

Resenha. AGAMBEN, Giorgio. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, pp. 377-404.

Murilo Duarte Costa Corrêa*

Giorgio Agamben, em seu belo *L'immanenza assoluta*,¹ diz que somos legatários dos derradeiros pensamentos de Foucault e Deleuze; filósofos que, em seus últimos textos, buscaram conceituar a vida. *A vida* ou, como quisera Deleuze, *uma vida...*, afirma Agamben, é um conceito que, repensado a partir desses dois filósofos, indica precisamente a filosofia que vem, mas apenas na medida em que tomemos os textos de Foucault e Deleuze fazendo com que se corrijam mutuamente e tropecem um no outro.

A vida – e eis a genealogia de seu conceito em Agamben – como conceito, não médico-científico, mas filosófico-político-teológico, não pode deixar intocada a filosofia política e a epistemologia. (404)

Para Agamben, convém constituir, com Foucault, uma outra maneira de abordar o conceito de vida e, com Deleuze, conceituar uma vida que não consista apenas em seu confronto com a morte e constitua uma imanência que não volte a produzir transcendência. É sobre o plano de imanência que Agamben trabalha sua vida, que vê tornar-se nua na topografia do campo, e não é apelando a uma transcendência que se poderá conceber uma saída. Esse é um dos sentidos que Agamben procura em Deleuze: a vida numa imanência que não volte a produzir transcendência. Contudo – e eis o princípio da mútua correção entre os textos, fazendo com que um tropece no outro –, diz Agamben que devemos “conseguir ver no princípio que permite a atribuição de uma subjetividade a própria matriz da dessubjetivação, e no próprio paradigma de uma possível beatitude o elemento que marca a submissão ao biopoder.” (403) É nesse sentido que a vida de Foucault e a vida de Deleuze corrigem-se: uma vida que não poderá ser pura atualidade, como a vida nua pretendeu-se transformada. E pura

* Advogado. Mestrando em Filosofia e Teoria do Direito no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Paraná.

¹ É possível encontrar, entre nós, uma tradução de Cláudio Willian Veloso, desse texto de Agamben. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*. In: ALIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, ANO, pp.169-192.

atualidade não é pura imanência, pois a vida nua não é imanente a si mesma, mas imanente à sua pura atualidade, ou ao dispositivo que promove sua captura.

Assim, teríamos de ler o conceito de vida nua, de Agamben, não a partir da diferença polarizável entre *Zoē* e *βίος* – o que seria simplificar demasiadamente seu trabalho –, e sim como um produto da relação de exceção; para traduzir em termos aristotélicos, e fazer o conceito de vida nua mover-se entre os dois pólos, *Zoē* e *βίος*, deve ela ser encarada não como a *βίος* (a boa vida, a vida humana) que é transformada em *Zoē* (vida vulgar, animal), mas como um produto específico da relação de exceção que faz restar, no campo, a vida nua. É justamente no momento em que, para constituir a *βίος* a política inclui a *Zoē*, apenas, entretanto, na medida de sua exclusão, que a relação de exceção – relação demarcada por uma inclusão-exclusiva – instaura a vida nua em sua atualidade.

A vida nua é um resto relacionado com a morte: é, na definição de Bichat, precisamente “o conjunto de forças que resistem à morte”. Isso significa ainda trabalhar, na atualidade da vida nua, com uma noção de vida que é médico-científica, e que Agamben, a propósito da vida que deseja constituir, rechaça. A nua vida que, ao contrário do que Agamben assume desde o legado de Deleuze, é entendida não como pura imanência, mas a partir de sua relação à morte, imanente à sua pura atualidade na topografia do campo, imanente ao dispositivo que promove sua captura.

Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua tem sido lido, nesse sentido, por muitos, como um ensaio meramente Arendtiano, ou Benjaminiano, quando não Schmittiano (o que, por si só, já seria espantoso e inadequado, posto que a leitura de Agamben a respeito de Schmitt é, quando não instrumental, acerca do estado de exceção, absolutamente crítica). É nesse sentido que *L'immanenza...* pode ser considerado um texto que, tendo por marco a morte de Foucault e Deleuze, lega uma vida filosófica ao projeto de Agamben, que inclui, certamente, reflexões a partir de Arendt, Benjamin e críticas a Schmitt; trata-se, todavia, de um projeto filosófico que apenas se sustenta nos conceitos de vida foucaultiano e deleuziano, cujo encargo de fazerem tropeçar um no outro Agamben toma para si a fim de constituir sua vida, que não é a vida nua. Por isso, *Homo Sacer* não deve ser lido meramente como um ensaio sobre o poder, o biopoder, ou a soberania, como temos visto. Trata-se de um ensaio sobre a vida, que se torna nua na mesma medida em que é implicada pelo biopoder, pela biopolítica, e quando é inserida-excluída no direito pela relação de exceção que é levada a

termo pelo poder soberano. Assim, é um certo estatuto da vida em sua nua atualidade que Agamben constitui em *Homo sacer I*: não uma teoria da soberania, nem uma teoria do direito, mas uma tentativa de fazer a vida, como conceito filosófico-político-telógico, escapar ao direito: eis o que Agamben dirá, em Estado de Exceção, embora com outras palavras, que deve ser *agir politicamente*: constituir uma esfera de ação humana incapturável pelo direito.²

Sua questão, já em Estado de Exceção, (*Homo sacer II, 1*) embora constitua uma publicação posterior a *O que resta de Auschwitz (Homo sacer III)*, é a de tentar conceituar o que significa agir politicamente. Para que isso seja possível, porém, será necessário – e eis o que é tomado como tarefa da obra – descrever como o vivente é *abandonado* ao direito, e de que modo é capturado por ele no mesmo instante em que é produzido em seu *abandono*.

A vida, no último texto de Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, é colocada não mais a partir do vitalismo de Bichat, segundo o qual a vida seria o conjunto de funções que resistem à morte; esse, a propósito, era o conceito de vida trabalhado por Foucault em *La naissance de la clinique*. Contudo, Foucault dirá que “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'.” Seu conceito de vida, que não conduz, segundo Agamben, a uma mera correção epistemológica, ao pensar o sujeito apenas em relação com o que é capaz de erro, de errância, produz um deslocamento na teoria do conhecimento; precisamente, a abertura que possibilitará os trabalhos acerca da biopolítica. (379)

Em Deleuze, e em seu belíssimo *L'immanence: une vie...*, aparecido na revista *Philosophie* nos dois meses que precederam a morte do pensador francês, Agamben resgata uma certa filosofia da interpontuação para descobrir em que sentido Deleuze – um filósofo conhecido pelo emprego da conjunção *e*, pelo fazer *rizoma* que essa conexão rompível permitia, e mesmo pela implosão de uma ontologia que separasse *et* e *est* (o *e* do *é*) implicaria: uma ontologia da imanência, portanto – poderia falar de “A imanência: uma vida...”. Destituída a possibilidade de a pontuação ser um mero acaso, Agamben buscará entrever a função técnica que ela pôde assumir no texto de Gilles Deleuze, interpretando os dois pontos e as reticências como elementos de uma filosofia da interpontuação, segundo a qual os dois pontos traçariam uma imanação – *L'immanence*: – e as reticências (os três

² AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*, p. 12.

pontos) que se seguem a *une vie*, a virtualidade: “*une vie...*”. Agamben lembra que apesar de as reticências poderem assumir uma função de abertura, de indeterminação, para Deleuze, “L'indéfini comme tel 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”. (*Apud*, p. 382)

Em seguida, Agamben afirma que

Il termine tecnico *une vie...* esprime questa determinabilità transcendente dell'immanenza come vita singolare, la sua natura assolutamente virtuale e il suo definirsi solo attraverso questa virtualità (“*Une vie ne contient que des virtuelles. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de rénalités*”, *Imm.*, 6). I puntini, sospendendo ogni nesso sintattico, mantengono tuttavia il termine in relazione colla sua pura determinabilità e, insieme, trascinandolo in questo campo virtuale, escludono che l'articolo ‘uno’ possa mai trascendere (come nel neoplatonismo) l'essere che lo segue.³

Para Agamben, eis aqui um diagrama que denota a potência do pensamento de Deleuze: a imanência deleuziana não remete a um objeto, não pertence a um sujeito; apenas é imanente a si mesma, mas sempre em movimento, e evocada por Deleuze, no início de *L'immanence: une vie...*, como campo transcendental.

Agamben, no entanto, nota o peculiar significado disso: transcendental, em Deleuze, cuja gênese pode ser encontrada em *Lógica do sentido*,⁴ opõe-se a transcendente porque não implica uma consciência, mas é definido como aquilo que “escapa a qualquer transcendência tanto do sujeito quanto do objeto”. O plano de imanência, em Deleuze, é tomado como imanente a si mesmo, e incapaz de voltar a produzir transcendência. Aqui está o que, em Deleuze, autoriza-lhe constituir sua paradoxal formulação de um empirismo transcendental: é por meio da implosão do *cogito* que, de Descartes a Husserl, possibilita entrever o transcendental como um campo de consciência, que, em Deleuze, irá apresentar-se como uma

³ AGAMBEN, Giorgio. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, pp. 382-383. Tradução livre: “O termo técnico *une vie...* (uma vida...) exprime essa indeterminabilidade da imanência como vida singular, sua natureza absolutamente virtual e seu definir-se apenas por intermédio dessa virtualidade ‘(Uma vida não contém senão virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Isso a que chamamos virtual não é algo a que falta realidade, DELEUZE, G. *L'immanence: une vie...*, 6)’. As reticências, suspendendo todo nexos sintático, mantêm, todavia, o termo em relação com sua própria determinabilidade e, ao mesmo tempo, arrastando-o para esse campo virtual, excluem que o artigo ‘um’ possa transcender (como no neoplatonismo) o ser que o segue”.

⁴ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 4. ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2000.

experiência sem consciência e sem sujeito. (p. 384) Segundo Agamben, é precisamente “le prime figure del nuovo campo trascendentale post-conscienziale e post-soggetivo, impersonale e non-individuale che il pensiero de Deleuze lascia in ereditá a ‘suo’ século”. (p. 385)

A fim de realizar uma genealogia da imanência em Deleuze, Agamben inicia por Espinosa, “o príncipe dos filósofos” deleuziano; segundo a análise de Deleuze, é a idéia de causa imanente que, tornada o relê da univocidade espinosiana, liberta-a da indiferença e da neutralidade em que a teoria da criação a mantinha; desse modo, para Deleuze, Espinosa encontrará sua fórmula da univocidade na imanência. Porém, apercebe-se Agamben de que a causa imanente, segundo a qual o agente é para si mesmo paciente, libera o ser do risco da imobilidade que a univocidade faz pesar sobre ele ao torná-lo idêntico a si mesmo em todos os pontos. A causa imanente produz efeitos que desaguarão sobre ela mesma – e é precisamente nisso que se diferencia dos neoplatônicos. Esse é o momento em que Deleuze deslocará a etimologia de imanência de *emanere* a *imanare* (escorrer, jorrar, derivar). A partir daí, uma causa será imanente, para Deleuze, quando o próprio efeito é imanado na causa, em vez de emanar dela. O efeito jorra, deriva, escorre, sobre sua própria causa, e isso é o que define a imanência como vertigem filosófica, cuja teoria Deleuze desenvolverá, ao lado de Félix Guattari, em *Qu’est-ce que la philosophie?* – um plano de imanência nunca imanente a algo, mas imanente apenas a si mesmo.

O risco, que Deleuze bem reconhece, é que essa imanência, imanente a si mesma, volte a produzir transcendência – ele percebe, por exemplo, que é desse modo que a subjetividade transcendental de Husserl opera, mas apenas ao passo em que torna a imanência imanente àquela subjetividade transcendental. Também seria esse o caso de Emmanuel Lévinas (o Outro) e de Maurice Merleau-Ponty (a Carne). Diante disso, Deleuze definirá, junto a Nietzsche, pensamento como criação – e não vontade de verdade –, e o plano de imanência como o não-pensado no pensamento.⁵ Um fora não-exterior e um dentro não-interior: isto é, *imanência...*

⁵ “O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado, e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imamente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1996, p. 78.

Em Deleuze, diz Agamben, o gesto supremo do filósofo é entregar a imanência ao diagrama, pensar a imanência como *une vie...* A vida pensada como imanência é vida imanente à sua própria imanência, é a vida como imanência absoluta. Em Dickens, Deleuze tentará separar o que é o indivíduo e a centelha de vida nele. (p. 389) Trata-se de constituir uma vida impessoal, para além do bem e do mal, pois bem e mal são encarnados não pela centelha de vida de *Mr. Riderhood*, mas pelo sujeito que ele é. Entretanto, essa vida não satisfaz Deleuze: a centelha de vida apenas surge no confronto de *Riderhood* com sua morte. Deleuze, em sua vida impessoal, não deseja uma vida surgida do confronto com a morte – isso que parece ser uma arqueologia do conceito de vida nua agambeniana, e que permite traçar com rigor a diferença de *une vie...* deleuziana da *nuda vita* de Agamben.

Segundo o filósofo italiano, Deleuze buscava uma vida impessoal que coexiste com a do indivíduo sem, por isso, esgotar-se nela, sem poder confundir-se com ela.⁶ Portanto, Deleuze tenderá a enxergar *une vie...* longe da morte, próxima do nascimento: nas criancinhas pequenas que não têm individualidade, mas singularidades: acontecimentos como os gestos, as caretas, os sorrisos, que dão conta de que suas vidas são perpassadas por uma vida imanente que é pura potência. Essa passagem de Deleuze confirma, uma vez mais, como a filosofia de Agamben é, sobretudo, uma filosofia da vida – *la filosofia che viene*. Diz Agamben que essa difícil tentativa deleuziana de esclarecer através de *uma vida...* a vertigem da imanência poderia conduzir, ao revés, a uma zona incerta, na qual a criança e o moribundo apresentam a cifra enigmática da vida nua biológica como tal. (p. 391)

Nesse momento é que Agamben retorna a Aristóteles em sua tópica tentativa de isolar a vida nua, biológica, pela diferença entre *βίος* e *Ζοε*, em *De anima*. Sem definir a vida, Aristóteles a decompõe segundo um dispositivo próprio de seu pensamento: a conversão da pergunta “o que é?” à questão “por meio de que algo pertence a uma coisa?”.⁷ Trata-se de

⁶ Temos, aqui, uma possibilidade de aproximar *uma vida...* ao *Genius*, do filósofo italiano. A respeito, ver AGAMBEN, Giorgio. *Genius*. In: *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

⁷ Embora a respeitável tradução de Cláudio Willian Veloso refira essa pergunta como “através do que algo pertence a algo”, Agamben escreve “attraverso che cosa [*dia ti*] qualcosa appartiene a qualcos’altro?”. Em virtude disso, traduzimos a passagem como “por meio de que algo pertence a uma coisa?”, a fim de demarcar que persiste uma diferença entre “qualcosa” e “qualcos’altro”; diferença, essa, inserida por Agamben na medida em que, ao fim da frase, “qualcosa” e “qualcos’altro” não significam o mesmo: o primeiro pertence ao virtual; o segundo opera no atual. O pertencimento de uma algo a uma coisa, a propriedade de uma coisa ter algo, é o que demarca a passagem do virtual ao real, em nosso entendimento. A leitura de uma frase posterior de Agamben elucida a questão ao afirmar que “Chiedere per-ché un certo essere é detto vivente, significa cercare il fondamento attraverso cui il vivere appartiene a questo essere”. Ou seja, “Perguntar por que um certo ser é dito

dizer o que é a vida dizendo de que forma a vida pode pertencer a algum ser. Em Aristóteles, esse fundo indiferenciado será a vida nutritiva, ou vegetativa, baseada em sua diferenciação entre a vida das plantas e a vida que detém *λογος*. No século XVIII, diz Michel Foucault, o Estado apropria-se da vida como patrimônio biológico da nação, precisamente por intermédio de uma redefinição, e de sua progressiva generalização, da noção de vida vegetativa.

Agamben tenta, então, separar a vida vegetativa da centelha de vida de *Riderhood*, ou da vida impessoal deleuziana. Deslocando a vida para a imanência, diz Agamben, Deleuze está ciente de penetrar em um terreno perigoso, em que parecem confinar-se a vida do moribundo e a do recém-nascido naquela zona que é a do animal de dentro de Bichat, ou da vida vegetativa de Aristóteles. Assim como Foucault, Deleuze percebe que pensar a vida implica rebater-se contra as estratégias de poder, que também a tomam como objeto. (p. 394) Ao contrário de Aristóteles, em que a vida vegetativa era aquilo que permitia a atribuição da vida a um sujeito, *une vie...* deleuziana, “in quanto figura dell’immanenza assoluta”, (p. 395) será o que trata de uma vida inatribuível. É nesse sentido que Agamben vê o plano de imanência funcionar como um princípio de indeterminação virtual em que as oposições (animal/vegetal e, eventualmente, *Zoē/βίος*) transitam umas nas outras, na medida em que *une vie...* atribui a impossibilidade de traçar hierarquias e separações. É aqui que se encontra a possibilidade de que o virtual da vida possa transitar, em ser, a uma pura atualidade; isto é, constituir *vida nua*.

Em Deleuze, *uma vida...* será definida como potência, beatitude completa. Tal definição remonta a Espinosa, e ao problema da causa imanente: aquela em que se torna impossível distinguir agente e paciente da ação; é o caso do verbo *pasearse*, a partir do qual é impossível precisar quem passeia o quê. É o momento em que potência e ato, faculdade e exercício, mais do que agente e paciente, segundo Agamben, indeterminam-se. (p. 398)

Pasearse; ou, como escreve Agamben, “l’essere come *pasearse*”: os estoícos, a propósito, já utilizavam o passeio para mostrar que modos e eventos são imanentes à substância. E na ginástica que, no ser, fazem os modos do ser, desde Epíteto, Agamben escuta, para além de *pasearse*, a nudez do ser: a etimologia de *gymnos* em *gymnasai*. (p. 398)

vivente, significa buscar o fundamento por meio do qual o viver pertence a esse ser”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *L’immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, p. 392.

Vida, em Gilles Deleuze, não será natureza: mas o campo de imanência variável do desejo; um modo de designar que a vida, em Deleuze, é a imanência do desejo a si mesmo. Mas como, quanto ao desejo, não apelar à falta ou ao Outro? Como pensar a imanência absoluta na forma do desejo? e, mais, “como constituir-se a si desejante do próprio desejo”, pergunta-se Giorgio Agamben.(p. 399)

Para responder a essa questão, Agamben inicia lembrando a teoria espinosiana do *conatus*, que definia o desejo como o desejo de perseverar no próprio ser; eis o que permitia a Espinosa definir vida como *conatus*, como “força pela qual uma coisa persevera no próprio ser”, (p. 399) a partir da identificação entre *conatus* e causa imanente, indeterminando agente e paciente.

Assim, a definição deleuziana de vida como o campo de imanência variável do desejo corresponde a uma definição propriamente espinosiana, na anotação de Agamben. Nesse ponto será possível diferenciar a vida deleuziana da vida vegetativa de Aristóteles, e da tradição médica em geral. A vida nutritiva, vegetativa, de Aristóteles, define-se, mais que por crescimento, por autoconservação, diz Agamben.⁸ Deleuze, acompanhado de Espinosa, recua seu diagrama de vida mais aquém da vida nutritiva, recusando a fundamentação da vida nutritiva de Aristóteles. Contudo, para não abandonar o terreno da vida, identifica-o com o plano de imanência. (p. 400)

Conquanto ao nutrir-se, mesmo Émile Benveniste, como nos dá conta Agamben, já havia notado que a tradução de *trephó* por nutrir-se não servia bem a todos os casos; antes, seu sentido seria o de favorecer, por meio de cuidados apropriados, o desenvolvimento daquilo que está submetido ao crescimento. (p. 401) Assim, *trephó* significa deixar-se ser, fazendo coincidir, nesse sentido, a potência que constitui a vida em sentido primordial (o nutrir-se) com a auto-conservação, com o desejo de conservar o próprio ser que define a potência de vida como imanência absoluta em Espinosa e Deleuze. A vida, feita de virtualidades em Deleuze, não carece, pois, de nada, pois, na imanência, constitui-se a si como desejante. Como escreve Agamben, “Ogni nutrirsi, ogni lasciarsi essere è beato, godê di sé”.⁹

⁸ “Il caracter più intimo della vita nutritiva non è, dunque, semplicemente la crescita, ma, innanzitutto, l’autoconservazione”. AGAMBEN, Giorgio. *L’immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, p. 400.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *L’immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, p. 401. Livre tradução: “Todo nutrir-se, todo deixar-se ser é beato, goza de si”.

Em Espinosa, beatitude será, pois, *acquiescentia in se ipso*, baseado em uma causa imanente determinada da mesma forma que o verbo reflexivo *pasearse*, sem registro, entretanto, no léxico latino. (p. 401) Por essa razão, Deleuze dirá que o caráter de *une vie...* é ser beata: o movimento da imanência absoluta: um esforço que resta obstinadamente em si mesmo. Na medida em que *conatus* identifica-se com a essência da coisa, desejar perseverar no próprio ser significa desejar o próprio desejo, constituir-se desejanter. (p. 399)

É a partir de Deleuze e Foucault que o termo vida constituirá, para Agamben, a grande questão de sua filosofia e de toda a filosofia que vem, segundo ele. O modo pelo qual tenta constituir esse *pasearse* filosófico é sabido:

Si tratterà, innanzitutto, di provare a leggere insieme le ultime riflessioni – in apparenza così cupe – di Foucault sul bio-potere e sui processi di soggettivazione e quelle di Deleuze – in apparenza così serene – su “una vita...” come immanenza assoluta e beatitudine. Leggere insieme non significa, qui, semplificare e appiattare; al contrario, una tale coniugazione implicherà che ciascun testo costituisca per l’altro un correttivo e una pietra di inciampo, e che soltanto attraverso questa complicazione ulteriore essi potranno raggiungere ciò che cercavano: il primo, *l’autre manière d’approcher la notion de vie* e il secondo una vita que non consista solo nel suo confronto con la morte e un’immanenza che non torni a produrre trascendenza. Dovremo, cioè, riuscire a vedere ogni volta nel principio che permette l’assegnazione di una soggettività la matrice stessa della desoggettivazione e nello stesso paradigma di una possibile beatitudine l’elemento che segna l’asservimento al bio-potere.¹⁰

Em seguida, Agamben desenha a tarefa da filosofia *que vem*, e a de sua própria filosofia, como a constituição de uma genealogia, aproveitando a riqueza que a ambigüidade do testamento pelo qual Deleuze nos fizera legatários: a reconstrução de um esquema genealógico que divise na filosofia moderna – que seria, segundo esse novo sentido, em grande parte uma filosofia da vida – uma linha da imanência daquela da transcendência. Assim, a linha que, na transcendência, constitui a série Kant – Husserl – Lévinas, Derrida, é

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *L’immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, p. 403. Livre tradução: “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 conjuntamente não significa simplificar ou achatá-lo; ao contrário, tal conjugação implicará que cada texto constitua para o outro uma correção e uma pedra de tropeço, e que apenas por intermédio dessa ulterior complicação, possam alcançar aquilo que buscavam: o primeiro, uma outra maneira de abordar a noção de vida; o segundo, uma vida que não consista apenas no seu confronto com a morte e uma imanência que não torne a produzir transcendência. Será preciso conseguir ver no princípio que permite a atribuição de uma subjetividade a própria matriz da desubjetivação, e no próprio paradigma de uma possível beatitude o elemento que marca a sujeição ao biopoder”.

separada por Heidegger da linha de imanência que, iniciando com Espinosa, atravessa por Nietzsche e vai findar em Foucault e Deleuze. (p. 403)

Ainda, outra tarefa seria a de demonstrar como, genealogicamente, o conceito de vida não pode ser médico-científico, mas filosófico-político-teológico, conduzindo-nos a repensar muitas das categorias de nossa tradição filosófica. Nessa dimensão renovada, segundo Agamben, já não fará muito sentido diferenciar entre vida orgânica e vida animal, vida biológica e vida contemplativa, vida nua e vida da mente. (p. 404)

Alla vita come contemplazione senza conoscenza corrisponderà puntualmente un pensiero che si è scolto da ogni cognitività e da ogni intenzionalità. La *theoria* e la vita contemplativa, nelle quali la tradizione filosofica ha identificato per secoli il suo fine supremo, dovranno essere dislocate su un nuovo piano d'immanenza, in cui non è detto che la filosofia politica e l'epistemologia potranno mantenere la loro fisionomia attuale e la loro differenza rispetto all'ontologia. La vita beata giace ora sullo estesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'Occidente.¹¹

Nesse sentido, a filosofia de Agamben é uma filosofia da vida e da imanência, que, no imanente, busca separar atualidade e virtualidade, vida nua e vida beata, ato (que designa, certamente, também, o atual) e potência, que constitui, inequivocamente, uma figura do virtual. Por isso, diz ele que a vida beata jaz no mesmo terreno em que se move o corpo biopolítico do Ocidente; no plano de imanência jazem a relação, o irrelato e o irrelacionável. Em Agamben pode-se notar a retomada das últimas linhas de fuga dos pensamentos de Foucault e Deleuze: fugas da atualidade em direção ao virtual de *une vie... che viene*; e, precisamente, *que vem* bater-se contra todo não-poder prescrito pelo biopoder, o qual toma a vida como objeto de seus joguetes, e apenas a pode tomar referenciando-a na forma da morte que conduz a vida; *une vie... che viene*, sobretudo, vem confrontar toda atualidade que implique a deserção de sua potência e o achatamento das virtualidades que lhe potenciam.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, loc. cit. Livre tradução: "À 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 identificara por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não é dito 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".