

Uma Vida (nua) é como Piscina (sem água)?

Rogério da Costa

Resumo: Este artigo discute o conceito de *uma vida*, proposto por Gilles Deleuze ao longo de vários momentos de sua obra e, sobretudo, naquele que é considerado seu último texto, *L'Immanence: une vie...* Coloca-o também em contato com a interpretação tentada por Agamben, que o faz através da aproximação de *uma vida* ao conceito de *vida nua*. Finalmente, introduz uma variante, o conceito de *vida despida*, que funciona como uma espécie de passagem entre a *vida nua* de Agamben e *uma vida* de Deleuze.

Palavras-chave: vida nua; Agamben; biopolítica

Abstract: Is a (naked) Life like a(n) (empty) Swimmingpool? This article discusses the concept of a *life*, proposed by Gilles Deleuze over several times in his work and, overall, in what is considered his last text, *L'Immanence: une vie ...* It also places him in touch with interpretation tried by Agamben, through the approximation of a *life* into the concept of *naked life*. Finally, it introduces the concept of *bare life*, a variant that functions as some sort of passage between Agamben's *naked life* and Deleuze's a *life*.

Keywords: bare life; Agamben; biopolitics

Uma faísca, uma centelha de vida

Mark Ravenhill, dramaturgo inglês que se lançou com o sucesso *Shopping and Fucking* em 1996, esteve em cartaz no ano passado em São Paulo com uma obra intitulada *Piscina (sem água)*, que trata de uma situação dramática na qual quatro velhos amigos se encontram na residência de uma amiga em comum para comemorar a inauguração de sua piscina. A peça culmina numa situação trágica em que a proprietária da casa se lança na piscina sem perceber que ela estava sem água, sendo imediatamente levada ao hospital em situação crítica. Ocorre que os amigos da vítima nutrem por ela um enorme desprezo e inveja, posto que teria sido a única do grupo a obter sucesso na vida profissional. No hospital, os amigos enfrentam uma ambiguidade de sentimentos, ora de prazer sarcástico pela situação da amiga, ora de lamento diante de uma vida em agonia.

Na encenação da peça de Ravenhill, as personagens atuam dentro de uma piscina vazia. Elas buscam meios de escalar as paredes escorregadias desse fosso de ladrilhos, mas sem sucesso¹. São como prisioneiras não apenas desse espaço, mas de suas próprias vidas, da maneira como pensam seu destino comum, da forma como imaginam que viveram, da atribuição do fracasso que ronda suas angústias e do ódio que nutrem pela amiga bem-sucedida que agora se encontra entre a vida e a morte. As personagens estão afundadas, em queda, precipitadas no fosso de uma existência vazia e fracassada, imobilizadas em seu ressentimento.

Apesar disso, a presença da amiga em estado de coma parece levá-los a refletir sobre o que resta de vida naquele corpo e, simultaneamente, a pensar sobre o que há de vida em seus próprios percursos. Num instante, um plano impensável se desenha, os amigos resolvem compor uma obra de arte tendo como objeto a situação de sofrimento da amiga, seus últimos momentos, esse último *acontecimento*...

Esta situação precisa da peça de Ravenhill, na qual as personagens hesitam entre o ódio e a compaixão pela amiga em estado de coma, nos remete a um famoso trecho do romance de Charles Dickens, *Our Mutual Friend*, no qual a personagem Riderhood encontra-se, igualmente, entre a vida e a morte. Vítima de um afogamento, ele também é observado por quatro companheiros enquanto agoniza:

Ninguém tinha a menor consideração por aquele homem, tendo sido objeto de prevenção, desconfiança e aversão de todos, mas a centelha de vida dentro de si é curiosamente separável de si mesmo, e eles têm um profundo interesse nisso, provavelmente porque é uma vida, e eles estão vivendo e devem morrer (DICKENS, 1989, III, cap 3).

Dickens realça a emoção dos presentes diante da menor manifestação de recuperação de Riderhood, mesmo tratando-se de alguém desprezível: “Veja! Um sinal da vida! Um inegável sinal de vida! A faísca pode arder e se apagar, ou pode brilhar e se expandir, mas veja!” (DICKENS, 1989, III, cap.3).

Tanto Ravenhill quanto Dickens nos colocam diante de uma mesma situação, aquela na qual um indivíduo encontra-se entre a vida e a morte. Porém, mais do que isso, ambos constroem suas cenas com personagens que nutrem ódio e ressentimento por aquele que agoniza. Mas o que se passa nas duas situações é algo singular, pois, em ambas, os sentimentos negativos dos amigos são aplacados por algo maior, a relação com um ser que se debate pela sobrevivência. Nessa luta, revela-se uma dimensão da vida que não se confunde com as características da existência peculiar, dos modos de ser e agir, dos valores e crenças, da miséria pessoal. Tudo isso parece desaparecer por um instante, e o que brilha é a força singular de *uma vida*. Dickens refere-se a isso como a centelha de vida, e que faz os presentes refletirem sobre suas próprias vidas (“eles estão vivendo e

1 - Nos referimos aqui à montagem da companhia inglesa Frantic Assembly, sob a direção de Scott Graham and Steven Hoggett. No Brasil, a realização foi de Lacava Produções Artísticas, sob a direção de Felícia Johanson.

devem morrer”). O mesmo se dá em Ravenhill, com a diferença de que suas personagens avançam num projeto improvável, fazer daquele momento singular uma obra de arte, de tal forma que eles possam se apropriar, mesmo que por vaidade e ambição, daquela faísca de vida que ainda brilha no corpo da amiga em coma.

E como Dickens ressalta, essa centelha de vida é percebida em separado daquele em que brilha, ela é como uma intensidade que atravessa aquele corpo, sem se confundir com a pessoa em sofrimento. Ela expressa o esforço de uma existência em perseverar nesse mundo.

A vida nua, biológica, biopolítica...

Em seu último artigo, *A Imanência: uma vida...*, Gilles Deleuze recorre a essa passagem de Dickens para afirmar que ninguém melhor do que ele soube nos dizer o que é *uma vida*². Essa centelha de vida é entendida por Deleuze como *imane*nte, exatamente por se tratar de uma dimensão a partir da qual não se pode mais recuar, porque nada lhe antecede, nenhum ser abstrato, transcendente, nenhuma divindade pode constituir sua origem ou a fonte de seu sentido, assim como nenhum sujeito ou consciência, nenhum indivíduo ou pessoa. Uma vida se dá, portanto, em *si mesma*, e tudo o mais lhe é imanente, decorre dela, se expressa nela e por ela, sendo ela própria a imanência absoluta. Por isso esse sentimento experimentado pelas personagens em Dickens e Ravenhill, o de estar diante de um limite sem recuo, em que não se consegue mais dizer que haja ali um sujeito, uma pessoa, alguém que se conheça, mas simplesmente *uma vida*. Para além disso não é mais possível pensar em nada, e se é tomado pela vertigem desse esforço em persistir na existência que traduz essa vida diante de si³.

Um belo artigo escrito por Giorgio Agamben, intitulado “A imanência absoluta”, por ocasião de um colóquio sobre Deleuze, que ocorreu em junho de 1996, trata exatamente dessa questão. Sua discussão gira em torno do sentido da expressão *uma vida*. O artigo é iluminador ao tentar nos mostrar o esforço de Deleuze e Foucault em refletir sobre o conceito de *vida*, coincidentemente, em seus últimos textos⁴.

2 - “Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todo mundo se apresta a salvá-lo (...) Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte” (DELEUZE, 2003, p. 62).

3 - Deleuze já havia associado esse caráter da imanência a *uma vida* em algumas passagens de suas obras anteriores, como por exemplo, em *Mil Platôs*, depois no artigo “Desejo e Prazer” ou, ainda mais tarde, em “Resposta a uma questão sobre o sujeito”, e de tal forma que esse pensamento viria insistindo nele há tempos, tendo lentamente se revelado ao longo dos anos até culminar com esse último momento de sua própria vida. Vide DELEUZE; GUATTARI (1980, cap. 10); DELEUZE (2003, cap. 11 e 51).

4 - Agamben chama a atenção para o fato de que a reflexão de ambos deve influenciar a filosofia futura, sendo preciso “se dedicar a um trabalho genealógico a propósito do termo ‘vida’, que já sabemos então que se revelará não como uma noção médico-científica, mas como um conceito filosófico-político-teológico, e que será preciso repensar em função disso inúmeras categorias de nossa tradição filosófica” (AGAMBEN, 1998, p. 177). O texto de Foucault, ao qual se refere Agamben, encontra-se em *Ditos e Escritos*, Forense Universitária, São Paulo, Vol II. O colóquio em questão foi realizado no Rio de Janeiro.

Agamben apresenta de forma muito clara a reflexão de Deleuze sobre Dickens, e discute a respeito dessa centelha de vida que se destaca na agonia de Riderhood. Entretanto, ele entende, segundo sua própria perspectiva, que o que esse momento da personagem nos permite ver, seria na realidade, uma *vida nua*: “o fato é que a vida nua que (Deleuze) nos apresenta parece vir à luz somente no instante de seu combate com a morte” (AGAMBEN, 1998, p. 177). Deve-se notar que Deleuze em momento algum de seu texto utiliza a expressão *vida nua* para se referir ao que ele próprio denomina *uma vida*. É Agamben quem se esforça, por sua própria conta e risco, em fazer tal aproximação. Mas o que será que o filósofo italiano entende exatamente por *vida nua*? Façamos aqui um breve desvio para entender melhor essa noção em Agamben, tomando como referência um texto seminal intitulado “Form-of-Life” (AGAMBEN, 2000, cap. 1).

Agamben utiliza, nesse texto, a expressão *forma-de-vida* para designar uma vida que nunca pode ser *separada* de sua forma, uma vida na qual nunca seria possível *isolar* algo como uma *vida nua*⁵. Percebe-se que já não estaríamos mais transitando no mero campo da significação, ou da simples diferença entre palavras, mas no campo propriamente existencial, no qual um modo de vida qualquer, concreto, poderia ser de alguma maneira, destituído de sua forma. Mas o que restaria de uma vida sem sua forma? O que significa essa nudez? Seria apenas o corpo biológico, ou uma vida em estado vegetativo, não mais humana? Agamben nos dá algumas pistas sobre o que entende por forma-de-vida. Ele explica que uma vida que não pode ser separada de sua forma “é uma vida para a qual, o que está em jogo, na sua maneira de viver, é o viver em si mesmo” (AGAMBEN, 2000, p. 4). Sua preocupação é mostrar que a vida humana é aquela na qual “as formas simples, atos e processos singulares do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e, sobretudo, possibilidades de vida, sempre e acima de tudo potências da vida” (ibid., p. 4). Agamben supõe, portanto, que as formas de vida humana, quaisquer que sejam, são sempre plenas de virtualidades, e não poderiam ser reduzidas ao fato biológico que as caracteriza de forma geral. Cada comportamento e cada forma de viver humana, como ele aponta, “nunca é definida por uma vocação biológica específica, nem é atribuída por qualquer necessidade; ao contrário, não importa o quão habitual, repetida, e socialmente obrigatória, ela sempre mantém o caráter de uma possibilidade, ou seja, ela sempre coloca em jogo o próprio viver” (ibid., p. 4). Assim, o que Agamben expressa como sendo o viver em si mesmo, as possibilidades de vida, as potências da vida, o colocar em jogo

5 - Nesse texto, Agamben recorre aos gregos antigos para nos explicar que eles possuíam duas maneiras distintas para expressar o que entendiam pela palavra *vida*: a primeira delas seria *zoe*, que designava o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses); e a segunda seria *bios*, que significava a forma ou maneira de viver peculiar a um indivíduo ou grupo. Mas essa distinção teria desaparecido gradualmente nas línguas modernas, segundo Agamben, restando apenas um único termo – *vida* – para designar em sua nudez o pressuposto comum que é possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida. Logicamente, estamos aqui diante da questão sobre quais seriam os múltiplos *sentidos* da palavra *vida*, e entre um deles se encontraria esse sentido que nos mostra o que é comum a todos os seres vivos – a vida, e que não sabemos se é possível exatamente *isolar*, como diz Agamben, mas com certeza *pensá-lo*, abstraindo-o assim das inúmeras qualidades que caracterizam qualquer ser vivo.

o próprio viver, tudo isso refere-se à concretude do viver, e não ao puro e simples *fato biológico da vida em geral*. No limite, qualquer vida é *biologia*, e por isso mesmo não faria sentido buscar entender o que é a vida sem levar em conta as formas-de-vida, ou seja, aquilo mesmo que qualifica e diferencia todas as vidas. Mas se Agamben defende que uma forma de vida não deve ser separada de si mesma, de que modo uma separação desse gênero poderia ocorrer, permitindo inclusive que uma confrontação direta com a *vida nua* fosse possível?

Ocorre que sua tese sobre uma tal possibilidade de separação da vida de suas formas deve se dar, justamente, no âmbito do poder político. Para Agamben, o poder político que conhecemos se funda sempre, em última instância, sobre a separação de uma esfera da *vida nua* em relação aos contextos de formas de vida. Sua explicação é que a vida aparece originariamente no direito somente como contrapartida de um poder que a ameaça de morte⁶. Esse poder político se funda sobre a *vida nua*, que é conservada e protegida apenas na medida em que ela se submete ao direito de vida e de morte do soberano ou da lei. O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide a cada momento, é precisamente aquele em que a *vida nua*, que em situações normais aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão enquanto fundamento último do poder político.

A hipótese de Agamben é que essa *vida nua* tornou-se a forma de vida dominante em nosso presente, uma vez que a vida num estado de exceção se tornou normal, pois a forma de legitimação do poder atual é o estado de urgência. A característica da política moderna seria, então, a de constituir-se em um permanente estado de exceção. Mas isso também pode ser entendido como uma *biopolítica*, na medida em que o poder político atual inclui a vida numa estrutura na qual os direitos dos indivíduos podem ser excluídos, suspensos. Essa indeterminação entre inclusão e exclusão cria uma zona indistinta, um vazio jurídico, no qual o indivíduo qualificado passa a ser tomado como uma pura vida biológica, uma vida sem forma, um mero fato de vida⁷.

Retomando então o artigo dedicado a Deleuze, “A Imanência Absoluta”, notamos que Agamben considera que aquilo que torna interessante essa centelha de vida em Riderhood é a menção feita por Dickens a um estado de *suspensão* no qual essa vida se encontraria. O termo utilizado pelo romancista inglês (*abeyance*), diz Agamben, viria do vocabulário jurídico que indica o estado de suspensão de direitos ou de normas que se encontra entre a aplicação e a ab-rogação de uma lei. Ao evocar essa referência jurídica, claro, Agamben introduz, em sua interpretação do texto de Deleuze, uma visão sobre

6 - Agamben chega a mencionar a tese de Hobbes, afirmando que a vida política, que se desenvolve sob a proteção do *Leviatã*, não é mais do que a *vida nua*, exposta a uma ameaça que repousa doravante unicamente nas mãos do soberano (AGAMBEN, 2000, p. 4).

7 - Sobre esses pontos ver o belo e importante artigo de Peter Pál Pelbart, “Vida nua, vida besta, uma vida” (PELBART, 2006). Nesse artigo Pelbart avança na discussão sobre a ideia de *sobrevivente*, que constitui aspecto essencial para a compreensão de *vida nua*. Para uma discussão mais aprofundada sobre biopolítica. Ver igualmente Pelbart (2003).

a *vida nua* (em suspensão, em estado de exceção) que coincide com seu próprio pensamento, já que em seus textos a noção de *vida nua* se distingue e se define na relação com a vida politicamente qualificada. Agamben deseja crer que o emprego que Deleuze faz da expressão *vida impessoal* se liga a esse fato jurídico, de suspensão de direitos, uma vez que Deleuze afirma, em seu texto, que essa vida se situa num espaço além do bem e do mal, “e que apenas o sujeito que a encarnava em meio às coisas a tornava boa ou má” (DELEUZE, 2003, p.62). Agamben considera que a difícil tarefa de esclarecer a vertigem da imanência por meio do conceito de ‘uma vida’, em Deleuze, deve nos levar a um “espaço ainda mais incerto, onde a criança e o moribundo nos apresentam a marca enigmática de uma vida nua biológica”(AGAMBEN, 1998, p. 177). Resta saber se esse seria mesmo o sentido de *vida impessoal* ou de *uma vida* nos textos de Deleuze, se ela preencheria essa condição de suspensão jurídica, ou se ela não estaria associada mais apropriadamente à ideia de um puro acontecimento, como o filósofo francês não cansou de afirmar em vários de seus trabalhos.

Seguindo então o raciocínio que busca aproximar o conceito de *uma vida* em Deleuze, daquele de *vida nua* em seus próprios trabalhos, Agamben recorda o esforço feito por Aristóteles, em seu texto *De Anima*, para distinguir, entre os vários sentidos do termo ‘viver’, aquele que seria o mais geral e mais separável de todos. Sabemos que Aristóteles deve identificar a *vida nutritiva* como sendo aquela que está presente em todo e qualquer ser vivo, planta ou animal. A vida nutritiva ou vegetativa seria, portanto, esse mínimo de vida, mínimo necessário a qualquer ser para que possa ser dito uma vida, e que Agamben considera que teria sido, na história da filosofia ocidental, o momento tópico na identificação da *vida nua*.

Esse seria um pouco o sentido da pergunta que ele se faz, em seguida: “Mas o que separa então essa pura vida vegetativa da ‘centelha de vida’ no interior de Riderhood e da ‘vida impessoal’ de que fala Deleuze”(ibid., p. 177)?⁸

Agamben recorre aqui a um outro texto do filósofo francês, às notas que ele dirigiu a Foucault, publicadas sob o título de “Desejo e Prazer”. Ele recorda que nelas Deleuze define a vida como o *campo de imanência variável do desejo*, como a imanência do desejo a si mesmo, e que essa definição coincide, por outro lado, com aquela de Espinoza, para quem a vida e o desejo são *a força pela qual uma coisa persevera em seu ser*. Bem diferente, diga-se de passagem, do entendimento comum de desejo associado a um sujeito

8 - Agamben entende que, apesar de uma certa proximidade entre essas noções, deve-se atentar para uma diferença importante, que reside no fato de que o pensamento de Aristóteles divide no vivo uma série de funções, que resultam em oposições como “vida vegetativa/vida de relação, animal externo/animal interno, planta/homem, e no limite, *zoé/bios*, isto é, a vida nua de um lado e a vida politicamente qualificada de outro”(AGAMBEN, 1998, p. 180). Em Deleuze, ao contrário, e sempre na interpretação de Agamben, a ideia de *uma vida* marcaria a impossibilidade radical de se estabelecer hierarquias e separações, ela indicaria sobretudo esse momento de indeterminação entre vegetal e animal, orgânico e inorgânico, dentro e fora, ambos neutralizando-se e passando um no outro, atravessados por um mesmo plano de virtualidades. Aparentemente, nesse ponto do texto de Agamben, não faria mais sentido comparar a vida vegetativa (ou *vida nua*) de Aristóteles com o conceito de *uma vida* em Deleuze.

que tem falta de algo, desejo que possui seu objeto fora de si, desejo de alguma coisa ou de alguém. Com efeito, Deleuze, assim como Espinoza, pensa que é a *vida* que deve ser dita *desejo*, que ela significa esse *esforço em perseverar na existência* e que constitui a potência característica de cada ser, de cada indivíduo, sem se confundir nem com seu organismo e tampouco com a consciência do sujeito. Mas Agamben faz essa observação sobre a definição de desejo em Deleuze e Espinoza para lembrar que Aristóteles, por sua vez, também teria definido que uma das funções da vida nutritiva é aquela de *conservar* a substância e, por conseguinte, “um tal princípio da alma constitui uma faculdade própria a conservar, como tal, o ser que a recebe” (AGAMBEN, 1998, p. 178). Agamben vê aqui, finalmente, um parentesco entre Espinoza, Deleuze e Aristóteles. Esse princípio de autoconservação se identificaria, segundo ele, com a imanência do desejo de que fala Deleuze, e com aquilo que permite que um ser persista em si mesmo de que fala Espinoza.

Mas seria esse o caso? Ou em Aristóteles não estaríamos, de todo modo, sempre presos numa referência a um organismo, seja ele vegetal ou animal... presos a uma *vida nua biológica*? E não deveríamos observar que, em Espinoza, são as afecções e sentimentos que afetam atualmente um indivíduo que determinam seu esforço em permanecer na existência, esforço esse que é, justamente, o de procurar manter tais relações. O desejo de um indivíduo não é separável das afecções que ele experimenta a cada instante. Esse esforço em perseverar na existência, de que nos fala Espinoza, portanto, é um esforço em manter as relações dinâmicas às quais cada um está exposto, pelas quais cada um é afetado e que, por isso mesmo, o determinam. Assim, ali mesmo em que Aristóteles vê tão somente a mera força conservativa de uma substância, Espinoza entrevê a vida como o *esforço* em manter todas as relações que são compatíveis com nosso ser. Portanto, quer se trate da existência de um moribundo, de um indivíduo em estado de coma, ou de alguém que caiu em desgraça, de um prisioneiro num campo de extermínio, ou ainda de uma criança à qual não se pode atribuir nenhuma pessoalidade, em todos os casos pode-se dizer que há ali um esforço em perseverar na existência, agarrando-se nas relações que o determinam.

A vida despida...

Acreditamos, por nosso lado, que uma situação política ou biopolítica, que faz emergir uma *vida nua*, não se separa das forças que tornam a vida vulnerável. Como lembra Canetti, “o corpo do homem é nu e está exposto; em sua maciez, ele está sujeito a todos os tipos de golpes inesperados. (...) Mas a segurança que ele mais deseja é um sentimento de invulnerabilidade” (CANETTI, 1986, p. 251). É justamente essa relação com a *vulnerabilidade* que torna a vida um objeto privilegiado do poder político, que a faz se manter numa posição acuada diante da ameaça de morte, da violência, dos acidentes. Essa *vida nua*, vulnerável, é também aquela que emerge pelas novas estratégias da biopolítica,

e que a faz recuar ao estado de simples fato biológico quando em relação com as doenças, as dietas, as biotecnologias, os transplantes etc. Mas essa *vida nua*, em sua condição de vulnerabilidade, poderia ser aproximada daquilo que Deleuze nomeia *uma vida*?

A *vida nua*, tal como Agamben a define, emerge como fundo de uma violência, ela é produzida ou induzida pelo poder que se exerce sobre ela, seja o poder de um soberano que pode retirar a vida, seja o poder do saber médico que coloca a vida a nu diante de si. Por isso ela é resultado de uma relação de forças, as forças que produzem uma vida na miséria, a vida de um sobrevivente, de um doente ou aquela do prisioneiro. São as forças que tiram o indivíduo de sua forma-de-vida, ao instalar um estado de exceção, que suspende seus direitos, que o coloca em vulnerabilidade.

Mas não seria possível pensar uma vida simplesmente *despida*, que refletiria uma dimensão diferente dessa *vida nua*? Quando a vida entra em relação com as forças do amor, da paixão, de uma insurreição, quando sofre a perda de um ente querido, quando deve enfrentar as forças da natureza, tudo isso não poderia levá-la a se despir de suas crenças, de seus valores? E essa relação de forças capaz de despir uma vida daquilo que faz sentido para ela, não seria capaz de provocar, justamente, sua renovação, colocando-a em contato com a alteridade, com a *imanência* de *uma vida*, instaurando um movimento de transformação, de mudança, que só *uma vida despida* poderia carregar?

Já um corpo nu, ao contrário, deixado nu, ou colocado em sua nudez, não é como um corpo despido, mas sim como um corpo que está vulnerável, vive numa situação de vulnerabilidade. A ameaça o desnuda. Despir-se seria, ao contrário, se fazer despojado de preconceitos, receios, anseios, e mesmo do peso de uma existência. Vida despida, desapossada, desvinculada da dimensão do sujeito, impessoal. Despido não significa então esvaziado, um corpo subjugado, nadificado, uma vida vazia. Tornar uma vida vulnerável não é despí-la, é esvaziá-la, retirar-lhe o sentido. Seria suficiente despir *uma vida* para deixá-la *nua*? Ou apenas uma ameaça de morte poderia fazê-lo?

A vida impessoal: uma hecceidade, intensidades...

Deleuze entende que no momento em que Riderhood luta contra a morte, sua vida deixa de ser precisamente a do indivíduo Riderhood e passa ao estado de uma vida impessoal, ou seja, uma vida que se destaca dos fatos e atributos da pessoa conhecida, na medida em que aqueles que o assistem não o veem mais como o sujeito que odeiam ou desprezam, mas simplesmente como um homem em vias de morrer, como um ente humano lutando para sobreviver. Por outro lado, esse caráter impessoal não deixa de ser atravessado por uma singularidade, ou seja, não se trata aqui de *qualquer* vida, ou, como se diz, *a vida de qualquer um*, mas justamente *dessa uma vida*, que agoniza diante do olhar de outros homens. É o que Deleuze procura explicar quando diz: “A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não

tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida..." (DELEUZE, 2003, cap. 62). Vida despida, portanto, dos valores que recobrem o indivíduo, despida do nome, dos trajes de um sujeito, da pessoa que se crê conhecer, mas ainda essa *vida* que se despe e se mostra em toda a sua força de perseverar na existência.

Por isso, a última observação de Deleuze é relevante – “embora ele não se confunda com nenhum outro” –, pois significa, justamente, que seu exemplo não se refere aqui, como o quer Agamben, a uma *vida nua* esvaziada, já que essa última deve ser entendida como destituída de qualquer singularidade. Em Deleuze, é *essa vida singular*, que temos diante de nós, que nos põe em contato com a força e imanência da própria vida. Com efeito, o conceito de *vida nua*, como vimos em Agamben, seria mesmo o contrário disso que Deleuze quer afirmar, já que ele se associa à situação de *uma vida qualquer*, no sentido de uma vida sem valor, portanto tornada *nua* pelas forças que dela se apoderaram. Além disso, e igualmente importante, Deleuze nomeia essa vida impessoal uma *hecceidade*, termo derivado de *haec*, ‘esta coisa’, mas que seria melhor entender como derivado de *ecce*, ‘eis aqui’⁹. Eis aqui *uma vida*! Curiosamente, Agamben não faz referência ao termo *hecceidade* em seu artigo, apesar de Deleuze fazer menção a ele em pelo menos três momentos nos quais trata de *uma vida*. Mas o que vem a ser uma *hecceidade*? Qual a sua importância para o problema colocado? Façamos um pequeno desvio para entender essa importante noção no pensamento de Deleuze e Guattari, e de que forma, posteriormente, ela será associada à questão *uma vida*...

Em *Mil Platôs*, e num dos mais belos momentos dessa obra, Deleuze e Guattari definem *hecceidade* da seguinte maneira:

Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de *hecceidade*. Uma estação do ano, um inverno, um verão, uma hora, uma data possuem uma individualidade perfeita e que não carece de nada, ainda que ela não se confunda com aquela de uma coisa ou sujeito. São *hecceidades*, no sentido de que tudo nela é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e de ser afetado (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 318).

Temos, portanto, a individuação “de um dia, de uma estação, de um ano, de *uma vida* (independentemente da duração), de um clima, de um vento, de uma névoa, de um enxame, de uma matilha” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 320)¹⁰. Ora, o primeiro aspecto que nos chama a atenção é o uso dessa noção de *individuação*, pois ela acentua a ideia de que não se trata aqui de falar de um indivíduo pronto, acabado, mas de um processo ou de uma processualidade, de algo que está sempre se fazendo. Desse modo, se Deleuze

9 - Os autores advertem que o termo original do qual deriva *hecceidade* seria *haec*, ‘esta coisa’, mas que isso remeteria a uma coisa ou sujeito, o que não é o caso de *hecceidade* (ibid, pg. 318).

10 - Note-se que Deleuze e Guattari sublinham no texto *uma vida*. Essa busca por uma vida impessoal, por individuações do tipo *hecceidade*, pode ser encontrada em Deleuze já na obra *Lógica do Sentido*, de 1969, em especial no capítulo sobre as Singularidades. Na verdade, trata-se de um problema que atravessa toda a sua obra.

e Guattari estivessem falando de uma individuação *biológica*, que resulta em indivíduos biologicamente formados, então eles estariam falando de processos de proteínas, enzimas, DNA etc.; e também se eles estivessem se referindo a uma individuação que resulta numa pessoa ou sujeito, nesse caso estariam tratando de um campo psicológico ou moral. Mas eles não estão falando desse indivíduo-organismo e tampouco desse indivíduo-pessoa. Eles estão buscando uma ideia de individuação em outro plano, no qual o que conta são composições entre elementos materiais e afetivos, em que *hecceidade* é uma individuação que não constitui mais pessoas ou “eu”.

Fica claro que se é possível falar de uma individuação nesses termos, isso não pode ser da mesma maneira que conseguimos circunscrever um indivíduo qualquer, seja um objeto com suas formas definidas, seja um ser vivo com seu organismo, órgãos e funções estabelecidas, ou um sujeito com seus valores e consciência moral. Deleuze e Guattari recorrem a muitos exemplos de literatura para nos levar a compreender seu esforço em pensar essa forma de individuação. Num deles, encontramos *O Morro dos Ventos Uivantes*, de Emily Brontë, que nesse romance consegue fazer com que tudo se passe em termos de *vento*, as coisas, as pessoas, as faces, os amores, as palavras. Então, teríamos aqui uma individualidade povoada por uma multiplicidade de partículas e afetos, perfeitamente definida: o *vento de Emily Brontë*. Da mesma forma, podemos nos referir ao nome próprio de fenômenos da natureza, como o furacão *Katrina*. Quem não é capaz de entender segundo uma perfeita individualidade esse acontecimento, com toda a tragédia que significou, com seus efeitos nas vidas de milhares de pessoas? E como não compreender, que também aqui, trata-se de uma multiplicidade de partículas e afetos, de um plano que não é o das coisas e sujeitos, mas de puras intensidades que se consolidam numa determinada individuação? Deleuze e Guattari nos convidam, então, a pensar que, mesmo quando os tempos são abstratamente iguais, a individuação de *uma vida* não é a mesma que a individuação do sujeito que a leva ou suporta. Deleuze chega a dizer que nós somos essas *hecceidades* muito mais do que um “eu”, e que é preciso “sentir assim”. Portanto, o problema da vida é tratado aqui no interior de um outro plano, no qual se dá a composição de afetos e intensidades não subjetivadas, mas que percorrem um corpo, atravessam um sujeito, sem no entanto se reduzir a um ou outro.

Esse aspecto também pode ser entendido quando eles evocam o estatuto de um *corpo sem órgãos* para refletir sobre esse plano de composição, num esforço em pensar a vida sob outra ótica que não a dos órgãos de um corpo, de um organismo, da vida como fato biológico. Um *corpo sem órgãos*, afirmam, é “feito de tal forma que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. (...) Apenas as intensidades passam e circulam” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 190).

Se retomamos o problema da identificação do desejo e da vida, mencionado anteriormente, mas agora lendo essa questão em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari vão definir aí o corpo sem órgãos como o *campo de imanência* do desejo, o plano de consistência

próprio ao desejo (“O corpo sem órgãos é desejo, é ele e por ele que se deseja”), na medida em que o desejo se define como um *processo* de produção intensiva. Essa articulação do corpo sem órgãos com o desejo é mais um aspecto importante para esclarecer a maneira como Deleuze busca se aproximar do conceito de vida. Em seu artigo “Desejo e Prazer”, que foi justamente citado por Agamben, como vimos, Deleuze afirma que o que entende por vida não seria uma Natureza, mas o plano de imanência variável do desejo¹¹.

A importância dessa passagem é evidente, já que temos nela uma compreensão do desejo cuja força processual extrapola um princípio qualquer de conservação, tal como definido por Aristóteles com sua vida nutritiva. Também porque retoma o conceito de *hecceidade* como *uma vida*, deixando claro que não se trata da dimensão do indivíduo-sujeito. O desejo é entendido como processo, como um acontecimento, como *vida impessoal* e, finalmente, como um corpo sem órgãos, essa *zona intensiva* que atravessa a biologia, o coletivo e a política. Mas se Deleuze se ocupa dessas correlações é porque ele entende que uma forma de vida é sempre atravessada por essas zonas de intensidade, que não são explicadas por nenhuma forma, pois *uma vida* não se reduz a forma alguma, e não pode nem mesmo ser identificada a uma *vida nua*, nadificada por qualquer poder político. *Uma vida* é sobretudo um *informe*, que traduz a imanência do esforço absoluto em permanecer na existência.

A vida continua: 21 gramas ou o peso de uma vida...

Paul Rivers encontra-se num leito de hospital em estado terminal. Ele aguarda um transplante de coração. Professor de matemática, ele viu sua vida definindo até compreender que não teria mais do que um mês de sobrevivência. No hospital, Paul ainda consegue divagar sobre a miséria em que se encontra: “É aqui a sala de espera da morte. Esses tubos ridículos, essas agulhas dilatando meus braços, o que estou fazendo nesse clube de pré-cadáveres? O que tenho a ver com eles? Nem sei mais quando tudo isso começou, ou quando vai acabar... Quem será o primeiro a perder a vida? Ele, que está em coma? Ou eu?”. Sua mulher, sem filhos e no desespero dessa perda iminente, lhe propõe uma coleta de sêmen, para uma futura inseminação. O médico questiona Paul: “mas você não estará mais aqui...”, ao que este responde: “A vida continua...”. Não a sua, mas a *vida...* de todos os outros, de qualquer um, do sêmen que vai deixar. O filme de Alejandro Iñárritu, *21 Gramas*, que é de uma complexidade apaixonante, nos conduz por três caminhos que se entrecruzam, e que nos levam a um mesmo lugar: o esforço de *uma vida* em perseverar na existência.

11 - A citação completa, e que Agamben não discute, seria: “Para mim, o desejo não comporta nenhuma falta; também não é um dado natural; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é ‘hecceidade’ (individualidade de uma jornada, de uma estação, de uma vida), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, sobretudo, ele implica a constituição de um campo de imanência ou de um ‘corpo sem órgãos’, que se define apenas por zonas de intensidade, limiares, gradientes, fluxos. Esse corpo é tanto biológico, quanto coletivo e político” (DELEUZE, 2003, p. 119).

Em paralelo à vida de Paul, temos a personagem Christina Peck, que será atingida por uma tragédia familiar, perdendo seu marido e duas filhas num acidente de carro. Sua vida se vê então corroída por um imenso e terrível vazio afetivo, que a leva a não ver mais nenhum sentido em viver. Seu pai tenta consolá-la: “filha, a vida continua...”. Ao que ela responde: “não, não continua”. Christina se torna uma sobrevivente, vagando no escuro de sua existência, recusando-se a se alimentar, empurrada por esse mínimo de vida que ainda lhe resta.

Jack Jordan, desajustado social, com várias passagens pela polícia, tendo tido problemas com drogas, um pai de família que luta contra seus problemas pessoais e que busca refúgio e sentido para sua vida na religião, será o pivô que coloca as vidas dessas três personagens em cruzamento, e de uma forma terrível. Num final de tarde, Jack atropela com sua caminhonete o marido e as filhas de Christina, sem prestar socorro. As filhas morrem, mas o marido, no hospital, ainda resiste, para em seguida ter decretada sua morte cerebral. Christina permite a doação do coração de seu marido. Paul Rivers receberá, então, o órgão doado. Uma trama de salvação e morte vai então reunir esses três sobreviventes num destino que será ainda mais trágico.

Mas nesse entre-tempo, algo se dá. Um homem aguardando sua morte, um coração transplantado, uma centelha de vida que lhe permite renascer. Essa faísca de vida que recebe não deve durar por muito tempo, há complicações no organismo, mas será o tempo suficiente para encontrar um amor. Paul, na busca por aquele que lhe havia doado um coração, acaba por encontrar Christina... e ambos se apaixonam. Com o amor, a força em perseverar na existência se expande, toma o corpo dos amantes, produz momentos luminosos no filme. Paul diz para Christina: “há um número escondido para cada ato de vida, em cada aspecto do Universo... existem fractais, matéria... Há um número gritando tentando nos dizer algo... Tento explicar a meus alunos que os números são a chave para se entender um mistério que é maior do que nós... como duas pessoas desconhecidas que acabam se encontrando”. Um número, uma singularidade, uma vida...

Jack chora nos braços da mulher seu incompreensível destino, recorda o olhar da menina que matou no atropelamento: “ela me olhou nos olhos... a menina que matei, ela queria me dizer algo...”. E sua mulher lhe diz: “Jack, a vida continua...”. Mas dessa vez não mais para ele, que perdeu sua fé, que não consegue mais olhar nos olhos de seus filhos, que tentou o suicídio sem sucesso, que tentou fazer com que Paul o matasse, que esperou pela morte nos golpes de Christina... e ainda continuou vivo, e livre. Jack e sua vida nua, não é nem mesmo um sobrevivente, torna-se um zumbi vagando pelas estradas, um pária de si mesmo. No entanto, apesar de todas as suas tentativas, o esforço em perseverar na existência não o abandonou.

Há uma cena recorrente no filme de Iñárritu: Paul observando Christina nadando na piscina de um clube. Ele observa cada movimento que ela faz ao deslizar sobre a água, ele tem o coração de seu marido, o fluido da vida pulsa dentro de si, seus olhos brilham, ele está se apaixonando por ela. Mas logo em outra cena, Paul está diante de uma piscina

abandonada, vazia, seus olhos estão sombrios, ele sabe que vai morrer, a centelha de vida deve se apagar. Mas não é isso o que o atormenta nesse momento. Paul havia encontrado Jack pela primeira vez e o ameaçara de morte. Até aquele instante, ele tinha daquele homem apenas a imagem de alguém que havia matado a família de Christina, a mulher que agora amava e que lhe vendeu seu próprio desejo de vingança. Jack era o criminoso em liberdade, o pária da sociedade, o assassino inescrupuloso. Julgado pelo ódio, merecia morrer. Mas diante de Jack, tendo uma arma apontada para sua cabeça, Paul vê naquele instante um homem ajoelhado, acovardado, trêmulo. Jack e sua vida nua, sem qualidades, ainda assim é *uma vida*... Paul não consegue matá-lo, não pode tirar de alguém aquilo que não quer perder. Mesmo *uma vida* (nua) não é como uma piscina sem água. Mas para Paul, o desejo de tirar *uma vida* talvez tenha esvaziado definitivamente o sentido de sua própria existência. E a vida continua... despida ou nua.

Referências

- AGAMBEN, G. (1998). "L'Immanence Absolue". In: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- _____. (2000). "Form-of-Life". In: *Means Without End: notes on Politics*. Minneapolis: Minnesota Press.
- ARISTÓTELES. (2001). *Da Alma*. Lisboa: Edições 70.
- CANETTI, E. (1986). *Massa e Poder*. São Paulo: Ed. Melhoramentos.
- DELEUZE, G. (2003). *Deux Régimes de Fous*. Paris: Minuit.
- _____. (1982). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1981). *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Editions de la Différence.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DICKENS, C. (1989). *Our Mutual Friend*. Oxford: Oxford Press.
- PELBART, P. (2006). "Vida Nua, vida besta, uma vida". In: revista *Tropico digital*, <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1.shl>.
- _____. (2003) *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.

Rogério da Costa é professor do Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP. É filósofo.

rogcosta@pucsp.br

*Texto recebido em setembro
e aprovado em novembro de 2011*