

Inmanencia, vida e impersonalidad. La lectura agambeniana de Michel Foucault y Gilles Deleuze en “La inmanencia absoluta”

Juan Gaytan Garcia

Gobierno del Estado de Chihuahua

juan.dhcorp@gmail.com

Resumen: Este artículo pretende analizar la relación entre vida, inmanencia e impersonalidad que desarrolla Giorgio Agamben, a partir de su lectura de los textos tardíos de Gilles Deleuze y Michel Foucault en el último capítulo de su libro *La potencia del pensamiento*. En un primer momento, el texto examina cómo el filósofo italiano considera que Foucault vincula de manera fundamental vida e inmanencia a partir de su programa biopolítico. Posteriormente el artículo analiza la reflexión agambeniana respecto de la manera en la que Deleuze piensa la inmanencia como “una vida...” —impersonal— para clausurar el espectro dejado por el sujeto moderno. Por último, la vida es considerada como impersonalidad por Agamben, ya que evade cualquier jerarquización y manifiesta su potencia política, al no ser escindida de su forma.

Palabras Clave: vida, inmanencia, impersonalidad, Agamben, Foucault, Deleuze.

Abstract: This article tries to analyze the relationship between life, immanence and impersonality that Giorgio Agamben develops from his reading of the late texts by Gilles Deleuze and Michel Foucault in the last chapter of his book *The Power of Thought*. At first, the text examines how the Italian philosopher considers that Foucault links life and immanence in a fundamental way from his biopolitical program. Later, the article analyzes how Agamben examines the way in which Deleuze thinks of immanence as “a life...” —impersonal— to close off the spectrum left by the modern subject. Finally, life is considered as impersonality by Agamben, since it evades any hierarchization and manifests its political power, by not being divided from its form.

Key Words: life, immanence, impersonality, Agamben, Foucault, Deleuze.

Introducción

Este artículo echa mano de la “singular coincidencia” que menciona Agamben en el texto citado en el último capítulo de su libro *La potencia del pensamiento*, cuando se refiere a los últimos escritos tanto de Foucault como de Deleuze, los cuales tematizan cómo la inmanencia termina necesariamente encontrándose con la vida, pero no entendiendo esta última como un sustrato que se esconde por debajo de sus formas, sino el de una vida de la potencia, que vive en su “así” y que, por lo tanto, se

vuelve insoslayable para pensar la política que viene. Se trata, según la lectura que realiza Agamben de estos dos filósofos, de caminar más allá —o más acá— de las nociones de persona, de sujeto individual, de conciencia, categorías que transitan a lo largo de la historia moderna de occidente y cristalizan en conceptos que desbordan el plano metafísico para impregnar las narrativas de lo político y las ideologías que sostienen a estas últimas. Este es sin duda el punto de partida agambeniano, no en el sentido de la secuencia de su obra, de sus intereses y sus virajes, sino en cuanto a una base conceptual que le permitió erigir un pensamiento de lo impersonal fundado en una caracterización de la vida plasmada en sus conceptos de *nuda vida* y de *forma-de-vida*.

En un primer apartado se revisará la relación entre vida e inmanencia al interior de la breve exposición de Foucault, que lleva a cabo Agamben en el capítulo “La inmanencia absoluta”. Desde dicho vínculo se abre el camino para pensar más allá del sujeto moderno, camino que comenzará con la definición de concepto de vida en tanto que “resistencia a la muerte”. Posteriormente se señala un tránsito por parte del filósofo francés a un segundo significado del concepto de vida, el cual hace manifiesto su interés por caminar hacia la impersonalidad, y así pisar fuerte en el terreno de la inmanencia, pues en esta definición la vida es entendida desde la efervescencia misma de lo viviente, es decir, como aquello que es discontinuo y susceptible de error. En una tercera definición del concepto de vida, Foucault pretende superar la escisión que abre la trascendencia para instalar la vida en el universo de lo político, pues el vivir mismo se coloca como un objeto administrado por el poder. Al final, estas tres definiciones surcan un camino para pensar vida e inmanencia de forma radical, y, concretamente, para teorizar dos términos fundamentales dentro del pensamiento de Giorgio Agamben —nuda vida y forma-de-vida—, los cuales le permiten a este último reconocer la ambivalencia de lo vivo, es decir, su sometimiento por los dispositivos del poder y su potencia para resistirse a tal sometimiento.

Por otra parte, nuestro abordaje de Gilles Deleuze desarrollado en un segundo apartado, comienza con la concepción del filósofo de una sustancia no emanativa-transitiva, de tal manera que la inmanencia adquiere un papel primario, pues causa y efecto se determinan necesariamente, a tal grado que dicha determinación se vuelve irrepresentable. No obstante, dicha imposibilidad de emanación y de transitividad por parte de la sustancia, no la restringe en su movilidad, ya que su interior —que no supone un exterior, abriría la posibilidad de una trascendencia— está agitando de forma perenne. La sustancia está viva y se desdobra en una impersonalidad que está en sus composiciones, en sus modos y en las relaciones que éstos sostienen. Hay vida en tanto que existe un dinamismo inmanente que no forma una estructura jerárquica, sino que los ritmos de su dinamismo son sus propias variaciones, las cuales, se mueven en un plano virtual y en uno presencial. Se tejen y se destejen las relaciones entre los cuerpos que habitan al interior de la sustancia y, que, cancelan la afirmación de un sujeto en tanto que individuo autónomo y libre, pues no existe un cuerpo que pueda evadir el encuentro. La vida se define como el poder de ser afectados a partir de relaciones nuevas cada vez. El programa inmanentista de Deleuze se centra en la tematización de la vida y su

imposibilidad de evadir el encuentro. Es aquí donde converge de forma más clara con Agamben, pues en la política inmanentista de Deleuze no existen las jerarquías, las actualizaciones, las relaciones se mantienen siempre como pura potencia.

En el último apartado, el artículo desarrolla la forma en que el análisis agambeniano de los dos filósofos franceses configuran el pensamiento de una vida impersonal. Se abre una zona a la cual se pretende acceder con anterioridad a cualquier noción de sujeto. La vida es impersonal, a diferencia del sujeto, por lo que no puede trascender el plano de la inmanencia y, por lo tanto, cancela cualquier tipo de jerarquía. La vida en la inmanencia no puede ser desnudada o separada de su forma. De esta forma, la política no es entendida ya como un poder soberano, sino como el intersticio que desarticula dicho poder, y, por lo tanto, dicha concepción de la política. Los tres filósofos coinciden en que la vida es ambivalente, pues si bien puede ser administrada por los dispositivos de control creados desde un poder soberano, tiene en sí misma, la potencia para evadir cualquier forma de control por parte de dicho poder, es decir, se opone a cualquier control desde su mera concreción. Esta vida impersonal y concreta que escapa a los dispositivos del poder, presupone ya una inmanencia absoluta.

Resistencia a la muerte, error y administración política de una vida en su inmanencia. Foucault y la ambivalencia de lo viviente

No son pocas las referencias de Giorgio Agamben respecto de Foucault a lo largo de toda su obra, la impronta biopolítica de su filosofía precisa de un constante diálogo con el filósofo francés, de un camino de ida y vuelta que se manifiesta en muchas de sus obras. Justo en el prólogo de su primer libro inscrito en la serie de *Homo sacer*, Agamben se refiere a Foucault para abrir su propio programa biopolítico cuando señala la convergencia entre la biopolítica y el Estado. En tal confluencia el análisis entraña necesariamente la relación de la nuda vida con el poder soberano y las relaciones de poder que éste instaura, ya que “*se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*” (Agamben 1998, 16). De manera que la política fundada en la vida desnuda se ha desarrollado históricamente en occidente a la par del poder soberano, y, en ese sentido, ambos comparten la misma antigüedad. Es por eso que cuando los estados modernos tienen como centro o como sustrato la *nuda vida*, en realidad lo que están haciendo es exponer su más antigua vena biopolítica, pues dejan de manifiesto la participación de la vida dentro del universo político al incluirla, excluyéndola, es decir, al colocarla en una relación de *bando*.

Aunque es muy breve la mención que hace Agamben de Foucault en “La inmanencia absoluta”, último capítulo de *La potencia del pensamiento*, es importante su abordaje, ya que este filósofo es una llave interpretativa fundamental para pensar lo viviente, y, en este caso particular, para la vinculación entre vida e inmanencia, pues de tal relación deberá recoger su legado la filosofía que viene. El breve texto de Foucault referido por Giorgio Agamben es el reconocimiento de una filosofía que pretendía pensar más allá del sujeto. No únicamente el título —*La vida: la experiencia y la*

*ciencia*¹— nos permite tener un atisbo del lugar de la vida frente a la ciencia y la epistemología, sino que, en el último párrafo del texto aquí citado, el filósofo francés hace un homenaje a Canguilhem y coloca sus investigaciones al mismo nivel de la fenomenología husserliana, incluso le otorga un valor mayor al trabajo de éste, pues valora a Canguilhem como aquel que supera la Ilustración y la herencia que ésta deja a occidente en cuanto fundadora de la teoría del sujeto. Si bien la escuela fenomenológica que inaugura Husserl derivó en reflexiones sobre el cuerpo, el mundo, la muerte, la alteridad y temas que se ubican en el plano de la existencia concreta, sus ideas no sobrepasan conceptos como el de sujeto y tampoco desbordan los límites del concepto moderno de conciencia. Tal es la crítica que Levinas lleva a cabo a Husserl en su tesis doctoral², no obstante, el filósofo lituano se mantiene dentro de un universo personalista que afirma la trascendencia de la vida —a partir de su gran impulso judío—, mientras que Foucault camina hacia lo impersonal, y alcanza así, un plano de inmanencia que revela una concreción fundamental. Dice Foucault en sus últimas dos líneas: “A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido —refiriéndose a la fenomenología—, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida.” (Foucault 2007b, 57). Aun así, no se puede decir que Canguilhem ha retumbado en occidente más que el pensamiento fenomenológico, quizá parte del reconocimiento de este filósofo e historiador de la ciencia pasa por la forma en la que influyó en Foucault, a quien le permitió un viraje respecto de su primera definición de vida, la cual, según Agamben, se refería a ésta como “el conjunto de las funciones que resisten a la muerte” (Agamben 2007, 482). Esta primera definición tenía puntos de contacto con el *conatus* de Spinoza —aunque sin duda se distinguía de éste desde el momento en que introdujo el término “función”. Esta definición había sido retomada de Marie-François Xavier Bichat y de su aportación a la medicina, a quien se refiere en el *Nacimiento de la clínica*, un texto que

¹ Texto compilado por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi como parte del libro titulado, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*.

² Levinas lleva a cabo un análisis respecto de Husserl en *La teoría fenomenológica de la intuición*, donde afirma que la conciencia para poder sentir un objeto, necesita primero representárselo, “Una vivencia intencional no adquiere su referencia objetiva más que al incorporar un acto experimentado de representación (*Vorstellen*) en sí misma a través del cual el objeto es presentado” (Levinas 2004, 85). Para Husserl la representación no es sino un acto objetivante. Así, por ejemplo, el juicio o la intuición categorial (*Sachverhalt*) nos presentan un objeto judicativo o un objeto aprehendido intuitivamente, gracias a que “cada *Erlebnisse* intencional o bien es un acto objetivante o bien tiene uno como base. En este último caso, debe contener necesariamente un acto objetivante en tanto que parte constitutiva; [. . .] Husserl afirma explícitamente el primado de estos actos objetivantes, actos teóricos”. (Levinas 2004, 90). De acuerdo con Levinas, la postura de Husserl llega al punto de afirmar que las intenciones del gozo o del deseo, no dicen nada sobre el objeto, ya que el conocimiento tiene la primacía en las relaciones con el mundo. El acto intuitivo que nos pone en contacto directo con el ser, otorga a la conciencia teórica una importancia fundamental, pues “cada posición del ser incluye una tesis representativa, dóxica. El filósofo lituano recoge de Husserl una cita que evidencia su incapacidad para concebir la posibilidad de una afección referida por sí misma a un objeto, ya que antes que éste pueda ser sentido, vivido o deseado, es preciso que sea representado, pues “sólo podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados” (Husserl 2005, 506).

marca el inicio de su obra. Citamos a continuación un fragmento de este libro, en el cual Foucault alude a la vida como aquello que no cede frente a la muerte:

Es verdad que, al tratar de cercar el carácter singular del fenómeno vivo, Bichat vinculaba a su especificación el riesgo de la enfermedad: un cuerpo simplemente físico no puede desviarse de su tipo natural. Pero esto no impide que el análisis de la enfermedad no pueda hacerse sino desde el punto de vista de la muerte —de esta muerte a la cual la vida se resiste por definición (Foucault 2001, 206).

Según cita Agamben, la concepción de la vida cambia por parte de Foucault, y se define posteriormente no ya como lo que se resiste a la muerte, sino como “aquello que es capaz de error”. Las implicaciones de este cambio son la concepción de la vida como lo viviente, pero no entendiendo lo viviente como un cuerpo que se resiste continuamente a aquello que lo destruye en un plano biológico, sino concibiéndolo como una serie de discontinuidades que rebasan la idea de vida en tanto que un *continuum* que se coloca bajo la “experiencia de vivir”. Es gracias a esta discontinuidad que el “error” adquiere una gran importancia en la definición de la vida, en la reconfiguración del vínculo entre ésta y el sujeto, y, aún más, en la superación de un pensamiento fundado en esta última noción. Un sujeto que se inclina al plano del vivir y ahí habita hasta difuminarse permite esbozar una definición radical de vida, una que obliga a reformular toda teoría del sujeto y cualquier teoría del conocimiento fundada en su figura, pues deja de estallar frente al concepto de verdad para varar en el error, el cual es la manifestación y el signo de una eferescencia. Esta distorsión no se trata para Foucault de una mera reorganización epistemológica, de un reajuste —como bien dice Agamben—, sino que logra inaugurar un campo nunca antes explorado: el de la vida en tanto que el vivir mismo de la potencia, algo distinto del saber y del poder. De esta manera, “el error es para Canguilhem el azar permanente alrededor del cual se despliega la historia de la vida y el devenir de los hombres” (Foucault 2007b, 56).

Este concepto de vida es quizá el último testamento dejado por el filósofo francés, el cual abona sin duda a la elaboración de una nueva filosofía, una que supera la trascendencia y la escisión que ella abre, además desborda aquellas figuras que emanan de la tradición trascendentalista, se instalan dentro del universo político —entendido este universo a partir de las relaciones de fuerza que se mueven y cambian entre la acción y la afección de las vidas que penetra y configura— y se arraigan en la cultura. Foucault sugiere una politización de la vida, pues como señala Agamben, ya en *La voluntad de saber* existe en el filósofo francés un desarraigo y una huida de un terreno epistemológico, para instalarse en el terreno de la vida. Dice el filósofo italiano respecto del viraje foucaultiano:

Ahora bien: en Foucault es evidente que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que se opera en un terreno absolutamente inexplorado. Y es justamente ese terreno, que coincide con la apertura de la cantera biopolítica, el que le proporciona a Foucault ese tercer eje, «distinto

tanto del saber cómo del poder», [...] y que el texto sobre Canguilhem definió *in limine* como «una manera distinta de aproximarse a la noción de vida» (Agamben 2007, 483-484).

El concepto foucaultiano de vida señalado por Agamben recoge una de las preocupaciones que mantuvieron en vilo al filósofo francés durante sus últimos diez años. En los cursos impartidos en el Colegio de Francia posteriores a 1975 y anteriores a 1980 —dentro de los cuales se encuentran *Defender la sociedad* (1975-1976), *Seguridad, territorio y población* (1977-1978), *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), *El gobierno de los vivos* (1979-1980)—, el énfasis por parte del filósofo está en la apertura y el desarrollo de la cantera biopolítica, este concepto inaugura una analítica de la vida que es entendida desde la Modernidad como la concesión de una membresía otorgada a los sujetos al momento de nacer, de tal manera que las vidas son colocadas dentro de una administración jurídico-política ejecutada por parte de instituciones y organismos de control presentes en el cuerpo social, tales como la familia, la policía, la escuela, el Estado, etc.

Para Foucault la administración de la vida es vista como el verdadero objeto de control y de gobierno, tal como lo plasma en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, cuando dice: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault 2007a, 169). El poder ya no únicamente interviene, como lo hacía antes de la Modernidad, con el control de la muerte por parte de un soberano, sino que el solo hecho de vivir se transforma ahora en su terreno de operación y dominio. La muerte se convierte en la fuga de las subjetividades respecto del control, pues ahora el poder encuentra en lo vivo el ámbito más efectivo para su ejercicio y la vida llega a ser el último estrato de gobierno de lo humano, es decir, “el poder ya no es un derecho de muerte, sino gestión, administración de la vida” (Ezquerro 2013, 50).

La vida toma un lugar preponderante para pensar la inmanencia en el filósofo francés, pues política y biología se articulan a un nivel en el cual la primera administra y gestiona a la segunda, no ya desde una mera decisión soberana, sino desde las prácticas, la regulación de conductas, el disciplinamiento, como sugiere la anatomopolítica foucaultiana; pero sobre todo desde la penetración y la configuración de subjetividades, como señala el filósofo francés cuando se refiere a la biopolítica como aquella que no únicamente pretende disciplinar cada cuerpo de forma individual, sino que nombra la biologicidad de las subjetividades, la gestión y el control normalizador de las vidas a partir de fenómenos que acometen la naturaleza de lo vivo. En este cariz doble, mientras que la anatomopolítica incorpora “el problema de la protección a la vida como fundamento de la sociedad [...] ya que el poder empieza ejercerse a través de procedimientos disciplinarios sobre el hombre-cuerpo o, lo que es lo mismo, sobre el cuerpo máquina” (Garcés 2005, 89), la biopolítica no únicamente se refiere a la vida de los cuerpos individuales, sino que centra su poder en la especie, como acometiendo y alcanzando hasta el último resquicio de lo vivo. Es por eso que Foucault afirma la visibilización de la vida para el universo político y tematiza su introducción en la historia, pues el poder envuelve la dimensión biológica, es decir, adquiere el estatuto de biopoder y se garantiza sus

propios mecanismos de control para invertir el esquema de “hacer morir y dejar vivir” —que predominaba, según él, con anterioridad al siglo XVII— y transformarlo en un “hacer vivir y dejar morir”, para remitir la muerte al ámbito de lo secreto y ocultarlo detrás de su interés y de sus dispositivos de normalización y sometimiento de lo vivo. La relevancia de la vida para pensar la inmanencia se da en el momento en el que Foucault teoriza el vínculo fundamental entre la vida y la política, de manera que, a diferencia de Aristóteles y yendo un paso más allá de su sombra, no se trata ya de la definición de lo humano como aquel que puede ser vivo y además desplegar una existencia política, sino que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault 2007a, 172).

Aparece una nueva concepción de la vida en la cual ésta puede ser controlada por los dispositivos del poder, pero brotan también, de esta misma vida, las condiciones de posibilidad para una resistencia al poder. Esta doble posibilidad implica advertir la incapacidad de un abandono respecto de los dispositivos de control desplegados por el poder, por lo que también impide desarrollar cualquier concepción de una vida que es capaz de resistirse plenamente a los mecanismos del poder y a las relaciones que éste establece, pero que también encuentra en sí misma una pequeña rendija para dicha resistencia. El mismo Agamben reconoce esta ambivalencia de la vida, y la desarrolla en dos conceptos, primeramente, en el de nuda vida, y, posteriormente, en el de forma-de-vida. Desde una lectura —vitalista— como la que lleva a cabo Agamben, Foucault apunta hacia una renuncia de lo humano y abre la posibilidad no únicamente para una reivindicación de la vida, sino también para desplegar un pensamiento de lo impersonal y de la inmanencia. Es por eso que al final de *La potencia del pensamiento*, en el diagrama que elabora el filósofo italiano, Foucault y Deleuze juegan un papel fundamental dentro de la tradición inmanentista, pues quizá son ellos el último eslabón de esta corriente antes del propio Agamben.

Antes del sujeto. La vida en su inmanencia según Deleuze

El tema de la inmanencia es para Agamben una suerte de estación obligatoria para llevar a cabo una filosofía de la vida y de la impersonalidad, sin embargo, consideramos que éste no es meramente transitorio, sino que determina el pensamiento impolítico agambeniano desde su estructura. Es por eso que Gilles Deleuze, adquiere gran relevancia en el capítulo “La inmanencia absoluta”. Como requisito para poder tematizar la vida, decidimos detenernos en el análisis de la inmanencia, pero en gran medida desde la mirada del filósofo francés, particularmente a través de su última obra —*La inmanencia: una vida...*—, que es el texto, como ya lo dijimos, al cual se remite el filósofo italiano de manera más frontal.

Spinoza, por su parte, piensa la sustancia como causa y agente de sus propias afecciones y modos, tal vez por eso es reconocido por la tradición filosófica como el pensador de la inmanencia, pues la noción de *causa sui*, aunque no es utilizada explícitamente dentro de su obra, está implícita a lo largo de todo su programa filosófico. Es por esta noción que, para Deleuze, el programa de Spinoza es una filosofía en la que la causa permanece dentro del efecto y de manera invertida, el efecto perdura

en la causa, es decir, la sustancia no tiene un carácter transitivo o emanativo, sino que causa y efecto están ligados en una relación de mutua determinación.

Según Deleuze, el pensamiento de Spinoza nos autoriza para pensar la univocidad en tres sentidos: en primer lugar, la sustancia es la multiplicidad de sus atributos y los modos que, a su vez, estos atributos expresan. La inmanencia es unívocamente la multiplicidad de sus atributos, “los mismos atributos se dicen de la sustancia que ellos componen” (Antonelli 2014, 20). En segundo lugar, Spinoza nos hace pensar en una sustancia que no es trascendida por su efecto. Nada emana fuera de ella, ya que Dios no únicamente se causa a sí mismo, sino que causa todas las cosas. La causa no es emanativa, sino que es “inmanativa”, es decir, permanece en su efecto, dicho por el propio filósofo francés: “una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es «inmanado» (*immané*) en la causa en lugar de emanar de ella. Lo que define a la causa inmanente, es que el efecto está en ella” (Deleuze 1999, 169). De esta manera, la sustancia no puede ser pensada como inmóvil o enquistada en su inmanencia, sino que hay una agitación, un movimiento en su interior a pesar de su univocidad. Por último, Deleuze halla un sentido más para pensar la univocidad del ser en Spinoza, ya que éste afirma la necesidad de todo lo que acontece en el interior de la sustancia, tanto su esencia como aquello que cambia en alguno de sus modos debido a las afecciones que estos padecen por su carácter contingente. Cada cambio, cada relación y cada composición que se forma al interior de la sustancia, no representa una carencia en ella, sino que forma parte de su devenir.

Es así como Spinoza elabora un proyecto ontológico que se posiciona contra cualquier metafísica de la cesura, y de esa manera, su ontología rechaza toda jerarquía y la idea de un ente que se ubica en una relación de superioridad o de subordinación. En los proyectos ontológicos tanto de Deleuze como de Spinoza

no hay un Uno superior al ser, de lo cual se sigue un “mundo de la inmanencia”, anti-jerárquico, “anárquico” en la medida que todos los seres valen. No se trata, aclara Deleuze, de una fórmula nihilista del tipo “todo vale”, sino de la afirmación, desde la perspectiva del ser (Antonelli 2014, 28).

La fuerza del pensamiento de Spinoza radica, por un lado, en las condiciones de posibilidad que abre para poder pensar una única sustancia, una que no anula la multiplicidad formal de los atributos y la diferencia expresiva de los modos. Aunque, por otro lado, tal fuerza también se halla en pensar una ontología de la expresión frente a una de la representación, la cual instaure —como en el platonismo— una realidad superior a la cual todo debe asemejarse o de la que todo se desprende. Se desgaja de aquí una noción de *vida* anclada a una materialidad anterior al *cógit*o cartesiano y a cualquier sujeto trascendental. Pensar la inmanencia y la sustancia en su univocidad nos coloca en la impersonalidad de una vida instalada en el umbral entre lo universal y lo particular, una vida afectada, abierta a la relación y a las composiciones que se forman en tales relaciones, al movimiento y al devenir; una vida que no es la de un sujeto soberano y libre, concepción que ha tenido la primacía en nuestras construcciones de lo social y de lo político.

En las siguientes líneas es preciso profundizar en la ontología inmanentista que el propio Deleuze desarrolla. Intentaremos definir la inmanencia con una cita de Moisés Barroso Ramos:

Debemos decir por lo pronto que la inmanencia es un mismo «proceso de producción» para producto y productor, [...] La inmanencia es una multiplicidad existente en sí misma, cuyo auténtico sujeto son las singularidades impersonales y pre-individuales, partículas de la vida no-orgánica. La inmanencia es un Absoluto, pero que no es ni indiferenciado ni trascendente [...] La inmanencia es causa, pero una causa que no unifica, que es coextensiva a lo que causa, que se integra y diferencia en su efecto (Barroso 2006,13).

La inmanencia no es una estructura vacía anterior a la producción de aquello que contiene, sino que es un acontecimiento en el que están envueltos de manera simultánea productor y producto, la causa y el efecto se determinan en ambos sentidos al grado que —por paradójico que parezca— se colocan en una relación en la que ambas se in-determinan. Agamben se refiere a la pregunta que se hacen Cleante y Crisipo respecto de la in-determinación de quien mueve y es movido, tratando de suturar la división de un cuerpo inmanente y un alma trascendente, tal sutura pretende desdibujar así la hegemonía de la segunda sobre el primero, —“¿Quién es el que pasea, el cuerpo movido por la parte hegemónica del alma o la misma parte hegemónica?” (Agamben 2007, 514)—. La inmanencia entonces no tiene otra causa que sí misma, no hay una fuerza externa que la produzca, sino que aquello que ella misma genera, los múltiples cuerpos que la componen, los modos en los que sus atributos se expresan, son también los que la afectan de infinitas maneras. Se puede rastrear claramente la fuente spinozista, ya que es éste quien coloca al creador dentro de la creatura cuando afirma en su *Ética* que “Dios, es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza 2011, 24). No se puede explicar la realidad a partir de principios trascendentes o de entidades que desborden, es decir, mediante una suerte de jerarquización. La relación del creador con lo creado se lleva a cabo en una horizontalidad en la que ambos se determinan mutuamente.

La sustancia se desdobra en dos planos, uno virtual y uno actual que precisan de un *gozne* o pliegue, pues este plegarse y desplegarse se trata de una afección que la inmanencia ejerce sobre sí misma, es así como ésta logra permanecer en su univocidad a pesar de actualizarse en sus individuaciones. El pliegue es lo que permite que exista un principio de consistencia al interior del ser, el cual le impide derramarse en algo exterior a sí mismo, salir de sí o mutar hacia algo distinto, el movimiento de pliegue y despliegue es también el ponerse a sí misma de la sustancia. Podemos deducir entonces que la sustancia está siempre en movimiento, se transforma de manera perpetua pues se pliega desde un plano de inmanencia a uno de la presencia, sin embargo, no es posible rastrear el origen de este proceso, no existe un momento inicial. Cada vez que se desdobra el ser, que aparece en sus actualizaciones, vuelve transformado sobre sí. Gracias a este pliegue la sustancia se estira y se retrae a sí misma, es decir, se auto-compone sin trascenderse o actualizarse en otra cosa. La sustancia está en un movimiento perenne, el propio Agamben así lo describe: “el vértigo de la inmanencia es

que ella describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como pasarse” (Agamben 2007, 514).

Si bien existe una estructura doble de la sustancia en la ontología de Deleuze, no se trata de una escisión en su interior. En primer lugar, Deleuze habla del *plano de inmanencia*, el cual se refiere a una realidad caótica llamada por el propio filósofo —en algunas de sus obras principales como *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas*, *El pliegue. Leibniz y el barroco* entre algunos otros— “caosmos”. Este es el plano en el que la materia no se organiza de ninguna manera, en el que hay vida, pero *no-orgánica*, pues no establece un orden, más bien se puede representar como una variación, como los ritmos que las intensidades marcan al interior de la inmanencia, como el cúmulo de dinamismos inmanentes, pues, “las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos siempre bifurcantes, es un «caosmos», [...] Incluso Dios [...] deviene proceso” (Deleuze 1989, 108). Por su parte, los *planos de composición* son también el terreno de cristalización de la materia en individualidades, las cuales organizan en su multiplicidad el caos del que se originan. La inmanencia deviene en sus individuaciones, se pliega en ellas, crea sinfonías que generan movimientos discordantes, estos a su vez definen planos de organización, los cuales son la actividad de la propia sustancia, su movimiento infinito. Aunque la sustancia está “dividida” en dos planos, no forma una estructura jerárquica, sino que genera variaciones en los ritmos de las intensidades que la componen, que la hacen vibrar en una infinidad de maneras como una sola.

Al plano de inmanencia, el cual representa la naturaleza no-orgánica de la sustancia, Deleuze lo enmarca en una ontología de lo virtual, la cual, a su vez, debe ser entendida como parte de una *filosofía naturalista* que no se reduce a una realidad meramente empírica, ya que los cuerpos no son para el filósofo francés lo que serían para el cientificismo. Lo natural aquí envuelve siempre la virtualidad que lo ancla al plano mismo de la inmanencia. Los cuerpos admiten también aquello que no aparece, que no se puede percibir quizá a nivel sensorial pero que forma parte constitutiva de las actualizaciones, de manera que eso que no aparece no crea una realidad trascendente. Gracias al plano virtual existe la novedad al interior del ser, ya que así es como se da la variación de intensidades. Estas variaciones no son otra cosa que la afirmación y la negación de las individualidades en su desplegarse al interior del plano de inmanencia. Todo se mantiene en movimiento, se relaciona y se encuentra para potenciarse o menguar, para componerse como algo nuevo en el encuentro. La relación virtual-actual es condición de posibilidad de la diferencia, de lo múltiple. El propio Deleuze se refiere a los objetos virtuales de la siguiente forma:

Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza; no sólo carece de algo con respecto al objeto real del cual se sustrae, sino que carece de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, cuya otra mitad se enuncia como diferente, como ausente. Ahora bien, esta ausencia es, como veremos, lo contrario de un negativo: eterna mitad de sí, sólo está donde está con la condición de no estar donde debe estar. Está donde se lo encuentra sólo con la condición de ser buscado donde no está. A la vez, no es

poseído por quienes lo tienen, pero es tenido por los que no lo poseen. Es siempre un «era» (Deleuze 2002a, 162).

Los cuerpos reducen su potencia o la aumentan relacionándose y componiéndose de manera que pueda afectarles o beneficiarles. Lo concreto se determina a partir de las composiciones que se van formando gracias a las posibilidades que produce la relación constante. Se puede desgajar de aquí una ética sin sujeto, pues no existe nadie que habite en una realidad trascendental, que se arroge el estatuto de un “yo” o de una voluntad libre. Spinoza lo señalaba ya en la Proposición XXXII de la *Ética*, cuando se refiere a que Dios —que tiene como uno de sus infinitos atributos la extensión, lo corporal— no actúa de acuerdo a un acto volitivo, pues “ninguna volición puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra causa” (Spinoza 2011, 32). No hay cuerpo que pueda dejar de ser afectado por otro, que pueda evadir el encuentro. La ética no significa para Spinoza sustraerse de toda afección para introducirse en la intimidad de un sujeto que actúa voluntariamente bien o mal, sino que se funda en potenciar las relaciones que lo componen en su actualidad y en la virtualidad que con ella coexiste, se trata de persistir en la existencia. “Esto es *lo que puede un cuerpo*: componerse en sus relaciones. Lo que puede hacer un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder ser afectado” (Deleuze 1999, 209).

Aquello de lo cual trató de evadirse la metafísica del sujeto, eso que nos convertía en seres vulnerables, el poder ser afectados, es también lo que nos constituye estructuralmente pero ya no como sujetos, sino como un cuerpo. Más allá de pensar al sujeto en su *ipseidad* y definirlo a partir de ella, se trata de asumir el peso de estar vivos, sin embargo, éste no es el de una subjetividad que soporta su existencia cuando se confronta con la muerte, es más bien el de un cuerpo que manifiesta su vitalidad y su potencia en su poder de ser afectado. La esencia de un cuerpo —o de un modo, dicho en clave spinozista— es su *conatus*, pero éste no es un “Yo” que tiene como licencia su libertad y gracias a ella subsume todo lo que está a su alrededor, es más bien el deseo de un cuerpo por perseverar en la existencia, es la experiencia de estar vivo. La materialidad obliga desde dentro a la sustancia a tener relaciones nuevas cada vez, a que haya vibraciones al interior del ser. Cuando se interrumpe la posibilidad de ser afectado, la vida se ha agotado. De esta manera, “el *conatus* de un cuerpo compuesto es también el esfuerzo de mantener ese cuerpo apto a ser afectado de un grande número de maneras” (Deleuze 1999, 222). Por su parte, lo que no es seleccionado no implica negatividad al interior de la sustancia, sino que es afirmado en el todo del ser como eso que no logra cristalizarse, se trata de una positividad no actualizada, aquello que hace posible la divergencia y que, por lo tanto, tiene un estatuto de realidad. Lo que es actualizado es también lo que transita de forma temporal en la inmanencia, lo que deviene, “la presencia es el ser selectivo de la inmanencia según la cual sólo se actualiza o selecciona lo que es útil a la «prolongación» de la vida.” (Barroso 2006, 18). El plano de la presencia está sujeto al cambio debido a que los modos que ahí expresan la sustancia se van componiendo a partir de nuevas relaciones.

El propio Agamben cuando habla del principio de inmanencia nos dice que sus efectos no logran escapar de ella, sino que permanecen en su interior y se vinculan todo el tiempo con la causa de la cual inmanaron. De esta forma, el *conatus* es entendido por Deleuze estrictamente en clave spinozista, el filósofo francés no le añade ni le quita según afirma Agamben, pues “desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. En el *conatus*, deseo y ser coinciden sin residuos” (Agamben, 2007, 516), se constituyen como la fuerza de una vida por perseverar en su propio ser. La genialidad deleuziana para afirmar la vida en tanto que dinamismo de la inmanencia, radica en cambiar una única letra, por lo que el término *manere* se transforma en *manare*, que significa brotar —pero no hacia el exterior—, de manera que la inmanencia tiene fluidez, empero “este manar no surge de sí, sino que se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo. Por ello Deleuze puede escribir aquí [...]: «La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico»” (Agamben 2007, 492). El vértigo de la inmanencia, su movimiento infinito, no es sino la anulación de un punto fijo que dibuja fronteras imaginarias entre dos planos de realidad, eso que ha permitido a la filosofía perderse en una escisión que posibilita la trascendencia.

Es importante dar cuenta del recurso deleuziano a lo pre-individual, entendido no como una estructura de la cual emanan las individualizaciones y son predeterminadas. Las individuaciones resultan pues expresiones de la inmanencia, de ahí que la ontología de Deleuze pueda ser catalogada como “expresionista”. Entender el carácter expresionista de esta ontología es fundamental para dar cuenta de la *diferencia* en términos deleuzianos y para reconocer el signo vital de su pensamiento,

la inmanencia es la multiplicidad de lo real que no puede ser objeto de lo Uno. Quiere esto decir que la inmanencia no pre-existe a lo inmanente. [...] La presencia es la expresión de la diferencia misma. El vitalismo radical de Deleuze no posee otro significado que la afirmación de la inmanencia, esto es, la afirmación según la cual lo actual existente no es el todo de la existencia (Barroso 2006, 25).

Dicho en un lenguaje aristotélico, el cual es recuperado por el propio Agamben, la potencia no se agota en su actualización. El hecho de que lo actual no sea el todo de la existencia quiere decir que la vida está continuamente sujeta al cambio, ya que las intensidades y las relaciones que la componen la mantienen en movimiento. Por otro lado, no hay un momento primero en la inmanencia, pues esto supondría una estructura originaria, un instante de vaciedad al interior de la inmanencia misma, más bien, la sustancia se “vierte” o se expresa en singularidades no-actualizadas que le son inmanentes. La negación de “un momento originario” es también la afirmación de la vida en cuanto tal. Debido a que la sustancia es dinámica se puede decir también que es vital, que opera en función de sus intensidades y afectos. La génesis de su materialidad está ligada a los procesos que la componen, por lo cual, no hay cabida para pensar en una entidad suprema —un Dios soberano, un sujeto trascendente, una conciencia, un yo— que le da vida al todo. La inmanencia está incluida en su propia génesis.

Las implicaciones de un pensamiento de este tipo nos obligan a dejar atrás el plano de la representación, a pensar no tanto a partir de conceptos sino de acontecimientos, pues un lenguaje así, trasluce de mejor manera la vitalidad de una sustancia no organizada, afectada más bien por fuerzas y resonancias cambiantes. La ontología de Deleuze está encaminada hacia las *fuerzas* que se agitan al interior de la naturaleza, nunca entendidas estas como fenómenos, pues su filosofía estriba en los acontecimientos, en lo impersonal, en aquello que no pasa por la representación de una conciencia. Se trata aquí de pensar la inmanencia como una vida impersonal compuesta por fuerzas e intensidades que le permiten habitar la diferencia. En su texto *La inmanencia: una vida...*, Deleuze cristaliza su proyecto inmanentista tematizando la impersonalidad de una vida y su potencia política. No es casualidad que Giorgio Agamben encuentre en este breve escrito las pautas para describir los dispositivos ontológicos que fragmentan la vida según sus múltiples formas y la someten a una jerarquización, no en vano el filósofo italiano afirma que Deleuze deja como herencia a su siglo el concepto de lo virtual en tanto que plano trascendental —no trascendente³—, ubicado antes o después de la conciencia y de la subjetividad, un dibujo de la impersonalidad que pretende clausurar el espectro dejado por el sujeto moderno. Casi al final de su capítulo “La inmanencia absoluta”, el filósofo italiano afirma que, para Deleuze, “*une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones” (Agamben 2007, 509), de esta manera, *una vida...* cancela cualquier noción de sujeto, puesto que no puede actualizarse, sino que se mantiene como pura potencia, la cual, en tanto que inmanente, es necesariamente política.

Giorgio Agamben: impersonalidad, vida e inmanencia

El abordaje del tema de la inmanencia llevado a cabo por Giorgio Agamben se extiende a lo largo de gran parte de su obra, pero su reflexión se desarrolla de forma más explícita en el análisis del breve y último texto de Deleuze anteriormente citado, *La inmanencia: una vida...* El potencial (bio)político que tiene para el filósofo italiano este breve texto lo hace manifiesto desde el análisis del título, pues el acomodo de las palabras y la puntuación tienen un valor incalculable. De igual manera que los dos puntos, los puntos suspensivos ahí escritos traslucen signos de una ontología que relaciona la vida

³ En su último texto escrito —*La inmanencia: una vida...*—, el filósofo francés lleva a cabo esta distinción: “Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, puesto que escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto” (Deleuze 2002b, 233). La significación que Deleuze le da a lo trascendental, permite teorizar —como Agamben lo refiere de forma implícita en el título de su capítulo— una “inmanencia absoluta”. Para Spinoza *Natura* implica no únicamente aquello que puede ser reconocido como parte de los atributos identificables por el ser humano— Extensión y Pensamiento—, sino también eso que escapa a estos dos, razón por la cual se puede caer en una confusión. Dentro de la interpretación que lleva a cabo Deleuze del filósofo holandés, los demás atributos de la sustancia no la trascienden, sino que son ella misma, ya que cuando distingue entre trascendente y trascendental, aunque hay infinitos atributos no reconocidos, éstos también conforman la sustancia. Así lo señala el filósofo francés en el mismo texto: “En Spinoza la inmanencia no lo es *a* la sustancia, sino que la sustancia y los modos son en la inmanencia. [...] La inmanencia no remite a Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia” (Deleuze 2002b, 234).

con la inmanencia, pero no las confunde, como dice el propio Agamben en la siguiente cita: “hay entonces entre la inmanencia y una vida una suerte de tránsito sin distancia ni identificación” (Agamben 2007, 487). De los dos puntos que median entre “La inmanencia” y “una vida”, se puede ver una relación de no-identidad —diferencial—, ya que Deleuze se refiere a un movimiento de “inmanación”, a un dinamismo que se da al interior de la sustancia sin excederla. Por su parte “los puntos suspensivos indican una virtualidad de la inmanencia como vida singular” (Saidel 2013, 169), una que se abre hacia la indefinición de “una vida...”. El filósofo francés piensa la impersonalidad de una vida singular determinada por el plano virtual de la inmanencia. Esto es fundamental en el análisis que hace Agamben del texto y en la interpretación respecto del pensamiento de Deleuze que lo lleva a vincularlo necesariamente con la biopolítica. Según la crítica de Julián Ferreyra, el texto de Agamben lleva a cabo un viraje que, por una parte, “va a desconocer la diferencia y la dislocación entre la inmanencia y una vida y, por la otra, va a descuidar la caracterización de lo virtual en Deleuze” (Ferreyra 2009, 232). Este cambio sugiere una identidad entre la vida y la inmanencia, una indiferenciación entre ambas que neutraliza cualquier característica individual de lo viviente, es decir, que no distingue entre lo actual y lo virtual. Se trata para el filósofo italiano de una coincidencia entre vida e inmanencia, la cual, lleva a cabo a partir de la lectura de *¿Qué es la inmanencia?* y no de *La inmanencia: una vida...* La identificación de la inmanencia con la vida, tiene a todas luces el miedo de reintroducir la huella de la trascendencia que Agamben extrae de una cita del propio Deleuze, este fue el delito cometido por Husserl, quien entiende la inmanencia como “inmanencia a una subjetividad trascendental”, la cual, según afirma el filósofo italiano, hace aparecer la “cifra de la trascendencia” (Agamben 2009, 496).

Si bien el escritor de *Homo sacer* no resuelve el problema de forma clara como señala Ferreyra, pareciera que al menos trata de confrontarlo, pues la justificación de la identificación de la inmanencia con *una vida*, se origina para Agamben en la siguiente pregunta, ¿Sobre qué terreno pisará un pensamiento de lo impersonal? La vida de la que hacía mención Deleuze, asumiéndola con sus afecciones, sus movimientos y composiciones es quizá el nuevo terreno, no como un sustrato sino entendiendo esta vida como el vivir mismo, con toda su potencia, su vértigo y su discontinuidad. Para esto habrá que traer a primer plano el cuerpo, entendido éste como una expresión modal de la inmanencia, pues la corporalidad no está subrogada a un sujeto consciente, sino que rodea la relación sujeto-objeto, y permite así el anclaje de las individualidades a la vida.

La ontología aquí planteada terminaría inclinándose al plano de la política, pues la vida es el terreno en el que se despliegan los cuerpos para interactuar, y sobre el que se ejercen las relaciones de poder emanadas de esta interacción. Se trata de acceder a una zona impersonal, anterior a toda conciencia y a todo sujeto, “abriendo así un “nuevo plano trascendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a «su» siglo”. (Saidel 2013, 169), o, para decirlo en palabras del propio Agamben: “se trata para Deleuze de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia.” (Agamben 2013, 490).

La noción deleuziana de vida esbozada en el breve ensayo aquí comentado, busca establecer una relación con la inmanencia que la mantiene abierta, sujeta a la sustancia y afectada por los modos que constituyen dicha sustancia. La vida no puede sustraerse a un plano superior y ubicarse ahí, de esta manera Deleuze impide todo riesgo de crear jerarquizaciones al interior de la sustancia. Mientras el cuerpo está abierto, no se puede trazar el borde entre un adentro y un afuera, entre el agente y el paciente. Se trata de un “modo de existencia impersonal que él llama «afectibilidad» y que define como una simple capacidad orgánica de afección sin personalidad”. (Agamben 2006, 503). Podemos ver aquí el talante ontológico y político de la propuesta de Deleuze:

une vie... señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Saidel 2013, 170).

En la imposibilidad de jerarquizar la vida se impide también la posibilidad de *desnudarla* como forma de sometimiento a un poder soberano, de establecer en el plano de lo político su aislamiento o de incluirla a partir de una exclusión, es decir, de colocarla en una relación de bando. La vida entendida de esta manera, no podrá ser expropiada por una institución o entidad que, bajo el paradigma de una ontología trascendente, puede —como en el contractualismo— articular las relaciones políticas. Si la vida ya no se puede desnudar mediante los dispositivos de poder, es tampoco posible fraccionarla en múltiples formas de vida, puesto que ella, en su forma más primaria, es la única forma-de-vida, ella es su propia lucha por seguir viviendo. Pensar la vida es ya ubicarse en un pensamiento de lo impersonal, de manera que es imposible concebirla a partir de una conciencia que la anuda y que la hace girar alrededor de un centro. Desarrollar una filosofía de lo impersonal significa cuestionar nociones que se han naturalizado en las semánticas de lo político. Lo impersonal es para Agamben el terreno de lo impropio, se contrapone así al paradigma liberal de la propiedad privada —de la apropiación del mundo, de los objetos y del cuerpo por un individuo autónomo y soberano— y sugiere una comunidad de vidas *cualquiera*. Frente a la figura de un sujeto, Agamben, influenciado por Deleuze, nos propone pensar en una existencia que coincide con sus modos, un vivir que no puede ser escindido de su forma.

La inmanencia es pues una vida, no la tiene a ésta como su fundamento, como un sustrato que anuda la realidad y después la configura, que se coloca como el punto fijo de toda relación con el mundo. Es más bien una vida impersonal, la cual Agamben ejemplifica en la figura de un niño —que se ubica en un momento contiguo al nacimiento—, en la inmediatez de un acontecimiento que no permite anclarse en la individualidad todavía, pero que, a pesar de eso admite gestos singulares, manifestaciones que no pueden traducirse en signos fisiológicos o conductas peculiares. No es posible reducir a un niño a su forma biológica y desde ahí clausurar su potencia; tampoco es posible hablar de un arraigo al mundo emanado de una subjetividad, puesto que los niños son tan débiles físicamente como subjetivamente, es decir, no podría colocárseles al mismo nivel de un sujeto

recogido en sí mismo, impenetrable y soberano. De esta forma, “la vida del niño es inaferrable, no porque trascienda hacia otro mundo, sino porque se aferra a este mundo y a su propio cuerpo de un modo que los adultos encuentran intolerable” (Agamben 2012, 31). El niño es la signatura de la inmanencia pues no puede asirse a un punto fijo, ni en la subjetividad —que soporta necesariamente una identidad— ni en la biologicidad, sólo pende de su propia potencia, de las posibilidades de un desarraigo inmanente que está consagrado a vivir de manera vertiginosa. Deleuze también se refiere al niño como la rúbrica de la inmanencia, lo hace de la siguiente manera:

Por ejemplo, los niños pequeños se parecen todos y no tienen individualidad alguna; pero ellos tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los niños pequeños están atravesados de una vida de inmanencia que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades (Deleuze 2002b, 235).

Refiriéndose a la infancia, el filósofo francés da cuenta de que lo singular no significa la configuración de un ser capaz de trascender el campo de inmanencia, sino que lo uno siempre incorpora la multiplicidad, es “una vida...”. No se trata ya de un sujeto individual, sino de un acontecimiento. Es de esta forma que lo virtual y lo actual coexisten, sin desfase alguno como sugería Husserl en *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, cuando afirmaba que lo sensible siempre se adelantaba a la conciencia, por eso el filósofo judío-alemán no llegó nunca a la concreción de una vida, se quedó en una conciencia desfasada respecto del cuerpo.

Para Deleuze, en cambio, lo actual y lo virtual son confirmaciones de una vida que se despliega en la inmanencia, de tal modo que lo virtual no se funda en una conciencia trascendental, sino que comparte con lo actual el mismo plano de realidad. Lo virtual no carece de un estatuto ontológico, tampoco degrada dicho estatuto frente a lo actual, pues éste logra su actualidad únicamente en la medida en que se despliega al mismo tiempo que lo virtual.

La impersonalidad que Deleuze tematiza permite dar cuenta que esta vida se encuentra en el centro de los dispositivos de poder, ella es su objeto y por lo tanto le es preciso enfrentarse a dichos dispositivos para escapar de ellos. Justo en este punto concurren Deleuze, Foucault y Agamben. La resistencia de una vida que pretende conservarse en la existencia, es a lo que se refiere Foucault en *La voluntad de saber*, cuando dice:

Contra este poder [...], las fuerzas que resisten se apoyaron sobre aquello mismo que él investía, es decir, sobre la vida y sobre el hombre en tanto que es viviente [...] la vida como objeto político ha sido de alguna manera tomada en serio y dirigida contra el sistema que se proponía controlarla (Foucault 2007a, 190-191).

Es quizá esta misma reflexión lo que inspira a Agamben para dar un giro de un momento biopolítico crítico, donde diagnostica las condiciones de una vida *ab-andonada* por los dispositivos del poder soberano —la nuda vida—, a una propuesta meramente política que tiene como piedra de

toque la noción de forma-de-vida. Aquí, como lo dice el propio filósofo italiano, la vida pertenece a los vivientes en su vivir mismo, no puede ser poseída por un sujeto que la contenga y permanezca detrás o debajo, pues no hay un rastro mínimo de trascendencia, la *inmanencia* es *absoluta*. Esto es lo que entiende Agamben por “*una vida...*”, haciendo uso del título del texto deleuziano, tal y como lo hace patente la siguiente cita:

Es más: mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, que permitía distinguir en éste una pluralidad de funciones y articular una serie de oposiciones (vida vegetativa / vida de relación; animal externo / animal interno; planta / hombre y, en el límite, *zoé* / *bíos*, vida desnuda y vida políticamente calificada), *une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro (Agamben 2007, 509).

El plano de inmanencia, en cuanto plano de indeterminación, desdibuja los límites entre agente y paciente, pues la vida desplegada en la inmanencia es en todo caso indefinida, se pasea a sí misma en su despliegue vital. Este *pasearse* muestra una acción en la que se confunde quien pasea con ese o eso que está siendo paseado, de otra manera, ¿Dónde está aquí el objeto paseado y dónde el sujeto “paseante”? ¿Dónde está la frontera entre la motricidad del cuerpo y la conciencia que supuestamente lo gobierna? Las nociones de voz activa y voz pasiva se disipan, se extravían en la carencia de sentido hasta el punto en que la inmanencia “describe el movimiento de la autoconstitución y la autopresentación del ser”. (Agamben 2007, 514). El agente recae en el paciente al mismo tiempo que el paciente restituye la emanación del agente. ¿Qué definición de la vida podría emerger de esta inmanencia? ¿cuáles serían las implicaciones de una definición con estas características? Agamben se refiere a Deleuze, y éste a su vez retoma a Spinoza para esbozar un concepto de vida que se apoya en su noción de *conatus* —ésta es el campo de inmanencia variable del deseo—. La “vida nutritiva” (*trophé*) a la cual hace referencia Aristóteles, no es la base desde la cual tiene su comienzo toda función y toda forma, más bien, lo que distingue a esta vida nutritiva es la conservación de la propia existencia. Se trata de afirmar la vida desde su estrato más remoto, incluso en un tiempo anterior a las funciones que se pueden efectuar en este nivel. Mientras que Aristóteles afirma las funciones nutritivas en cuanto fundamento de la vida, tanto para Spinoza como para Deleuze, el vivir se mantiene en el plano de la inmanencia, porque abandonar este plano sería eliminar la coincidencia de ésta con el ser mismo, perder su deseo de mantenerse como deseante, su *beatitud*, la cual es el atributo más elemental de una vida —su vértigo al interior de la inmanencia—. Desde este punto, y, únicamente reconociendo su estrato último —que no es el fundamento sobre el cual se sostiene la vida, sino que es la vida misma—, se puede desestructurar esta tradición metafísica para empezar un ejercicio de desubjetivación. Solamente desde aquí es posible confrontar una ontología política que atrapa las vidas y las escinde mediante dispositivos biopolíticos como nudas vidas. Es por

eso que afirmar la vida para Agamben, es también un intento por restituir la libertad, y que, dicha afirmación, tiene inevitablemente una herencia y una promesa política.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 1998.
 - *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
 - *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2012.
- Antonelli Marangi, Marcelo. “Sobre el origen del concepto de «inmanencia»” en Gilles Deleuze. *Revista Internacional Interdisciplinaria INTERthesis 11* (julio 2014): 15-36.
- Barroso Ramos, Moisés. *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Tesis Doctoral. Universidad de La laguna, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu. 2002.
- *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Editorial Paidós.1989.
 - “La inmanencia: una vida”. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*. (septiembre 2002): 233-236
 - *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnick Editores S.A., 1999.
- Ezquerro Gómez, Jesús. “Vida, inmanencia y democracia spinoziana”. *ILEMATA* año 5, No. 12. (abril, 2013): 47-61.
- Ferreira, Julián. “La existencia: el valor de «Una vida...» deleuzeana”. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas. Año XI, Núm. 9*. (primavera 2009):227-236.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo Veintiuno Editores S.A. de. C.V., 2001.
- *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007.
 - “La vida: la experiencia y la ciencia...”. En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi. Buenos Aires: Paidós 2007, 41-58.
- Garcés, Marina. “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”. *Athenea Digital Núm. 7*. (primavera 2005): 87-104.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II*. México: FCE, 2005.
- Levinas, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Saidel, L. “La vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de occidente”. *Eikasía 51*. (septiembre, 2013): 157-176.
- Spinoza. *Ética*. Madrid: Gredos, 2011.