente e ao paciente, isto é, que tivesse juntamente a forma do ativo e do passivo [...]. Foi necessário então inventar uma outra espécie de infinitivo, que exprimisse a ação referida ao agente como causa imanente [...], a qual, como dissemos, significa 'visitar a si mesmo', ou seja, 'constituir a si visitante' e, enfim, 'mostrar a si visitante' (*constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem*)"³⁹.

A causa imanente, em outros termos, chama em questão uma constelação semântica que o filósofo-gramático procura alcançar, não sem dificuldade, através de uma pluralidade de exemplos ("constituir a si visitante", "mostrar a si visitante", *pasearse*) e cuja importância para a compreensão do problema da imanência não é de se subestimar. O *pasearse* é uma ação em que não somente é impossível distinguir o agente do paciente (quem *paseia* o quê?) – e na qual, portanto, as categorias gramaticais de ativo e passivo, sujeito e objeto, transitivo e intransitivo perdem seu significado –, mas uma ação em que também meio e fim, potência e ato, faculdade e exercício entram numa zona de absoluta indeterminação. Por isso Espinosa utiliza as expres-

39 Idem, p. 342.

187

sões "constituir a si visitante", "mostrar a si visitante", nas quais a potência coincide com o ato e a inoperosidade com a obra: a vertigem da imanência é que ela descreve o movimento infinito da autoconstituição e auto-apresentação do ser: o ser como *pasearse*.

Não é um acaso que os estóicos se sirvam justamente da imagem do passeio para mostrar que os modos e os eventos são imanentes à substância (Cleante e Crisipo se perguntam: quem *paseia*, o corpo movido pela parte hegemônica da alma ou a própria parte hegemônica?)⁴⁰. Como Epiteto dirá mais tarde com uma invenção extraordinária: os modos de ser "fazem ginástica" (*gymnasai*, em que também é preciso ouvir etimologicamente o adjetivo *gymnos*, "nu") do ser.

11. BEATITUDE

As anotações sobre Foucault publicadas por F. Ewald com o título *Desiderio e piacere* [Desejo e prazer] contêm, nessa perspectiva, uma definição importante. A vida, diz Deleuze, não é de modo algum natureza: ela é, antes, "o campo de imanência variável do desejo"⁴¹. Pelo que sabemos da imanência deleuziana, isto significa que o termo

"vida" designa aqui nada mais nada menos do que a imanência do desejo a si mesmo. Que o desejo não implica, para Deleuze, nem falta nem alteridade, nem é preciso dizer: mas como pensar um desejo que, como tal, permaneça imanente a si mesmo (ou – o que dá na mesma – como pensar a imanência absoluta na forma do desejo)? Nos termos do *Compendium* espinosano: como pensar um movimento do desejo que não saia de si – isto é, somente como causa imanente, como pasearse –, como constituir a si desejante do desejo?

A teoria espinosana do *conatus* como desejo de perseverar no próprio ser, sobre cuja importância Deleuze insiste várias vezes, contém uma possível resposta a tais perguntas. Sejam quais forem as fontes antigas e menos antigas da fórmula espinosana (Wolfson enumera dez, dos estóicos a Dante), de qualquer forma, é certo que, em sua enunciação paradoxal, ela exprime perfeitamente a idéia de um movimento imanente, de um esforço que permanece obstinadamente em si mesmo. Todo ser não só persevera no próprio ser (*vis inertiae*), mas deseja perseverar nele (*vis immanentiae*). Isto é, o movimento do cona-

40 Cf. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de Temps*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 22-3. Deleuze cita esta passagem em LS, p. 198.

41 DP, p. 7.

188

tus coincide com o da causa imanente, em que agente e paciente se indeterminam. E como o *conatus* se identifica com a essência da coisa, desejar perseverar no próprio ser significa desejar o próprio desejo, constituir a si desejante. Ou seja: no *conatus*, desejo e ser coincidem, sem resíduos.

Nos *Cogitata metaphysica*, Espinosa define o *conatus* como vida ("a vida é a força pela qual uma coisa persevera no próprio ser"). Quando Deleuze escreve que a vida é o campo de imanência variável do desejo, ele dá, portanto, uma definição rigorosamente espinosana. Mas em que medida a vida, definida assim em termos de *conatus* e desejo, se distingue da potência nutritiva de que fala Aristóteles e, em geral, da vida vegetativa da tradição médica? É singular que já Aristóteles, no *De anima*, no momento de definir as funções próprias da alma nutritiva (*threptike psykhe*), se sirva justamente de uma expressão que lembra muito a determinação espinosana do *conatus sese conservandi*. "Ela (a *trophe*)", escreve Aristóteles, "conserva a essência (sozei ten ousian) [...], este princípio da alma é uma potência capaz de conservar tal qual é aquele que a possui (*dynamis estin hoia sozein to dekhomemon auten he[i] toiouton*)" (416b, 12). O caráter mais íntimo da vida nutritiva não é então simplesmente o crescimento, mas, antes de tudo, a autoconservação. Isto significa que, enquanto a tradição médico-filosófica procura distinguir com cuidado as várias potências da alma e regula a vida humana baseada no cânone alto da vida dianoética, Deleuze (como seu modelo espinosano) recua o seu paradigma para o esquema mais baixo da vida nutritiva. Mesmo recusando nitidamente a função que a vida nutritiva tem em Aristóteles como fundamento de uma atribuição de subjetividade, Deleuze não quer, contudo, abandonar o terreno da vida e o identifica com o plano de imanência⁴².

Mas o que significa então, neste sentido, "nutrir-se"? Num ensaio importante, Benveniste procurou reconduzir a uma unidade os vários significados, não sempre facilmente conciliáveis entre si, do verbo grego *trephein* (nutrir, fazer crescer, coagular). "En réalité", escreve ele, "la traduction de *trepheo* par 'nourrir', dans l'emploi qui est en effet

42 Quando Aristóteles define o *naos* através de sua capacidade de pensar a si mesmo, é importante lembrar que um paradigma auto-referencial já aparecera, como vimos, a propósito da vida nutritiva e do seu poder de autoconservação: o pensar a si do pensamento tem, num certo sentido, o seu arquétipo no conservar a si mesma da vida nutritiva.

189

le plus usuel, ne convient pas à tous les exemples et n'est elle-même qu'une acception d'un sens plus large et plus précis à la fois. Pour rendre compte de l'ensemble des liaisons sémantiques de *trepheo*, on doit le définir: 'favoriser (par des soins appropriés) le développement de ce qui est soumis à la croissance'. C'est ici que s'insère un développement particulier et 'technique', qui est justement le sens de 'cailler'. L'expression grecque est *trephein gala* (Od., XIII, 410), qui doit maintenant s'interpréter à la lettre comme 'favoriser la croissance naturelle du lait, le laisser atteindre l'état auquel il tend'⁴³. Deixar que um ser alcance o estado a que tende, deixar-se ser: se é este o significado original de *trepheo*, então a potência que constitui a vida em sentido primordial (o nutrir a si) coincide com o desejo de conservar o próprio ser que define a potência da vida como imanência absoluta em Espinosa e em Deleuze.

Entende-se, assim, como Deleuze possa escrever de uma vida que ela é "potência, beatitude completas". A vida é "feita de virtualidades"⁴⁴, é pura potência que coincide espinosanamente com o ser, e a potência, enquanto "não carece de nada"⁴⁵, enquanto é o constituir a si desejante do desejo, é imediatamente beata. Todo nutrir-se, todo deixar ser é beato, goza de si.

Em Espinosa, a idéia de beatitude coincide com a experiência de si como causa imanente, que ele chama de *acquiescentia in se ipso* e define justamente como *laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*⁴⁶. Wolfson observou que em Espinosa o uso do termo *acquiescentia* referido a *mens* ou a *animus* pode refletir o uso, em Uriel da Costa,

43 E. Benveniste, *Problemes de linguistique générale*, vol. 13, Paris, Gallimard, 1966, pp. 292-3. [Na verdade a tradução de *trepheo* por "nutrir", no uso, com efeito, mais comum, não convém a todos os exemplos e é em si apenas uma acepção der um sentido ao mesmo tempo mais amplo e preciso. Para dar conta do conjunto de relações semânticas de *trepheo*, devemos defini-lo: "favorecer (por meio de cuidados apropriados) o desenvolvimento daquilo que está submetido ao crescimento". Aqui se insere um desenvolvimento particular e "técnico", que é justamente o sentido de "coagular". A expressão grega é *trephein gala* (ad., XIII, 410), que agora deve ser interpretada, literalmente, como ."favorecer o crescimento natural do leite, deixá-lo atingir o estado natural para o qual tende".] (N. do E.)

44 IV, p. 6.

45 Idem, p. 7.

46 *Ethica*, III, LI, ss.

190

de alma e espírito com descansada [em português no texto]. Mas bem mais decisivo é o fato de a expressão *acquiescentia in se ipso* ser uma invenção espinosana, que não está registrada em léxico latino nenhum. Espinosa devia ter em mente um conceito correspondente ao do verbo reflexivo hebraico como expressão da causa imanente, mas se chocava contra a dificuldade de, em latim, tanto o verbo *quiesco* como seu composto *acquiesco* serem intransitivos e não admitirem, portanto, uma forma do tipo *quiescere* (ou *acquiescere*) se, como o ladino lhe sugerira, ao contrário, a forma *pasearse*, em que agente e paciente se identificam, e lhe oferecia agora o reflexivo *descansarse*. Por isso ele forma o deverbais *acquiescentia* e o constrói com o pronome reflexivo se precedido pela preposição *in*. O sintagma *acquiescentia in se ipso* que denomina a beatitude mais alta que o homem pode alcançar, é um hebraísmo (ou um ladinismo), formado para exprimir o ápice do movimento da causa imanente.

É exatamente neste sentido que Deleuze usa o termo "beatitude" como caráter essencial de "uma vida...": beatitude é o movimento da imanência absoluta.

12.

Fica esclarecido agora em que sentido pudemos afirmar, no início, que o conceito "vida", como derradeiro legado testamentário do pensamento tanto de Foucault como de Deleuze, deva constituir o tema da filosofia que vem. Tratar-se-á, antes de tudo, de tentar ler juntamente as últimas reflexões – aparentemente tão sombrias – de Foucault sobre o biopoder e sobre os processos de subjetivação e as de Deleuze – aparentemente tão serenas – sobre "uma vida..." como imanência absoluta e beatitude. Ler juntamente não significa simplificar ou achatar; ao contrário, tal conjugação implicará que cada texto constitua para o outro um corretivo e uma pedra de tropeço, e que

191

só através desta complicação ulterior eles poderão alcançar aquilo que buscavam: o primeiro, uma outra maneira de abordar a noção de vida; o segundo, uma vida que não consista somente no seu confronto com a morte e uma imanência que não volte a produzir transcendência. Será preciso conseguir ver no princípio que permite a atribuição de uma subjetividade a própria matriz da de-subjetivação, e no próprio paradigma de uma possível beatitude o elemento que marca a submissão ao biopoder.

Se é tal a riqueza e, ao mesmo tempo, a ambigüidade contida no diagrama testamentário "L'immanence: une vie...", a assunção como tarefa filosófica implicará retrospectivamente a reconstrução de um esquema genealógico que distinga claramente na filosofia moderna que é, num sentido novo, em grande parte uma filosofia da vida uma linha da imanência daquela da transcendência, segundo uma árvore aproximadamente do seguinte tipo:

TRANSCENDÊNCIA

IMANÊNCIA

ESPINOSA

KANT

HUSSERL

NIETZSCHE

HEIDEGGER

LÉVINAS, DERRIDA

FOUCAULT, DELEUZE

Será preciso, ademais, empenhar-se numa busca genealógica sobre o termo vida, em relação à qual podemos já antecipar que ela mostrará que não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e que, portanto, muitas categorias de nossa tradição filosófica deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá mais muito sentido distinguir não só entre vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e crua e vida da mente. A vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escri-

192

to que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia. A vida beata jaz agora sobre o mesmo terreno em que se move o corpo biopolítico do Ocidente.

Tradução do italiano de Cláudio William Veloso