

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ –
UNIOESTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

LEANDRO NUNES

A PURA IMANÊNCIA: uma ética deleuziana

TOLEDO
2016

LEANDRO NUNES

A PURA IMANÊNCIA: uma ética deleuziana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dra. Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO
2016

LEANDRO NUNES

A PURA IMANÊNCIA: uma ética deleuziana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Ester Maria Dreher Heuser – (Orientadora)

UNIOESTE

Prof. Dr. Wilson Frezzatti

UNIOESTE

Prof. Dr. Eladio Craia

PUC/PR

*Para o Cosmos,
ao acaso dos encontros.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora de longa data, professora Ester Maria Dreher Heuser, pela amizade e confiança, pela escrita em conjunto e ensinamentos, sobretudo, pela paciência.

À minha mãe, que apesar de não saber o que é filosofia, sempre teve orgulho de ter um filho “filósofo”.

À Capes, pela bolsa concedida no período inicial do curso que tornou possível 12 meses de dedicação exclusiva ao mestrado.

À Unioeste, pela oportunidade no curso de Mestrado em Filosofia e por toda a minha formação acadêmica.

À todos os professores da UNIOESTE que participaram, de algum modo, de minha formação.

Aos professores Luiz B. L. Orlandi, Rosalvo Schütz e Vânia Dutra de Azeredo pela atenção dedicada na qualificação, seus apontamentos muito nos ajudaram a concluir a pesquisa.

Aos professores Wilson Frezzatti e Eladio Craia pela leitura atenta da dissertação nesse último capítulo do mestrado.

NUNES, Leandro. *A pura imanência: uma ética deleuziana*. 2016. 123 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo. 2016.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo problematizar, a partir da filosofia de Gilles Deleuze, o que denominamos como uma ética vitalista que se desdobra na pura imanência absoluta. Ética que objetiva a criação de modos de vida afirmativos que maximizem a potência de pensar e de agir nos encontros estabelecidos sem que se consuma os outros. Ética que rejeita qualquer princípio transcendente e concebida como uma “tipologia dos modos de existência imanentes” (DELEUZE, 2002, p. 29). A partir de pequenos textos de Deleuze, tais como *A Imanência: Uma Vida...* (2002b), *Praias de Imanência* (1995) e *As Três Éticas* (1997), e excertos de suas aulas e obras sobre Spinoza, bem como, de sua produção conjunta com Félix Guattari, principalmente em *O que é a Filosofia?* (1992) e *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1997a), destacamos noções que põem em jogo as relações entre imanência e transcendência. Evidenciando que trata-se de uma filosofia de combate contra a tradição transcendentalista que afirma um universo em escada, que age por emanções e hierarquiza os homens em degraus ascendentes ou descendentes; o que acaba por condicionar a vida segundo uma razão, um princípio que pretensamente transcende a própria vida. Nesse percurso, lançamos mão de questões como: de que maneira Deleuze articula o que ele define como pura imanência absoluta? Como podemos pensar uma imanência que evite a transcendência? Qual a necessidade de pensar uma imanência em si e para si? Por que a transcendência não serve para Deleuze? Qual a importância do plano de imanência para a experimentação de modos de vida afirmativos? Em que consiste o vitalismo afirmado por Deleuze? Qual a importância da criação de modos de vida afirmativos? Como se compõe a ética desenvolvida a partir da filosofia deleuziana? Questões que reportam inevitavelmente para a nossa hipótese: somente na pura imanência absoluta é que se pode pensar e construir modos de vida afirmativos, uma vida soberana.

Palavras-chave: Ética; Imanência; Vitalismo; Encontros; Modos de Vida.

NUNES, Leandro. Pure immanence: a deleuzian ethic. 2016. 123 p. Dissertation (Master in Philosophy) – State University of Western Paraná. Toledo. 2016.

ABSTRACT

This work aims to discuss, from the philosophy of Gilles Deleuze, what we call as a vitalist ethic that unfolds in pure absolute immanence. Ethics that aims to create affirmative ways of life that maximize the power of thinking and acting within the established meetings without being consumed others. Ethics that rejects any transcendent principle and conceived as a "typology of immanent modes of existence" (Deleuze, 2002, p. 29). From small texts of Deleuze, such as *The Immanence: A Life ...* (2002b), *Immanence Beach* (1995) and *The Three Ethic* (1997), and excerpts from his lectures and books on Spinoza, as well, their joint production with Felix Guattari, particularly in *What is Philosophy?* (1992) and *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1997a), we emphasize notions that bring into play the relationship between immanence and transcendence. Showing that it is a philosophy of fighting against the transcendentalist tradition that says a universe staircase, which acts by emanations and ranks the men in steep ascents and descents; which ultimately condition the life according to reason, a principle that supposedly transcends life itself. Along the way, we used questions as: how Deleuze articulates what he defines as absolute pure immanence? How can we think an immanence to avoid transcendence? What is the need to think an immanence in and for itself? Why transcendence does not fit for Deleuze? How important is the immanence plan to experiment with affirmative ways of life? What is vitalism stated by Deleuze? How important is the creation of affirmative ways of life? How is composed ethics developed from Deleuze's philosophy? Issues that inevitably relate to our hypothesis: only in the pure and absolute immanence is possible can think and build ways of affirming life, a sovereign life.

Keywords: Ethics; Immanence; Vitalism; Encounters; Lifestyle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. PRAIAS DE PURA IMANÊNCIA ABSOLUTA	14
2. <i>UMA VIDA</i>	25
3. A CONSTRUÇÃO DA PURA IMANÊNCIA.....	37
4. A IMANÊNCIA, O CAOS.....	50
5. CORTANDO E CRIVANDO O CAOS.....	62
6. OS CORPOS, VELOCIDADES E LENTIDÕES	72
7. DO ENCONTRO À COMPOSIÇÃO, LATITUDES E LONGITUDES	84
8. AS TRÊS ÉTICAS	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

Como escrever sobre Deleuze? Ou melhor: como escrever *com* Deleuze, movido *por* Deleuze? Uma imagem vem à mente: pedras lançadas sobre águas de um mar sereno e que provocam ondas de imanência dissipadoras da névoa que encobre a praia, ao mesmo tempo em que dobram e redobram ondas em movimentos infinitos que inundam o universo proclamando a univocidade do Ser. Foi assim que se deu nesta pesquisa, algumas escrituras deleuzianas provocaram e impulsionaram a sua produção. Partimos de breves textos como *A Imanência: uma Vida...* (2002b) e *Praias de Imanência* (1995), os quais funcionaram como pequeninas pedras e agiram como disparadores de intensidades. Esses textos serviram para nós como começos para nos ocuparmos da problemática que assumimos como nossa, a saber: problematizar o que pode ser chamado de uma ética vitalista que se desdobra na pura imanência absoluta. Ética que possibilita responder a questão: como posso maximizar a minha potência nos encontros sem consumir os outros? Para isso, mostraremos que Deleuze elabora uma ética que rejeita qualquer princípio transcendente em prol da afirmação de uma ética como “tipologia dos modos de existência imanentes” (DELEUZE, 2002a, p. 29); pois, trata-se de buscar a condição da experimentação real, e não da experimentação possível em geral, isto é, importa para Deleuze as condições de efetividade de toda experiência¹ (PELBART, 1996; HEUSER, 2010). Assim, a fim de enfrentarmos as provocações suscitadas pelos breves textos deleuzianos, recorreremos a autores e comentadores que nos ajudaram a pensá-los, até porque uma pedra, quando atirada na água, provoca ondas que se sucedem, ou seja, que ganham vida a partir do movimento primário. Nesse sentido, tentamos pôr em prática uma escritura mobilizada pelo minimalismo, na medida em que partimos sempre de pequenos textos de Deleuze, ou breves excertos de textos muito particulares de sua filosofia que expõem conceitos cruciais para o

¹ A efetividade da experiência em Deleuze implica que a condição não supere, não seja mais ampla que o condicionado. Ou seja, é preciso que a faculdade tenha a mesma extensão que o seu objeto, isso para que os conceitos por ela criados sejam correspondentes ao objeto. Isso significa que a condição de efetividade implica necessariamente que o condicionado não seja maior que a própria condição. Então, na medida em que atribui ao possível o estatuto de uma simples reprodução do efetivo, Deleuze propõe, em seu lugar, a imagem virtual que intenciona ir em direção às condições da experiência real, já que é ela que propicia a razão suficiente da coisa, sua diferença de natureza. Portanto, afirmar que o virtual é real implica compreender que o real não se refere a estados de coisas fixos, pelo contrário, ele é fluxo, é movimento, a continuidade da transição, a própria mudança sempre em vias de atualização. Para Deleuze, o virtual não passa por nenhuma consciência, tampouco, é o dado da experiência; sendo por isso que o real é constituído de duas partes inseparáveis, uma virtual e outra atual, como duas faces de um mesmo objeto (cf. HEUSER, 2010, p. 88-89-123).

desenvolvimento de nossa pesquisa. Desse modo, são base de expressão da dissertação textos que destacam, principalmente, o jogo entre imanência e transcendência. Mais precisamente, os ímpetus imanentes que avançam em um universo escalonado artificialmente e ilusoriamente por toda uma tradição transcendente.

Para enfrentarmos o problema que agora é nosso, nos ocuparemos de evidenciar uma imanência que evita qualquer traço de transcendência. Isso na medida em que se afirma a mesma como autorreferente e autossuficiente. Por essa razão exploraremos o ponto de vista de Deleuze de uma imanência que é imanente tão somente à si mesma, o que será quase que o ritornelo de nossa escritura. Faremos isso por meio da produção de pequenos ensaios² que, esperamos, funcionem por si e em si mesmos se tomados isolados dos demais; mas que também componham um todo não fragmentado, mesmo que permaneça aberto, a fim de que estabeleçam sentidos para nossa investigação³.

Por ora, podemos afirmar que Gilles Deleuze foi um filósofo da imanência, um sagaz combatente nas trincheiras contra a tradição transcendente; um combatente a favor dos homens livres, como bem definiu Jacques Derrida (1996) em sua emocionante homenagem póstuma a Deleuze, seu “amigo” nos combates aos mesmos “inimigos”⁴: a tradição filosófica que hierarquiza a vida em “graus de ser”, segundo um princípio transcendente. Ao longo da dissertação, mostraremos como Deleuze, por meio da

² O estilo ensaístico de nossa dissertação está amparado no que defendem Heuser e Corazza (2016, p. 5-23) a respeito das experiências de leitura e escritura em Humanas, na universidade: “por meio do ensaio, pensamos ser possível inventar formas de expressão e de pensamento acerca de um objeto inúmeras vezes pensado e expresso (DELEUZE; GUATTARI, 1996). Isso porque o ensaio não busca uma verdade totalizante e final, tal como o método científico pretendeu, desde Descartes; do mesmo modo como a vida também não se determina por regras puramente lógicas e a verdade não é encontrada exclusivamente nos modelos e conceitos unificadores e totalizantes fornecidos pelo método científico (ADORNO, 2003) [...] As pesquisas em Humanas, assim como as concebemos ensaisticamente, na medida em que são compostas experimentando-se, têm uma ‘intenção tateante’ e são tentativas de ‘acertar na mosca’, mesmo que conscientes da sua ‘própria falibilidade e transitoriedade’ (ADORNO, 2003, p. 35). Nas tentativas falíveis e transitórias, como a vida, importa que, com nossas pesquisas, e a partir delas, sigamos ensaiando a escrita na universidade com o ainda-não. Ou seja, o ainda-não experimentado, o ainda-não desejado, o ainda-não pensado, o ainda-não amado, o ainda-não pesquisado, o ainda-não escrito, o ainda-não abandonado. Mas, quem sabe um dia ou uma noite...”.

³ Num esforço para criar um estilo para a escrita da dissertação, os capítulos estão construídos do seguinte modo: 1) capítulos breves orientados por um pequeno texto, ou excerto da obra deleuziana ou, ainda, por um conceito, o qual serve como “pedra lançada na água” que violenta nosso pensamento e o põe em movimento; 2) uma imagem que, para nós, expressa, por meio de afetos e perceptos, o desenvolvimento de cada parte da pesquisa; são pinturas ou fotos que nos parecem carregar traços da ideia a ser abordada³. Os elementos para cada começo funcionaram como provocações, certos esboços do que nos propomos abordar; talvez possam funcionar de algum modo também para o leitor; 3) um pequeno parágrafo introdutório para cada capítulo, no qual apresentamos brevemente ao leitor, os pontos que abordaremos no capítulo que se segue.

⁴ “Esta amizade não se restringia apenas ao fato, aliás muito significativo, de termos os mesmos inimigos” (DERRIDA, 1996, p. 225).

filosofia, afirmou a vida como criação, como resistência, conforme demarca acuradamente Peter Pál Pelbart em *Um mundo no qual acreditar*: “[...] falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente, a vida filosófica de Deleuze pode ser colocada inteiramente sob o signo deste princípio: a única resistência digna ao presente é a criação” (1996, p. 59). Criação de modos de vida que resistem à hierarquização imposta pela transcendência. Também por isso podemos afirmar haver um vitalismo inerente à filosofia deleuziana, uma pulsão vital que a atravessa de ponta a ponta e faz a vida vibrar em todos os seus encontros. Pois, para o filósofo francês, “a vida sempre foi concebida como uma potência não-orgânica, força impessoal, que extrapola os limites da existência individual, das formas concretas e visíveis que a encarnam, da finitude que lhes é própria” (PELBART, 1996, p. 59), já que a vida tomada sob o signo da criação ultrapassa o indivíduo que a encarna. Nem aquém e nem além das determinações sujeito/objeto, humano/inumano, interior/exterior, pois a vida em Deleuze é concebida como força impessoal, conforme sua inerente inseparabilidade de si mesma, somente manifesta de forma plena e absoluta quando voltada para o singular, ou seja, para algo que não tem semelhante ou equivalente (cf. DELEUZE, 2009, p. 11). Isso é demarcado por Deleuze em seu último texto *L'immanence: Une vie...*: “não se deveria conter uma vida no simples momento em que a vida individual afronta a universal morte”, uma vez que uma vida está em todos os lugares, em todos os momentos que atravessa tal ou tal sujeito vivo (cf. DELEUZE, 2002b, p. 14). Trata-se, portanto, de conceber *uma Vida* que transporta acontecimentos e singularidades que apenas se atualizam nos sujeitos e objetos. Tal como afirmou Lyotard sobre a vida que Deleuze pensou e criou para si próprio: “não pede nada, encontra ou não no outro uma singularidade incomparável, de coração, de pensamento. Intensidades frágeis, belezas irrefutáveis, que escapam à usura do tempo ordinário” (LYOTARD, 1996, p. 45).

Mostraremos que o vitalismo assumido e defendido por Deleuze, contudo, não se refere a uma essência ou a um domínio da natureza, ao contrário, é um vitalismo que toma o ser como produção posto em um jogo de forças desterritorializantes. Defenderemos que a filosofia deleuziana é sempre guiada pela pluralidade que desliza “numa multiplicidade substantiva e nos processos que nela operam. Só há processos e multiplicidade, insiste ele, de modo que a Razão, o Sujeito (ou o Objeto), o Uno, o Universal não passariam de abstrações” (PELBART, 1996, p. 60). Evidenciaremos que trata-se de toda uma filosofia de combate contra a tradição transcendentalista, a qual afirma um universo em escada, que age por emanações e hierarquiza os homens em

degraus ascendentes ou descendentes; o que acaba por condicionar a vida segundo uma razão, um princípio que pretensamente transcende a própria vida.

Seguindo nossa hipótese, trataremos de nos esforçar para conceituarmos a pura imanência, afirmada na filosofia deleuziana, como absoluta. Para isso, nomeamos o primeiro capítulo “Praias de pura imanência absoluta”, em alusão ao texto de Deleuze no qual ele homenageia o amigo Maurice Gandillac. Nele trabalhamos com a ideia deleuziana de praias de imanência que inundam o universo, ao mesmo tempo em que derrubam os degraus construídos pela tradição transcendente. No capítulo subsequente, intitulado “Uma vida...”, trabalharemos a rejeição deleuziana para com as ordens transcendentais e a consequente afirmação da imanência que não está contida ou remetida a nada que não seja ela mesma. Para tanto, como já anunciamos, o texto *Imanência: uma Vida...* (2002b) torna-se especial para o nosso processo de produção. Pode-se dizer que foi ele que funcionou com mais força e provocou nosso pensamento, pondo-o em movimento. Em seguida, no capítulo três, mostraremos os rastros que indicam a construção da ideia de imanência na filosofia de Deleuze. Evidenciaremos que a pura imanência absoluta deleuziana é derivada de duas perspectivas distintas na história da filosofia: a univocidade do ser, congruência das perspectivas de Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche, e a *causa sui* de Spinoza. Inobstante, também trabalharemos com o problema da expressão em Deleuze. Este capítulo foi designado como “A construção da pura imanência”. No quarto capítulo, “A imanência, o caos”, defenderemos a hipótese de que a pura imanência é o próprio caos, com suas velocidades infinitas e coordenadas intensivas, tal como este é postulado em *O que é a Filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 1992) e *Caosmose: um novo paradigma estético*, de Félix Guattari (1992). Em “Cortando e crivando o caos”, quinto capítulo, apresentaremos nossa interpretação acerca do plano de imanência na filosofia de Deleuze e de que modo ele funciona como um crivo no caos que possibilita ao filósofo chegar a pensar – para esse momento, novamente, lançaremos mão do pensamento de Guattari que também nos ajudou a dar sentido ao caos. Por conseguinte, no sexto capítulo, “Corpos, velocidades e lentidões”, trabalharemos o problema do corpo em Deleuze em correlação com o problema dos movimentos tomados pelo plano de imanência. Para isso, utilizaremos, principalmente, a obra conjunta de Deleuze e Guattari, mais especificamente, *O que é a Filosofia?* (1992) e *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1997a). No penúltimo capítulo, nomeado “Do encontro à composição, latitudes e longitudes”, trabalharemos as noções de afetos, encontros e vitalismo em

Deleuze. Para tanto, lançaremos mão dos conceitos de latitude e de longitude, bem como abordaremos a questão da composição e dos meios pelos quais a vida se torna afirmativa; de maneira que, trata-se, sobretudo, de “uma abordagem mais do acontecimento que do ser, mais dos atos singulares ou de processos concretos que da atividade em geral” (DROIT, 1996, p. 68). Por fim, no último capítulo, “As três éticas”, trabalharemos os três tipos de ideias distinguidas por Spinoza (ideias-afecções, ideias-noções e ideias-essências) em congruência com os três gêneros do conhecimento, isso para conceituar o que Deleuze designa como as três éticas. Nesse capítulo objetivamos problematizar a criação de modos de vida afirmativos na pura imanência.

Nesse percurso, lançaremos mão de questões como: de que maneira Deleuze articula o que ele define como pura imanência absoluta? Como podemos pensar uma imanência que evite a transcendência? Qual a necessidade de pensar uma imanência em si e para si? Por que a transcendência não serve para Deleuze? Qual a importância do plano de imanência para a experimentação de modos de vida afirmativos? Qual o papel dos encontros no vitalismo assumido pela filosofia deleuziana? Em que consiste tal vitalismo? Qual a importância da criação de modos de vida afirmativos? Como é composta a ética desenvolvida pela filosofia de Deleuze? Enfim, questões que se reportam inevitavelmente para a nossa hipótese: somente pensando a pura imanência como absoluta é que se pode pensar e construir modos de vida afirmativos – uma vida soberana que efetua e maximiza a sua potência nos encontros sem consumir os outros.

1. PRAIAS DE PURA IMANÊNCIA ABSOLUTA



Vitor Hugo, *Ma Destinée*, 1867.

Nossa primeira pedra é o *Praias de Imanência* (DELEUZE, 1995). As ondas que ele produz nos levam a relações amigáveis e a encontros intensivos entre Deleuze e Gandillac, os quais nos dizem muito de uma filosofia que rejeita névoas e castelos. Tal filosofia nos permite pensar em praias nas quais os grãos de areia sempre se igualam entre os níveis escavados pelos adeptos de castelos de areia. Neste primeiro capítulo, mobilizados por aquele texto, trabalharemos a distinção entre amor e amizade feita por Maurice Gandillac e sobre sua influência no pensamento deleuziano. Mostraremos que a ideia de amizade, nesse particular contexto, refere-se, mesmo que indiretamente, à noção de encontros. Suscitaremos a questão da transcendência na tradição filosófica e como as praias de imanência tendem a destruir com suas ondas as ilusórias hierarquias, nivelando os seres em um único plano. Por fim, afirmaremos que o universo concebido por Deleuze é horizontal e imanente, jamais vertical e transcendente.

O pequeno texto *Praias de Imanência* (1995), em que Deleuze homenageia Maurice Gandillac⁵, é inspirado em um escrito do próprio homenageado, datado de 1945, intitulado *Approches de l'Amitié [Aproximações amigáveis]*, no qual, segundo Deleuze, Gandillac fornece conceitos sobre uma tradição filosófica que perpassa toda a modernidade, de Leibniz ao idealismo alemão. Além disso, nessa obra, Gandillac enfatiza o jogo entre imanência e transcendência, mais precisamente, trata dos impulsos imanentes da terra contra as hierarquias celestes (cf. STIVALE, 2005, p. 10). Com essas *Aproximações*, Gandillac pretendeu estabelecer uma distinção entre amor e amizade. Distinção que influenciaria as posteriores noções de amizade e encontros do próprio Deleuze. Para Gandillac, segundo nossa leitura, a amizade não existe mais do que o amor. Todavia, ela é a melhor forma para os relacionamentos humanos, uma vez que o amor propende a se transformar em um sentimento opressivo fundado na ausência (cf. DELEUZE, 2003b, p. 62), enquanto que a amizade é um movimento simples e sem dramas, não fixa agenda e abre espaço para a mudança, para o silêncio, sempre em busca de inspiração, mesmo que seja para a ausência. O encontro que funda uma amizade não implica garantias. São riscos, segundo Gandillac, que a humanidade deve

⁵ Maurice de Gandillac nasceu em 1906, filósofo especialista em pensamento medieval e tradutor de textos de filósofos alemães dos séculos XVIII e XIX, foi um dos professores de Deleuze na Sorbonne, durante a década de 1940, e seu amigo de longa data, influenciando-o em muitos aspectos, inclusive na ideia de imanência. Segundo Stivale (2005), para Deleuze, Gandillac fornece lampejos de uma ontologia transcendente que vai de Leibniz aos alemães do século XIX, a qual sempre procurou combater.

aceitar, livre e lucidamente, a fim de garantir a existência de qualquer valor. É nesse sentido que Deleuze afirma à Claire Parnet, no *Abecedário de Gilles Deleuze* (2001), que a amizade não tem nada a ver com fidelidade, mas com a percepção do charme emitido pelas pessoas, ao que precisamos nos tornar sensíveis.

Conforme Gandillac, o amor, enquanto ideal, suscita encontros tristes, na medida em que há uma espera por algo em troca. Enquanto que a amizade é a abertura para a novidade em um jogo sem interesses. Por isso é possível afirmar que, tanto em Gandillac quanto em Deleuze, o que interessa é o que se passa entre-dois, o que se passa no encontro com o outro. Trata-se da composição de corpos sem que um consuma o outro. Deleuze afirma em vários momentos diferentes de sua obra⁶ que o que importa é o meio, aquilo que acontece quando algo se passa a partir do inesperado encontro com um outro. Importância também reconhecida por outro amigo de Deleuze, François Châtelet: “pense no meio e pense o meio como o coração das coisas e como o coração do pensamento, abandone o pensamento-árvore com seus altos e baixos, seus alfas e ômegas, torne-se um pensador-capim que brota cães gauleses e pensa!” (CHÂTELET, 1996, p. 42). É nessa lógica que Deleuze homenageia o amigo Gandillac referindo as praias de imanência como “ondas de amizade”, as quais talvez tenham o sentido atribuído por Cláudio Ulpiano: “quando observamos uma onda, não percebemos que no fundo da onda ou constituindo a onda, estariam miríades de gotas, miríades de moléculas que a nossa percepção não apreende” (ULPIANO, 2010, s/p), já que, conforme Deleuze (2012), todo corpo é composto por infinitas partes que geralmente não percebemos.

No texto *Praias de Imanência*, Deleuze suscita, de um modo poético, a tradição transcendente. Questão que atravessa a filosofia e hierarquiza o universo como se ele fosse uma grande escadaria que sempre “opera por uma série de emanações e conversões hierárquicas”, na qual os seres são colocados em degraus e valorados segundo sua posição na escada (DELEUZE, 1995, s/p). Para Deleuze, contudo, a transcendência é a fonte do erro e da ilusão, da besteira, da burrice e do delírio, que são trazidos pelos próprios filósofos nos planos de imanência que traçam. Ele também demarca que mesmo esses planos que suscitam a transcendência não conseguem evitar as ondas imanentes que avançam incessantemente por esse universo escalonado. Pois,

⁶ O que pode ser conferido em: DELEUZE, 2009, p. 13-17; 2003a, p. 74; 1997, p. 73-74; também em DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 90; DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39-109.

por mais que um plano de imanência se dê ao transcendente, a imanência mesma jamais o fará.

Na perspectiva de Deleuze, o movimento da afirmação da transcendência pela tradição filosófica, isto é, a necessidade de uma unidade exterior à própria imanência, têm consequências nefastas para o pensamento e para a vida. Uma delas, talvez a principal, é de ordem ontológica. Pois, os planos traçados pelos filósofos, a fim de edificarem suas filosofias, ao suscitarem a transcendência conforme o seu próprio traçado, tornam o Ser ambíguo – obscuro, incerto, vago – ou analógico – semelhante ou cópia de algo – e dependente de uma substância primeira que lhe confira sentido, na medida em que se dispõe numa ascendência hierárquica. Sendo justamente em oposição a essa tradição que a ontologia desenvolvida por Deleuze toma como ponto de partida a noção de univocidade do ser, originalmente determinada por Duns Scotus, ao afirmar que o ser se faz igualmente em todos os seus aspectos, não privilegiando a substância como em Tomas de Aquino (2001).

Para Deleuze, a transcendência é entendida em sua gênese por uma analogia⁷ de proporção: instaura-se um termo como princípio primeiro que atribui sentido e valor aos outros termos em relação. Isto é, os termos em relação somente possuem sentido e valor na medida em que participam do termo tomado como tipo – a analogia é concebida como uma figura da equivocidade, uma vez que “introduz um intelecto transcendente que deverá nivelar as diferenças do ser, que é, portanto, ‘dito’ de formas desiguais” (ASHWORTH, 1991, p. 39-67). Desse modo, no esquema de analogia por proporção, os termos possuem mais sentido ou mais valor conforme sua participação no princípio primeiro – para a escolástica na “analogia de proporção” não há mais um conceito distributivo relacionando-se formalmente com termos diferentes, mas um conceito serial que se relaciona formal e eminentemente com um termo principal e, em menor grau, com os outros (cf. DELEUZE, 2009, p. 42). Por isso também a ideia de transcendência é entendida, essencialmente, como o estabelecimento de um termo ou realidade radicalmente separada dos termos em relação, ou seja, aos termos imanentes a ela. Por tal razão, esse termo ou realidade, possui uma superioridade referente aos

⁷ A analogia refere-se usualmente a semelhança e a diferença. O análogo é o semelhante e diferente. No universo platônico, o mundo das ideias é o inverificável, é conhecido por analogia. As características da analogia são a semelhança e a diferença. Então, aquilo que for análogo é semelhante, mas também é diferente. Por outro lado, a analogia tomada como um instrumento do conhecimento, conhece-se a partir do verificável aquilo que é inverificável (cf. ULPIANO, 2010b, s/p).

termos em relação. Trata-se de uma hierarquização de mundos, na qual o princípio primeiro é “copiado” pelos termos subsequentes.

A analogia de proporção é um sistema de participação extremamente eletiva, nele “não haveria um possuidor em terceiro lugar, em quarto, etc., até o infinito de uma degradação [...]” (DELEUZE, 2003a, p. 261). Isso acontece porque, para Deleuze (2003a), a analogia implica que os sentidos do ser são meras participações em um sentido primeiro que serve como tipo modal. Trata-se da afirmação de uma realidade transcendente que age por emanações e conversões hierárquicas. Tal realidade se coloca como princípio transcendente daquilo que é criado, segundo o qual todos os seres possuem “mais” ou “menos” graus de ser, conforme a proximidade que cada um se encontra do princípio primeiro. Desse modo, a realidade de cada ser é medida hierarquicamente conforme a sua colocação ou a sua participação em relação ao princípio fundante/criador de toda a realidade. Na analogia, é proposição de um intelecto superior que dirige o desenvolvimento da Natureza segundo uma Ideia intencional, ou seja, é a imanência suscitando o transcendente para depois deixar-se guiar por ele.

Seguindo a analogia, a tradição medieval e moderna da filosofia que afirma a transcendência acaba por estabelecer um modelo, um arquétipo que serviria de tipo, de modelo, do qual toda a realidade emanaria, ou melhor, se adequaria. Nesse esquema estabelece-se um princípio fundante da realidade, um modelo perfeito que não se sujeita ao tempo; isto é, que não é suscetível às mudanças, já que é pleno em si mesmo. Isso porque, o que está sob os efeitos do tempo “é necessariamente inacabado, ou seja: o que está no tempo está em passagem, em mutação” (ULPIANO, 2010b, s/p). Todavia, a ideia de perfeição, segundo Claudio Ulpiano, não recobre, ou melhor, não abarca aquilo que se encontra no tempo, logo, há uma diferença entre aquilo que está sujeito ao tempo e a perfeição que não se encontra sujeita ao tempo, que é atemporal. Desse modo, a perfeição não possui representantes no mundo, entretanto, é aquilo para o qual os representantes do mundo se guiam. Teríamos um mundo “governado por arquétipos superiores e não poderíamos, em momento nenhum, fazer experimentações neles; não poderíamos, porque eles estariam acima de nós” (ULPIANO, 2010b, s/p). Modelo este que usualmente qualifica-se como sistema arcaico da transcendência. Contudo, nesse sistema cria-se uma lacuna entre a ideia de perfeição e a experimentação prática, a vida mesma, o que realmente importa para Deleuze, como mostraremos. Mas, como a tradição transcendente também se preocupa em explicar o real, torna-se necessária uma

aproximação do perfeito para com o imperfeito que possibilite explicar a ação prática. Destarte, é nesse viés que Platão⁸ faz referência à analogia⁹ para preencher o espaço entre perfeição e as semelhanças com a realidade empírica. Pois, o objetivo dessa tradição que remete ao platonismo é afirmar um princípio perfeito (exterior) que fundamente a realidade imperfeita; por isso ocupa-se de como as coisas *devem ser* e não como as coisas *podem ser*: “é o isqueiro em si mesmo, a beleza em si mesma, a mesa em si mesma... e não as coisas que estão sujeitas ao tempo, à transformação, às contradições, etc.” (ULPIANO, 2010b, s/p). Não obstante, a ideia da distinção entre o que é perfeito e, portanto, está fora da realidade (transcendência), e o que é imperfeito (sujeito ao tempo), acaba se tornando fundamento para boa parte da história da filosofia. Como consequência disso, a diferenciação entre o real e a aparência vira modelo para se fazer filosofia. Por essa razão, o questionamento dessa ordem transcendente torna-se um problema maldito que não deve ser posto. Prova disso é que raros são os filósofos que questionam a transcendência e a ordem celestial.

Deleuze está entre os raros. Ele entende que a submissão do humano a categorias universais transcendentais aprisionam a vida e que é preciso lançar mão de outras formas ou lógicas vivificantes que liberem o próprio ser humano e seus aportes com relação ao mundo (cf. CORAZZA, 2010; TADEU, 1994). Para isso, é preciso suscitar a pulsão vital imanente a todas as coisas. Torna-se necessário que se questione a ordem celestial e que se coloque em questão o problema considerado maldito pela tradição filosófica; ainda que seja uma questão insólita e amaldiçoada por aqueles que defendem a hierarquização da vida segundo uma ordem transcendente. Sim, um problema que não deveria ser suscitado, mas que, todavia, o é... Pois, é justamente o

⁸“A questão platônica é que ele [sistema arcaico da transcendência] não pode se sustentar apenas em práticas míticas. O que Platão vai fazer é o que se chama – processo de analogia. O processo analógico [...] é falar sobre as perfeições das ideias e das semelhanças das práticas experimentais. Para atingir esses arquétipos, Platão vai se utilizar do processo de analogia. [...] Porque ele tem por objetivo a realidade: o real. E como é fácil entender que o real platônico é aquilo que deve ser, e não aquilo que é!” (cf. ULPIANO, 2010b, s/p).

⁹ Isso fica evidente com a analogia da linha no livro VI de *A República*, quando o bem é posto por Platão no mais alto ponto da linha e só a alma no seu último movimento é capaz de alcançá-lo: “Sócrates — Agora, pega uma linha cortada em dois segmentos desiguais, representando um o gênero visível, o outro o cognoscível, e corta de novo cada segmento respeitando a mesma proporção; terá então, classificando as divisões obtidas conforme o seu grau relativo de clareza ou de obscuridade, no mundo visível, um primeiro segmento, a das imagens. Denomino imagens primeiramente às sombras, depois aos reflexos que se veem nas águas ou na superfície dos corpos opacos, polidos e brilhantes, e a todas as representações semelhantes. Compreendes? [...] Na primeira parte desse segmento, a alma, utilizando as imagens dos objetos que no segmento precedente eram os originais, é obrigada a estabelecer suas análises partindo de hipóteses [...] No segundo segmento, a alma parte da hipótese para chegar ao princípio absoluto, sem lançar mão das imagens, como no caso anterior, e desenvolve a sua análise servindo-se unicamente das ideias” (PLATÃO, 1993, p. 292-293).

lado “obscuro” da filosofia, se podemos referir assim, que sempre fascinou Deleuze. Fascínio reconhecido por seu amigo Lyotard, para quem Deleuze era “o franco-atirador genial da filosofia nas nossas batalhas de fim de século [...] [ele] ignora a transcendência, a lei, o Nome do pai, a falta e o medo da falta [...] Jogador, aposta tudo na imanência” (LYOTARD, 1996, p. 45).

A filosofia deleuziana combate a transcendência por entender que nela há apenas emanções e conversões, substrato para a hierarquização dos seres. Sob a gênese da transcendência, a vida é condicionada à sua colocação no sistema de hierarquias e aprisionada. A transcendência é uma dimensão alheia, uma estrutura oculta, um meio que opera sempre à parte. Ela pode ser um Deus, uma consciência, um objeto, ou uma alma. Entretanto, não importando a forma pela qual é representada, a transcendência é sempre inferida ou concluída de seus próprios efeitos, embora pretenda ser primeira. Por isso não há criação a partir da transcendência, há apenas adequação – se a transcendência só é afirmada a partir dos seus efeitos, ou seja, daquilo que supostamente cria, significa que as criaturas, os seres, primeiro existem, depois se adequam à transcendência. Esse movimento acontece porque a transcendência sempre pressupõe um fundamento último e imutável, ou seja, uma ordem preestabelecida. Trata-se da afirmação de um modelo do qual todos os seres derivam. Nela há sempre duas substâncias, sendo uma constituída como imagem e semelhança da outra, uma superior e outra inferior. Segundo Todd May (2005, p. 31), a transcendência é a explicação do universo pelo privilégio de uma substância sobre a outra. Nele, o que deve ser reconhecido como superior não é deste mundo: o infinito, o não físico, o ilimitado e a unidade da identidade própria. Trata-se de uma referência também para o modo que pensamos, do que Deleuze (2009, p. 131-142) chamou de imagem dogmática do pensamento, que trabalha segundo a determinação de um mundo fixo e estável e que se encontra à espera do pensamento para representá-lo. Portanto, refere-se a uma adequação do pensamento perante uma realidade preestabelecida.

O exemplo mais célebre desse sistema é a teoria das ideias ou das formas perfeitas platônica. *O Fédon* (1996) é o primeiro diálogo em que Platão afirma, decididamente, a existência das formas perfeitas¹⁰. Seguindo essa proposição, há a postulação de duas realidades radicalmente separadas, uma dualidade: mundo sensível e

¹⁰ “Fédon: Segundo creio, depois de lhe concederem esse ponto e de admitirem a existência real das ideias [perfeitas] e que é por participação que as diferentes coisas recebem determinação particular [...]” (PLATÃO, 1996, p. 45).

mundo suprassensível. O primeiro é o nosso mundo. Ele é uma cópia do suprassensível. Uma realidade abstrata que contém as ideias ou formas perfeitas, que são eternas, imutáveis e incorpóreas. Para Platão, o mundo sensível é uma cópia do suprassensível, uma representação daquilo que somente nossa alma possui conhecimento:

Talvez o mais central elemento deste modelo seja a representação. Ela funciona do seguinte modo. O mundo está lá fora, estável e sereno. Para ser concebido, ele aguarda por nosso pensamento. Nosso pensamento o representa. É isto o que o pensamento faz. O pensamento espelha em nossas ideias aquilo que está lá, estável e sereno. O pensamento não é nada mais do que a representação do mundo: uma representação em nossa alma daquilo que já foi apresentado para nós uma vez, lá fora (MAY, 2005, p. 74).

A pretensão da tradição transcendente, herdeira de Platão, é explicar o ser para conferir-lhe sentido. Explicação que se dará usualmente pelo estabelecimento de dualismos, como em Platão, e a afirmação de um mundo sensível como sendo cópia de um mundo suprassensível. Não obstante, quando se estabelece um dualismo, há sempre a necessária postulação de uma hierarquia, o que Deleuze rejeita tenazmente. Para ele, como afirmou Châtelet, o que importa são os “devires, experiências reais – muito diferentes dos possíveis antecipados ou dos ‘prós e contras’ indefinidamente calculados – encontros, com a virulência do Fora, quase sempre perigosos” (CHÂTELET, 1996, p. 41). O Fora do sujeito, mas também uma força, uma potência.

Nesse sentido, é justamente por se opor à tradição hierárquica e transcendente que Maurice Gandillac torna-se uma inspiração para Deleuze; precisamente por sua filosofia ser uma arte de viver e de pensar em constante reinvenção. Esse “é seu sentido concreto de amizade” (DELEUZE, 1995, s/p); ou seja, aquele que está aberto ao devir, em constante recriação e que se opõe drasticamente ao amor ideal, ao “amor platônico”. Interpretamos que é o ímpeto imanente do pensamento de Gandillac que move Deleuze no combate contra a transcendência. O que o fascina são as praias de imanência que avançam no universo escalonado e que transpõem toda ordem transcendente, em suas palavras: “reconhecer o mundo das hierarquias, mas ao mesmo tempo banhá-lo com tais praias de imanência, cujo efeito abala mais do que uma referência direta – essa é uma imagem de vida inseparável de Maurice de Gandillac” (DELEUZE, 1995, s/p). Por tal razão, nos parece, é que Gandillac fez-se tão inspirador para Deleuze, a forma pela qual sua filosofia enfatizou a força imanente que avança no universo de ordem celestial, ao mesmo tempo em que o iguala entre os níveis, que deixam de ser ascendentes ou

descendentes e passam a ser sucessivos, afirmando, assim, uma contínua horizontalidade. Para Deleuze, Gandillac fez de sua obra uma tentativa insistente de afirmação da imanência, da igualdade, da univocidade. Pois, ao mesmo tempo em que reconhece o mundo das hierarquias, o atravessa com as praias de imanência que condensam a diversidade em um único tecido. Não há escalonamento, sobreposição pré-configurada dos modos de vida, na imanência, quando o ser se eleva, é somente por pretensão. Por tal razão, para nós, ao falar da obra de Gandillac, Deleuze também está a falar da sua.

Na filosofia deleuziana, de modo algum o problema da ontologia na imanência se refere à busca por um fundamento ontológico dos modos de existência, pois o que interessa não é descobrir uma verdade que funde os valores ou que dê sustentação para a existência dos seres. O que importa para Deleuze é criar modos de existência afirmativos. Dito de outro modo, podemos afirmar que em Deleuze é função da ontologia criar as condições necessárias para a afirmação da diferença e da multiplicidade, na medida em que deixa de se preocupar com o que o ser *é* e passa a se questionar com o que ele *pode ser*:

[...] não poderíamos criar uma ontologia cujo propósito seja abrir para novas perspectivas a questão de ‘como posso viver?’ Nietzsche, Sartre, Foucault e Derrida tornaram evidentes para nós as limitações que surgem quando a questão sobre ‘como posso viver?’ deve ser explicada com uma resposta à ontologia. Deleuze sugere que é possível se mover na direção oposta, criar uma ontologia que responda à questão ‘como posso viver?’ ao invés de apresentar um limite a esta questão (MAY, 2005, p. 17).

Desse ponto de vista, a filosofia passa a “constituir-se como teoria do que fazemos, não como teoria do que é” (ALLIEZ, 1996, p. 73), mas principalmente, do que podemos fazer. Na filosofia deleuziana, a única ontologia que merece nossa atenção é aquela que se preocupa em questionar “como posso viver?”. Aquela que se opõe à construção de um projeto de identidade a favor da diferença: “iniciamos a ontologia quando abandonamos a busca pela estabilidade conceitual e começamos a ver o “Ser” em termos de diferença e não de identidade” (MAY, 2005, p. 18-19).

É nesse viés que Deleuze afirma haver uma outra inspiração que atravessa o cosmos das ordens transcendentais de ponta à ponta: “[...] é como se praias de imanência avançassem pelos estágios ou degraus, com a tendência de reunirem-se entre os níveis” (DELEUZE, 1995, s/p) – entendemos as praias de imanência como sendo a composição

de infinitos corpos dispostos lado a lado; como “grãos de areia” que se encaixam ao infinito na medida em que as ondas imanentes avançam nas praias e que dão sentido e explicam o todo, conforme o todo os explica em uma dança cósmica guiada pelas velocidades infinitas do caos. Isso porque, conforme nossa leitura, quando os planos de imanência suscitam a transcendência, a própria imanência tende a banhar e inundar esses planos com suas ondas. É nesse sentido também que Deleuze afirma que as praias de imanência avançam os níveis escalonados do universo e vão destruindo os degraus e igualando os seres pela eliminação da hierarquia transcendente. As praias de imanência, ao avançarem o “universo em escada”, tendem a horizontalizar tudo o que era vertical; pois, se reúnem entre os níveis, de modo que cada ser passa a efetuar sua própria “potência numa vizinhança imediata, por força da causa primeira. Não há mais causa remota: o rochedo, o lírio, a besta e o homem cantam igualmente a glória de Deus numa espécie de anarquia consagrada” (DELEUZE, 2002b, p. 14). Tudo está condensado num mesmo plano, nele os degraus verticais da tradição transcendente são substituídos por linhas horizontais que vão e voltam em todas as direções e se interligam infinitamente conforme o traçado do próprio plano de imanência, rizoma. Em última instância, trata-se de afirmar uma vida livre de qualquer compromisso com a transcendência, que existe independente de qualquer condição exterior, uma vida soberana.

Desse modo, no nosso entendimento, a transcendência não “serve” para Deleuze justamente por subordinar a imanência e por medir o Ser da imanência pela razão da transcendência. Na perspectiva da transcendência, há um monopólio divino da criação no qual os seres da imanência não tomam parte; uma vez que apenas são derivações do princípio criador. Deleuze, por sua vez, faz da criação um ato de resistência e o próprio primado da vida, inclusive da sua.

Gilles Deleuze escreve, em conjunto com Félix Guattari: "Não nos falta comunicação, ao contrário, temos comunicação demais, falta-nos criação [...]". A vida filosófica de Deleuze pode ser colocada inteiramente sob o signo deste princípio: a única resistência digna ao presente é a criação. Foi o que sempre fez, com seu estilo cortante, feito de rajadas secas, análises finas ou conceitos extravagantes (PELBART, 1996, p. 59).

A imanência tem o papel de transgredir o mundo hierárquico, de destruir o mundo que ela mesma suscitou, horizontalizando o que antes era vertical e restituindo o poder da criação para o homem. Pois, para Deleuze, a própria hierarquia transcendente

engendra uma anarquia particular, já que, mesmo quando ilusoriamente a imanência é subordinada à transcendência, os ímpetus imanentes tendem a submergir a verticalidade com as ondas de imanência. É como se “o amor de Deus fosse a causa de um ateísmo interno e absolutamente próprio: a todo momento roçamos a heresia” (DELEUZE, 1995, s/p). Em nossas palavras: há uma anarquia inerente à própria afirmação do transcendente; é a vida posta forçadamente em degraus, mas que nega a subida dos mesmos. Isso porque, quando se afirma um sistema hierárquico, pensa-se necessariamente em graus de ser, sendo aqueles mais próximos do princípio primeiro, mais valorados do que aqueles que se encontram mais distantes. Com Deleuze, todavia, consideramos que toda forma de hierarquização traz consigo um desejo de anarquia¹¹ que lhe é inerente; já que quem se encontra mais distante, na base do sistema de ordens celestiais, tende a simpatizar com a heresia ao perceber a desigualdade imposta e passa a fazer resistência – podemos usar como exemplo os movimentos sociais dentro do capitalismo que fazem resistência ao sistema que lhes oprime, ou seja, o sistema ao escalonar-se, ao criar estratos sociais, deixa em cada degrau uma vontade de eliminar os próprios degraus que se sucedem. Para Deleuze, não há hierarquia quando tudo é horizontalizado, não há verticalidade quando se rejeita toda forma de sujeição e dependência, não há degraus quando não há níveis que se sobrepõem. De modo que, podemos afirmar que a imanência deleuziana é a afirmação da vida em todas as suas multiplicidades, em todas as suas singularidades, em todos os seus possíveis modos de existência: “quando a filosofia se funda com alegria na imanência como em sua única condição para recriar seus conceitos as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem [...]” (ALLIEZ, 1996, p. 72).

¹¹ “Instaura a mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento, assegura um universal desabamento (*effondrement*), mas como acontecimento positivo e alegre” (DELEUZE, 2003a, p. 141). Nessa lógica, entendemos a anarquia como um sistema de negação e recuso de um princípio de autoridade.

2. UMA VIDA...



Toymaker, James Jean, 2009.

A segunda pedra lançada na água acompanha as ondas disparadas pela primeira, que ainda nos impulsiona. Ela é lançada primeiramente em 1995, talvez no último esforço de Deleuze. O texto *A Imanência: uma Vida...* (2002b) é uma daquelas pedras que “quicam” inúmeras vezes sobre a superfície da água e se perdem no horizonte deixando seus rastros. A própria estrutura do título escolhido por Deleuze nos intriga. A Imanência, artigo definido, uma Vida, artigo indefinido. Se não bastasse essa construção, os dois conceitos são seguidos por sinais de pontuação bem particulares. O conceito “Imanência” é separado do conceito “uma Vida” por dois pontos. Usualmente, a função dos dois pontos é de introduzir palavras, ideias, expressões. É uma abertura, uma expansão. Por sua vez, o conceito “uma Vida” é seguido por reticências, que têm por função indicar uma continuidade. Uma ação que ainda está se fazendo. Dirá Agamben, “no título, tanto a introdução dos dois pontos entre ‘a imanência’ e ‘uma vida’ como as reticências servem uma intenção precisa” (2000, p. 171). Nesse capítulo trabalharemos com O *A Imanência: uma Vida...* que, a nosso entender, condensa uma noção presente em toda a filosofia de Deleuze: a imanência da imanência. Mostraremos a construção da noção de uma pura imanência e seus principais atributos. Também trabalharemos com a ideia do absoluto na filosofia, contrapondo-a à afirmação deleuziana da pura imanência enquanto absoluta. Para tal intento, recorreremos às filosofias de Nicolau de Cusa e Duns Scotus nos medievais; Fichte, Schelling e Hegel nos modernos. Por fim, trataremos da pura imanência como uma vida singular que apenas se atualiza nos acontecimentos que individualizam.

O último texto deleuziano ainda é um mistério¹² a ser decifrado. *A imanência: uma vida...* (2002b) é um pequeno texto que, em nossa perspectiva, condensa uma ideia que faz-se substrato de toda a filosofia deleuziana: “pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida” (DELEUZE, 2002b, p. 12)¹³. A noção de imanência que não é imanente a um sujeito ou a um objeto atravessa todo

¹² A imanência é pressuposta em toda produção deleuziana, sempre para fazer dizer ou deixar de dizer alguma coisa que ainda permanece, sem dúvida, um segredo (cf. DERRIDA, 1996).

¹³ “[...] a identidade imanência = uma vida. É esta fórmula que é propriamente nova, mas como explicitação do que a obra do pensador subentendia já sem o enunciar. Imanência e vida: estes dois termos, ou conceitos, estão com efeito vinculados, co-definem-se, na filosofia deleuziana. De tal modo que essa filosofia pode ser apresentada [...] quer como um imanentismo radical (teoria da imanência absoluta) quer como uma doutrina vitalista” (DIAS, 2001, p. 177).

pensamento deleuziano e caracteriza, principalmente, o seu combate perante os sistemas transcendentais, a sua luta contra toda forma de condicionamento dos modos de vida¹⁴. No texto de 1995, Deleuze faz referência a um filósofo do idealismo alemão para fomentar a noção de uma imanência livre de qualquer subordinação. É em Fichte, dirá Deleuze, quando este ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto, que apresenta-se o campo transcendental¹⁵ como uma vida que não depende de um Ser e não está submetido a um ato (cf. DELEUZE, 2002b, p. 12), pois refere-se estritamente à uma vida impessoal e autorreferente. Um plano que não é sensível ao ser e tampouco transcende o mesmo, mas o campo das condições imanentes que constituem a própria realidade. Vida cuja atividade é infinita. Atividade pura e incessante, não uma realidade dada à espera de uma consciência para representá-la, mas como em Fichte, progresso, não um ser, mas uma vida¹⁶. Por isso afirmamos que aquilo que a filosofia deleuziana designa como pura imanência aproxima-se em muitos aspectos do que Fichte designa como campo transcendental:

[...] a razão¹⁷ é absolutamente autônoma; ela é apenas para si, mas também só ela é para si. Tudo aquilo que ela é, portanto, deve estar fundado nela mesma, e somente a partir dela pode ser explicado, de modo algum a partir de algo fora dela, esse algo fora dela que ela jamais pode alcançar, sem abdicar de si mesma (FICHTE, 1999, p. 435).

Semelhante à Fichte, a última fórmula deleuziana sustenta-se na ideia de uma auto-imanência¹⁸. Pura imanência que não é atributo de nada, autônoma em estado absoluto. Ela é para si e em si mesma. Conforme Deleuze, a pura imanência é condição de si própria, ela produz ou constrói a si mesma. Mas, acima de tudo, é preciso demarcar que a imanência deleuziana é causa ativa incessante, ela não para de tecer a si mesma, é infinito tear (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 54). Por esse motivo ela não é dada ou inerte, mas produção infinitamente ativa. É tal como a referência de

¹⁴ O que pode ser conferido em: DELEUZE, 2012, p. 98; 2009, p. 269; 1976, p. 27-28; 1995, s/p; DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 94-95.

¹⁵ “O que é o transcendental? É o domínio próprio da filosofia na sua determinação como irreduzível ao mesmo tempo a empiricidade e a toda transcendência” (DIAS, 2001, p. 178). Em Deleuze, o transcendental é tomado como condição anterior a toda forma empírica, a qual contém o próprio sujeito e todos os objetos (cf. HEUSER, 2010, p. 67).

¹⁶ “Já na segunda introdução à *Doctrina de la science*: “a intuição da atividade pura não é nada de fixo, mas progresso, não um ser, mas uma vida” (*Oeuvres choisies de philosophie première*, Vrin, p. 274). Sobre a vida segundo Fichte, cf. *Initiation à la vie bienheureuse*, Aubier, e o comentário de Gueroult, p. 9)” (DELEUZE, 2002b, nota 3, p. 16).

¹⁷ Em Fichte não há a afirmação de uma pura imanência, mas de uma razão absolutamente autônoma.

¹⁸ “A imanência deleuziana é auto-imanente e não imanente à...” (cf. DIAS, 2001, p. 180).

Deleuze (2002b, p. 12) à determinada passagem da filosofia de Fichte quando este refere-se à vida¹⁹, a imanência em seu estado puro não pode ser de modo algum submetida a um sujeito ou a um objeto, pois, haveria a necessidade de algo que lhe transcendesse, um contrassenso, já que ela toma tudo para si. Por essa razão, a imanência deleuziana é designada como “pura”, porque não é imanente a nada, a não ser, a si mesma, por isso também ela é afirmada como uma vida e nada além disso, pois, conforme Deleuze, aquilo que existe por si mesmo e em si mesmo só pode ser concebido como uma vida (cf. DELEUZE, 2002b, p. 14). Enquanto *causa sui* é absoluta, porque é autorreferente e autossuficiente, não necessitando de algo que lhe seja externo para existir. Trata-se, pois, de reiterar a ideia inúmeras vezes afirmada ou subentendida ao longo de sua produção²⁰: a imanência mesma “não é imanente a algo” – como ele insistiu junto com Guattari em *O que é a filosofia?* (1992, p. 62), porque não há absolutamente nada que lhe transcenda.

Isso acontece porque, segundo Henri Lefebvre (2011), a definição de transcendência de Deleuze é negativa e intransigente. Uma vez que a transcendência é a imanência de um termo perante outro, ou seja, quando um termo é imanente à outro, este último transcende o primeiro. A definição é negativa porque a transcendência é uma função da própria imanência que nega ou que desnatura a si mesma. Em outras palavras, a transcendência é essencialmente derivativa, ela é sempre um produto da imanência (cf. LEFEBVRE, 2011, p. 3) – e isso aplica-se a qualquer situação em que dizemos que algo é imanente a alguma coisa. Por essa razão, afirmamos que aquilo que Deleuze (2002b) vê e critica na tradição transcendente é uma desnaturalização da imanência; uma vez que, quando ela é correlacionada hierarquicamente a uma transcendência, há uma deformação da própria imanência que passa a se encontrar contida no transcendente e, necessariamente, ela mesma passa a ser entendida como alguma coisa relacionada ou subordinada a algo que lhe é externo. Isto é, a pura imanência passaria a depender daquilo que não existiria sem que ela o suscitasse.

Ademais, em Deleuze é necessário que a imanência seja absoluta para que somente então ela possa ser concebida como livre de qualquer condicionamento; pois, na sua absolutez, nada lhe escapa. Logo, não há possibilidade de existência de qualquer

¹⁹ “A intuição da atividade pura não é nada de fixo, mas progresso, não um ser, mas uma vida” (FICHTE, 1999, p. 31).

²⁰ *Nietzsche e a Filosofia*, 1976; *Diferença e Repetição*, 2009; *Spinoza et le Problème de l'Expression*, 2013; *Spinoza: Filosofia Prática*, 2002a; *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, 2012; *O que é a Filosofia?*, 1992.

coisa que não esteja abarcada por ela mesma. Deleuze (2002b) pontua a necessidade da pura imanência ser absoluta afirmando que se a mesma estivesse contida por algo, haveria a necessidade de uma outra coisa, agora transcendente à primeira, que a contivesse e assim sucessivamente. Isto é, deveria haver sempre uma outra *unidade* para além de outra unidade, *ad infinitum*. Sendo por esse motivo que a pura imanência absoluta não pode ser remetida ou ser atributo de “alguma coisa”, dado que ela deve se estender somente sobre si mesma. Pois, como afirmado, uma imanência imanente tão somente a si mesma, não deixa existir nada a que ela possa ser imanente – uma auto-imanência é absoluta e inseparável de si mesma:

O segredo da imanência talvez seja este: a inseparabilidade da vida de si mesma só se manifesta plenamente quando nos voltamos para o singular. A singularidade é a própria vida se separando de si mesma para se reconstituir como uma vida. A palavra imanência traz o *in* (“dentro”) e o *manens* (“permanecendo”). Mas o que não sai de si e “permanece dentro” não é uma totalidade pré-constituída, não é uma unidade fundamental. A vida é o que não para de romper com totalidades e de se reinventar (ONETO, 2011, s/p).

Contudo, afirmar a absolutez da imanência é um movimento ousado e perigoso. Visto que na história do pensamento filosófico, o absoluto é usualmente concebido como uma unidade que transcende o mundo, este sendo imanente a essa unidade. Etimologicamente, o conceito de absoluto origina-se do latim *absolutas* – destacado de, desligado de – que designa aquilo que não comporta nenhuma exceção ou restrição, poder absoluto, necessidade absoluta, livre de toda relação (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 14). Nesse viés, o absoluto se aproxima do termo grego *kath' auto*, que designa aquilo que é por si mesmo.

O conceito ou a ideia de um absoluto perpassa toda a mediavilidade, quase sempre caracterizado por sistemas que afirmam uma transcendência expressa na figura de uma divindade onipotente, onisciente e radicalmente separada do mundo, como bem demarca Foucault no processo da ascese cristã no período medieval: “o ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação” (FOUCAULT, 2006, p. 304), à uma transcendência. Porém, não tomemos essa concepção como regra nos medievais, em Nicolau de Cusa (1979) por exemplo, há

também a afirmação de um Deus como realidade absoluta²¹ que, contudo, não transcende o mundo. Para ele, no âmbito do máximo absoluto, ou seja, daquilo que não pode ser excedido por nada, não há comparações, não há mensurabilidade ou analogia: a existência de um Deus, que abrange tudo, é una e não comporta oposições. Tudo está em Deus. Por isso há um certo imanentismo em Cusa ao afirmar uma realidade infinita e absoluta que a tudo contém, como bem ressalta Maurice Gandillac em tradução da obra *Oeuvres choisies*: “ideia, incessantemente retomada, de múltiplas formas de uma imanência total do infinito no finito” (1942, p. 52). Isso porque, para ele o infinito faz parte do homem por natureza, portanto, “toda parte do infinito é infinita” (CUSA, 1979, p. 105). Concepção semelhante ao pensamento de outro importante filósofo medieval, Duns Scotus, para o qual, todas as coisas estão presentes em Deus, que as complica, sendo Deus presente em todas as coisas que o explicam e o implicam (cf. ULPiano, 2010d, s/p).

Contudo, a ideia do absoluto ganha demasiada força e destaque a partir do século XVIII, principalmente na Alemanha. Nos alemães, além da menção deleuziana a Fichte, há referência ao absoluto em Schelling para designar o princípio infinito da realidade, Deus (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 14). Na mesma linha de pensamento de Schelling, mas não com o mesmo sentido, há o absoluto em Hegel, que é inferido como sendo o objeto e o sujeito da filosofia. Na *Fenomenologia do Espírito* (1992), mais precisamente em seu prefácio, Hegel nomeia o espírito absoluto como sendo os graus últimos da realidade, aqueles em que ela se revela a si mesma como princípio autoconsciente infinito, seja na religião, na arte ou na filosofia (cf. 1992, p. 21) – de certa maneira, o absoluto ou espírito absoluto em Hegel, funciona mais ou menos como Deus em outros sistemas filosóficos. Entretanto, demarcamos que o absoluto hegeliano é concebido como o próprio universo que torna-se autoconsciente na razão humana:

Para Schelling o Absoluto em si mesmo transcende o pensamento conceitual, e nós devemos nos aproximar da identidade absoluta pela via negativa, excluindo dela, em nosso pensamento, os atributos e distinções do finito. Para Hegel o Absoluto não é uma identidade sobre a qual nada mais pode ser dito: é o processo total de sua auto-expressão ou auto-manifestação em e através do finito [...] Para Hegel o Absoluto não é uma realidade existente impenetrável, por assim dizer, acima e atrás de suas manifestações determinantes: ele é sua auto-manifestação (COPLESTON, 1963, p. 205-211).

²¹ *De la docte ignorance*. Trad. Moulinier, Introd. Abel Rey. Paris: Ed. de la Maisnie, 1979.

De fato, em Hegel, o absoluto é o processo de seu próprio tornar-se, um certo devir, mas em um sentido teleológico. Ou seja, concebe-se o processo todo como absoluto, contudo, é somente o *télos*, a finalidade, que perpetua sua natureza, seu sentido: é quando o absoluto volta-se para si mesmo, quando torna-se autoconsciente, ou seja, quando a totalidade da realidade toma consciência de si mesma, que se efetua sua finalidade (cf. COPLESTON, 1963, p. 211). Trata-se de tomar o universo como processo ou movimento guiado por um *télos*: realização do pensamento auto-pensante, a consciência de si mesmo: “o saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito [...]” (HEGEL, 1992, p. 213). Dito de outro modo: é o pensamento que pensa a si mesmo iminentemente dentro do processo. Por esse motivo também o absoluto hegeliano como totalidade da realidade não pode ser confundido com a substância na filosofia spinozana. De fato, em Spinoza, a substância também é absolutamente infinita, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EI, P14, D), contudo, não há uma finalidade, um *télos* que a guie, que a condicione. Por essa razão, em nossa interpretação, é que a ideia deleuziana de uma pura imanência que seja absoluta enraíza-se profundamente na filosofia de Spinoza.

Para Deleuze (2002b), a pura imanência é um meio que se move por si e em si mesma, incessante e infinitamente. Ela é o móvel de si mesma: “a imanência flui, traz, por assim dizer, já sempre consigo os dois pontos; mas este jorrar não sai de si, e sim deságua incessante e vertiginosamente em si mesmo” (AGAMBEN, 2000, p. 176). Segundo Deleuze, a imanência absoluta é um vazio, um horizonte entendido como condição criativa²², horizonte absoluto, aquele que é livre das hierarquias transcendentais. Realidade suprema e fundamental, plena em si mesma; pois, trata-se de um “absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal [...]” (DELEUZE, GUATTARI, 1992, p. 52) – mais uma imagem da imanência, na medida em que fractais²³ contêm, dentro de si, fractalidades menores; infinitas partículas que contêm outras infinitas partículas, *ad infinitum*.

²² “[...] o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte. É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor ‘os seres lentos’ que nós somos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 50).

²³ O termo fractal foi criado por Benoît Mandelbrot, matemático francês nascido na Polônia. Ele usou o termo para descrever um objeto geométrico que nunca perde a sua estrutura, qualquer que seja a distância da visão. Os fractais também são figuras oriundas da Teoria do Caos, que há décadas vem causando fascínio em cientistas e leigos. Descobertos a partir das figuras dos assim chamados *Conjuntos de Julia*, os fractais são figuras feitas por computador, a partir de equações matemáticas que derivam da investigação de ruídos padronizados, gerando imagens intrigantes, nos quais as menores partes da figura praticamente reproduzem a forma do todo, porém, é relevante evocar a *diferença* que há entre fractais,

Acreditamos e defendemos que a pura imanência é afirmada por Deleuze como sendo uma vida e nada mais justamente por ser absoluta, pois, ao tomar tudo para si, nada lhe escapa, e por ser autorreferente, causa de si mesma, só pode ser uma vida. Conforme Agamben (2000), o próprio título do *A Imanência: Uma Vida...* não foi composto ao acaso. Deleuze poderia ter escrito: “A imanência é uma vida”; ou então, “A imanência e uma vida”; ou ainda, “A imanência, uma vida”. Todavia, ele escolheu usar os dois pontos. Isso porque “evidentemente não mirava nem a uma simples identidade nem somente a uma conexão lógica” (AGAMBEN, 2000, p. 172). Há claramente um agenciamento entre a imanência e uma vida, uma co-funcionalidade, isso no sentido de que os dois pontos entre imanência e uma vida indicam uma certa passagem, um fluxo sem distância ou identificação. Trata-se de uma passagem sem mudança espacial, contínuo movimento. Concordamos que os dois pontos indicam o “deslocamento da imanência em si mesma, a abertura a um outro que, porém, permanece absolutamente imanente” (AGAMBEN, 2000, p. 172). Por sua vez, as reticências, os três pontos, encerram o título sem fechá-lo e indicam a sua atividade infinita. Elas têm por função justamente apontar a abertura da imanência, os seus infinitos movimentos, o horizonte absoluto.

Mas aqui as reticências não servem tanto para suspender o sentido e fazer as palavras dançarem fora de toda hierarquia sintática quanto para transformar o próprio estatuto da palavra, do qual se tornam inseparáveis. Se, como disse uma vez Deleuze, a terminologia é a poesia da filosofia, aqui o título de *terminus technicus* não cabe ao conceito “vida”, nem ao sintagma “uma vida”, mas unicamente ao não sintagma “uma vida...”. A incompletude – que, segundo a tradição, caracteriza as reticências – não remete aqui a um sentido ulterior omitido ou que falta (Caudel: “um ponto é tudo; três pontos não são tudo”), mas a uma indefinição de espécie particular, que leva até o extremo o significado infinitivo do artigo *une* (AGAMBEN, 2000, p. 173).

Realmente, a expressão *uma vida* seguida de reticências indica uma incompletude, uma abertura, a própria infinitude da pura imanência que, segundo o próprio Deleuze, é substância absolutamente infinita, semelhante ao que Merleau-Ponty (1960) bem frisou: a ideia do infinito positivo como “segredo do grande racionalismo”,

apesar da semelhança. Localizam-se fractais na natureza, como na morfologia de vegetais, por exemplo, a samambaia; as encostas de litorais e até nas pinturas de Pollock. Deleuze relaciona os fractais com as mônadas de Leibniz [...]. Ideia corroborada por James Gleick [...], para quem o conceito de auto-semelhança dos fractais tem seu berço na filosofia de Leibniz (cf. JOB, 2009, s/p).

“uma maneira inocente de pensar a partir do infinito”, que atinge sua perfeição em Spinoza (cf. DELEUZE, 2013, p. 17). É uma clara referência à abertura da imanência que elimina a identidade e afirma a diferença. Por essa lógica consideramos que o termo *une vie* seguido de reticências é utilizado por Deleuze para exprimir a imanência como uma vida singular e absolutamente infinita. Trata-se de uma “natureza absolutamente virtual e o seu definir-se somente através desta virtualidade” (AGAMBEN, 2000, p. 173). O título *L'immanence: une vie...* permanece a-sintagmático²⁴ na medida em que exclui a possibilidade do artigo indefinido *uma* transcender o ser que o segue.

Por isso afirmamos com insistência: a pura imanência pensada por Deleuze não está e não pode estar correlacionada a nada. É absoluta na medida em que é concebida como suprema em todos os seus atributos. Ela existe por si na medida em que só pode ser “uma vida”. Ela não é imanente à uma vida. Isso porque sua existência não necessita da existência de uma outra coisa para lhe dar sentido ou para lhe conferir uma suposta validade. A pura imanência deleuziana não está em nada. Ela existe em si mesma, conforme seus próprios critérios. Pois, ela mesma é *uma vida* e nada mais. Assim mesmo, indefinida e impessoal, imanência da imanência. Como no exemplo literário utilizado pelo próprio Deleuze:

[...] Uma vida... Ninguém melhor que Dickens contou o que é *uma vida*, tendo em conta o artigo indefinido como índice do transcendental. Um canalha, um mau sujeito desprezado por todos é trazido agonizante, e eis que aqueles que o tratam manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se empenham em salvá-lo, ao ponto de no mais profundo do seu coma o vil homem sentir ele próprio qualquer coisa de doce o penetrar. Mas à medida que revém à vida, os seus salvadores fazem-se mais frios, e ele reencontra toda a sua grosseria, a sua maldade (DELEUZE, 2002b, p. 12-14).

A alusão de Deleuze é a propósito do conto de Charles Dickens nomeado *Our Mutual Friend* (1865). Refere-se ao afogamento do personagem Riderhood. Figura a qual Deleuze diferencia como o indivíduo e como a “centelha de vida dentro dele”. Enquanto indivíduo, Riderhood era desprezado por todos, pois encarnava os acontecimentos que todos odiavam, atualizava as velocidades que lhe conferiam uma identidade abominável. Contudo, enquanto centelha de vida, era apenas uma vida

²⁴ Sintagmático oriundo do francês, *syntagmatique*, usado para atribuir uma relação de dependência; um elo determinado e outro determinante na relação de poder em um espaço-território. Assim, o a-sintagmático refere-se ao absoluto, à negação de dependência.

neutra e impessoal, o que fazia com que o desprezo desaparecesse. Esse exemplo serve para demarcar o jogo entre a vida e a morte. Trata-se da vida individual que passa a ser uma vida impessoal e singular:

Entre a sua vida e a sua morte, há um momento que é já somente o de *uma* vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo, singular, que resgata um puro acontecimento liberto dos acidentes da vida interior e exterior, quer dizer, da subjetividade e da objetividade do que ocorre. «*Homo tantum*» com o qual todos se compadecem e que atinge uma espécie de beatitude. É uma *hecceidade*, que já não é individuação, mas singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, porque só o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade apaga-se em prol da vida singular imanente a um homem que já não tem nome, se bem que não se confunda com qualquer outro. Essência singular, uma vida... (DELEUZE, 2002b, p. 12-14).

Ainda que a referência seja ao caso de Riderhood, ela expressa algo que abarca qualquer vida. Ali já não se tratava mais de uma vida individual lutando com a morte. Mas, a sua colocação entre estes dois mundos. Acima de tudo, a sua neutralidade. É a centelha de vida suspensa entre o viver e o morrer. Sendo nesse sentido que Deleuze fala em uma vida impessoal posta entre o bem e o mal: “porque apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má” (DELEUZE, 2002b, p. 12). Especificamente em Dickens, mas também em uma vida qualquer, é sob o signo da morte que a vida impessoal coexiste “com a do indivíduo sem se confundir com ela” (AGAMBEN, 2000, p. 181).

Vida neutra, nua e crua. Repetimos, é assim que a pura imanência é concebida: uma vida e nada mais. Uma vida que se encontra em todas as partes e em todos os momentos que atravessa tal ou tal sujeito vivo: “vida imanente levando consigo os acontecimentos ou singularidades que se limitam a atualizar nos sujeitos e nos objetos” (DELEUZE, 2002b, p. 14). De outro modo: o que Deleuze insiste é que a própria imanência atravessa os sujeitos vivos e os objetos como uma centelha de vida. A pura imanência é uma vida que carrega os acontecimentos e singularidades que se atualizam nos sujeitos, nos acontecimentos vividos, mas sem se confundir com os mesmos. Então, justifica-se o combate deleuziano perante as identidades, porque elas são fechadas; elas definem e limitam²⁵: “todas as identidades são apenas simuladas” (DELEUZE, 2009, p.

²⁵ “Trata-se, aqui, de reagir contra a postura da tradição filosófica, eminentemente platônico-aristotélica, de atribuir primazia à identidade, como princípio, relegando a diferença a segundo plano como sua

8), e “o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasia) o Mesmo e o Semelhante” (DELEUZE, 2003a, p. 203). Por isso em Deleuze afirma-se a singularidade²⁶. O singular é único²⁷ na medida em que acompanha os movimentos do infinito, que abre-se para a vertigem da imanência. Isso porque se atualiza mais velozmente.

Salientamos que trata-se de uma vida indefinida que, todavia, se determina nos sujeitos e nos objetos. Determinação que se faz e desfaz constantemente. Isso porque a própria imanência é caracterizada pelo caos e este não possui em si mesmo definições nem determinações. A pura imanência não tem, ela mesma, momentos, somente entre-tempos e entre-momentos, ou seja, aquilo que se passa entre as determinações que se fazem e se apagam infinitamente: “ela não advém nem sucede, mas apresenta a imensidade do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata” (DELEUZE, 2002b, p. 14). A imanência é pura potência que se atualiza nos acontecimentos vividos²⁸.

derivada ou relativa. A ideia de Deleuze é pensar a própria diferença como princípio, em torno da qual orbitaria o princípio, agora secundário, de identidade. Essa seria a revolução copernicana a levar adiante. Trata-se de pensar a diferença nela mesma, tornando-se positividade, e não de forma relacional ou relativa (situando-se entre objetos e apontando sempre o não isto, ou seja, o não idêntico). A postura a ser adotada é, portanto, antiplatônica. Assim, não haveria unidade ontológica intrínseca a coisa alguma, já que o diferente difere, já de partida, dele mesmo. Na esteira de Nietzsche, o ser não é, mas torna-se” (LIMA, 2010, s/p).

²⁶ “A elaboração do conceito de singularidade procede de uma radicalização da interrogação crítica ou transcendental: o indivíduo não é o primeiro na ordem do sentido, devendo ser engendrado no pensamento (problemática da individuação); o sentido é o espaço da distribuição nômade, não existe partilha originária das significações (problemática da produção do sentido). Com efeito, embora à primeira vista pareça a última realidade tanto para a linguagem como para a representação em geral, o indivíduo supõe a *convergência* de certo número de singularidades, determinando uma condição de fechamento sob a qual se define uma identidade: o fato de que certos predicados sejam escolhidos implica que outros sejam *excluídos*. Nas condições da representação, as singularidades são portanto desde logo predicados, atribuíveis a sujeitos. Ora, o sentido é por si mesmo indiferente à predicação (“verdejar” é um acontecimento como tal, antes de se tornar a propriedade possível de uma coisa, “ser verde”); por conseguinte, comunica-se de direito com qualquer outro acontecimento, independentemente da regra de convergência que o apropria a um eventual sujeito. O plano onde se produz o sentido é assim povoado de singularidades ‘nômades’, ao mesmo tempo inatribuíveis e não hierarquizadas, constituindo puros acontecimentos (*LS*, 65-7, 130, 136). Essas singularidades têm entre si relações de divergência ou de disjunção, certamente não de convergência, uma vez que esta já implica o princípio de exclusão que governa a individualidade: elas só se comunicam por sua diferença ou sua distância, e o livre jogo do sentido e de sua produção reside precisamente no percurso dessas múltiplas distâncias, ou ‘síntese disjuntiva’ (*LS*, 201-4). Os indivíduos que somos, derivando desse campo nômade de individuação que conhece apenas acoplamentos e disparidades, campo transcendental completamente impessoal e inconsciente, não reatam com esse jogo do sentido sem fazer a experiência da mobilidade de suas fronteiras. A esse nível, cada coisa não é mais ela mesma senão uma singularidade que ‘se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito e como eu’ (*LS*, 204, 344-5)” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 54).

²⁷ O singular é único porque se reconhece como um modo da própria pura imanência.

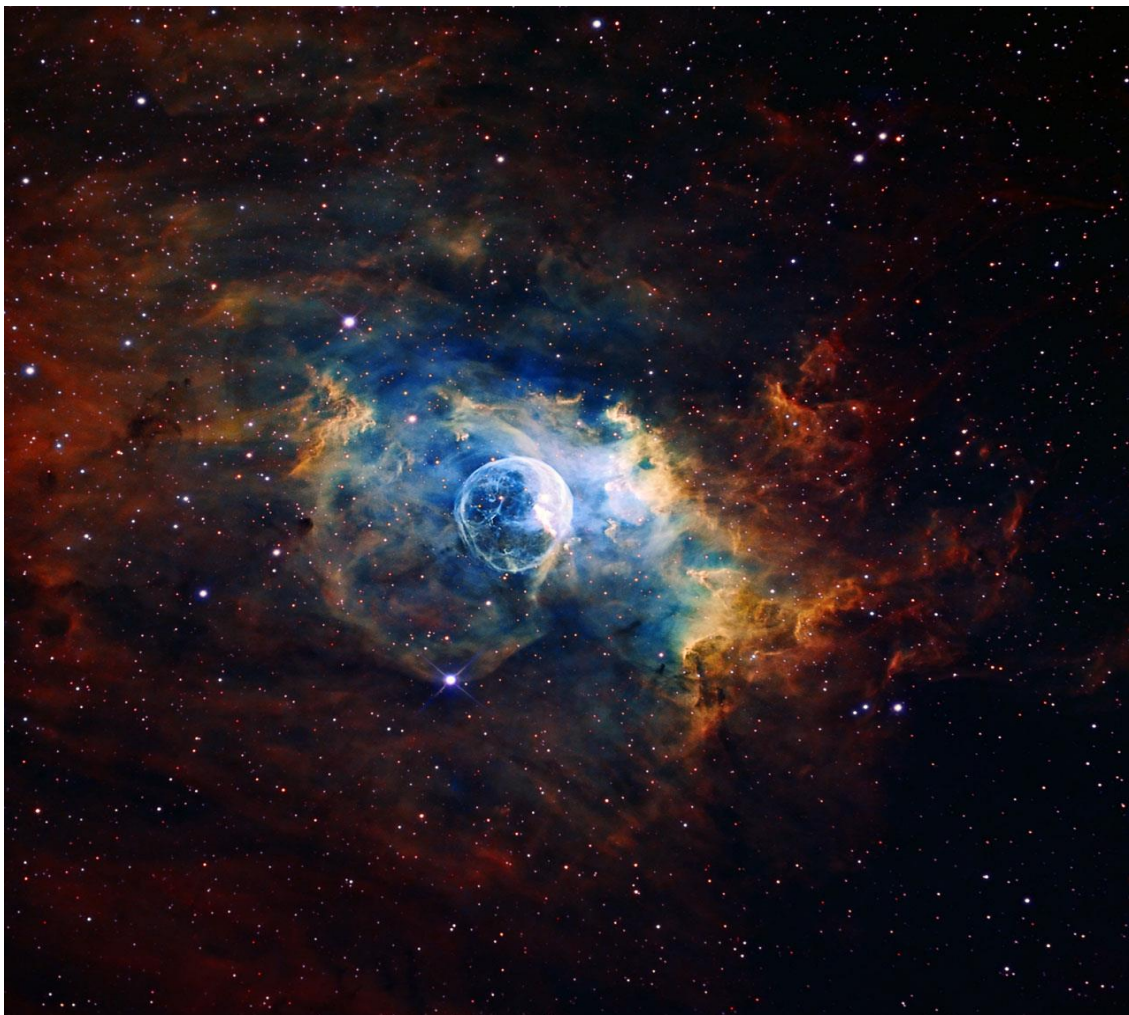
²⁸ “Por exemplo, as crianças pequeninas parecem-se todas e não têm individualidade; mas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são caracteres subjetivos. As crianças pequeninas são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência, e mesmo beatitude através dos sofrimentos e das fraquezas” (DELEUZE, 2002b, p. 14).

A pura imanência como pura potência não possui lugar fixo, por isso ela é a vertigem filosófica. O único horizonte possível é a vertigem das velocidades infinitas – das quais trataremos nos capítulos seguintes. Uma vida como imanência da imanência, pois, “não é a imanência que é imanente à vida, é pelo contrário, a vida que é imanência plena, melhor, é uma vida que exprime a imanência que é, não em outra coisa, mas em si mesma” (DIAS, 2001, p. 182-183). É a vida autorreferente na medida em que não refere-se à sujeitos, “de atributo de viventes ou fundamento da atribuição de subjetividades: é isso a vida como imanência, ou a imanência como uma vida” (DIAS, 2001, p. 183). Em Deleuze, a vida não se reduz ao que é vivido, nem mesmo à uma apropriação individual e subjetiva. Ao contrário, é a vida individual e subjetiva que é expressão de uma vida absoluta “imanente e de uma consciência imediata e impessoal coextensiva ao plano de imanência” (DIAS, 2001, p. 183). Ela não advém ou sucede, refere-se apenas à imensidão do tempo vazio, ou seja, naquilo que está por vir ou que já aconteceu:

Deleuze propõe assim um conceito de vida como vida indefinida, anônima, nua, destacada de todas as determinações empíricas, do que faz dela uma vida pessoal ou individual. Mas o individual ou o impessoal, a neutralização de toda a definibilidade empírica, não equivale em Deleuze à queda na indiferenciação. Corresponde ao invés à emancipação das diferenças, [...] na forma de singularidades como pulsações pré-individuais e pré-pessoais, de acontecimentos virtuais, reais, mas não atuais (DIAS, 2001, p. 185).

Por isso afirmamos que a filosofia deleuziana é guiada por uma preocupação fundamental: a de produzir as condições de efetividade para a criação. Pois a vida, entendida como imanência da imanência, retira-se de suas determinações tradicionais e restitui para si o poder ontológico absoluto, poder este, imanente da criação. Não obstante, entendemos que pensar a imanência absoluta engendra também um estatuto ético, na medida em que dá a cada singularidade o poder criador de experimentar modos de vida, pois, “[...] cada um está ao mesmo tempo criando um modo de vida enquanto se constrói a imanência como plano próprio ao pensar, porque o ‘construtivismo’ do pensamento é também um poderoso campo de experimentação” (CARDOSO JR., 2006. p. 34). Vida singularmente livre na medida em que experimenta modos de vida compostos para além do bem e do mal.

3. A CONSTRUÇÃO DA PURA IMANÊNCIA



The Blue Bubble, ESA/Hubble, 2011.

As ondas que aqui nos banham se originam essencialmente das pedras lançadas anteriormente e de pequenos recortes das obras deleuzianas *Spinoza et le Problème de l'expression* (2013), *Diferença e Repetição* (2009) e da compilação dos *Cursos Sobre Spinoza – Vincennes, 1978-1981* (2012). Neste capítulo, nos propomos a acompanhar a construção deleuziana do conceito de Imanência. Para tanto, além de seguirmos as ondas que se alastraram dos textos anteriores, introduziremos nossa breve interpretação sobre a imanência deleuziana de um ponto de vista conceitual e etimológico. Afirmaremos que a pura imanência absoluta deleuziana é derivada de duas perspectivas distintas na história da filosofia: a univocidade do ser e a *causa sui* de Spinoza. Mostraremos que a imanência proposta por Deleuze é uma convergência dessas duas teses: ser que se diz em uma única voz e produção causal que não transcende, mas que permanece em si mesma. Para tanto, trabalharemos com os três maiores momentos propositivos da univocidade na história do pensamento filosófico: em Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche. Também adentraremos no problema da expressão em Spinoza, tão caro à formulação deleuziana sobre a pura imanência. Por fim, apresentaremos nossa interpretação sobre a proveniência do conceito de imanência e como ele é confundido com o ato de emanar.

Verificamos que em Deleuze, a ideia de uma pura imanência, necessariamente absoluta, é pressuposta em toda a sua produção. Tendo como base a concepção de uma imanência livre de qualquer atrelamento ou pressuposto, Deleuze cria toda uma filosofia que rejeita a subordinação e a hierarquização características de sistemas que afirmam um princípio transcendente, sistemas de emanação. Trata-se de uma aposta e uma reivindicação irrestrita da imanência como Uma Vida. Efetivamente, constatamos que a ideia de pura imanência, embora não expressa com o adjetivo “pura”, aparece na filosofia de Deleuze na fórmula “ser imanado”²⁹, isso para expressar a marca panteísta da filosofia spinozana (cf. DELEUZE, 2013, p. 11-12). Partimos da seguinte hipótese: a noção de imanência criada por Deleuze é uma congruência de duas perspectivas distintas presentes na história da filosofia: primeiro, a proposição de Univocidade do

²⁹ “Uma causa é imanente [...] quando o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa” (DELEUZE, 2013, p. 118).

Ser presente em três momentos distintos da história da filosofia; segundo, a *causa sui* de Spinoza (2011) contra causa emanativa neoplatônica e a causa analógica de Santo Tomás de Aquino (cf. DELEUZE, 2009, p. 46-48). Em nossa perspectiva, a congruência dessas teses explicaria a imanência desenvolvida por Deleuze: a sintetização do caráter unívoco do ser e a produção causal que não produz algo que transcende o agente – nesse caso a pura imanência – mas que permanece no mesmo, como podemos observar claramente na seguinte citação deleuziana sobre a substância de Spinoza e seus produtos:

O modo é efeito; mas se o efeito difere da causa em essência e em existência, ele, pelo menos, tem em comum com a causa as formas que ele envolve somente em sua essência, ao passo que elas constituem a essência da substância. Assim, a redução do entendimento infinito ao estado de modo não se separa de duas outras teses que, ao mesmo tempo, asseguram a mais rigorosa distinção de essência e de existência entre a substância e seus produtos, e que asseguram, [...] a mais perfeita comunidade de forma (univocidade)” (DELEUZE, 2005, p. 168).

Corroborando com essa tese, Giorgio Agamben (2000, p. 172), também afirma que o conceito de imanência, aparecendo segundo o autor pela primeira vez na filosofia de Deleuze na obra *Spinoza et le Problème de l'expression* (2013), refere-se exatamente à congruência da concepção spinozana e a univocidade scotiana: trata-se da imanência de Spinoza passada pelo crivo da univocidade do ser afirmada por Scotus (cf. AGAMBEN, 2000, p. 171-173). Interpretamos que a convergência dessas noções justifica-se, segundo Deleuze (2009), porque a ideia de uma causa imanente, engendrada com a univocidade do ser, resultaria em um processo de imanação que se oporia drasticamente à doutrina que se sustenta na equivocidade do ser ou na analogia de proporção. Por isso a importância de Spinoza para Deleuze: a afirmação de uma substância que é a causa de si mesma e que também é unívoca, o que Deleuze denominará posteriormente de pura imanência.

O ser unívoco é precisamente o que Spinoza define como sendo a substância, tendo todos os atributos iguais, tendo todas as coisas como modos. O ente são os modos da substância. A substância absolutamente infinita é o ser enquanto ser, os atributos todos iguais uns aos outros, são a essência do ser, e aí temos essa espécie de plano sobre o qual tudo se assenta e onde tudo se inscreve (DELEUZE, 2012, p. 72).

Inobstante, também legitimando essa hipótese, há a fórmula escrita pelo próprio Deleuze para Badiou em seus últimos anos de vida, a saber: imanência é igual a univocidade – referimo-nos à uma série de correspondências interrompida por motivos desconhecidos entre Deleuze e Badiou, sobre questões que referem-se ao Uno e ao múltiplo (cf. BADIOU, 1997, p. 68-72).

Segundo Deleuze, há três momentos distintos na formulação da univocidade do ser e que podem nos ajudar a pensar o processo de formulação da pura imanência deleuziana (cf. DELEUZE, 2009, p. 47-50). Primeiramente há a formulação scotiana, na qual o Ser é problematizado como unívoco. Entretanto, a univocidade é pensada por Scotus como neutra, ou seja, o Ser é indiferente ao infinito e ao finito, aquém ao singular e ao universal (cf. DELEUZE, 2009, p. 47), isso para evitar sobretudo o panteísmo oriental³⁰ – o ser é pensado sob a gênese de um conceito abstrato para igualmente evitar a analogia. A importância da neutralidade da univocidade scotiana refere-se a ideia de que “Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade” (DELEUZE, 2009, p. 48). Trata-se da elaboração de uma teologia positiva e que renega o negativo, o metafísico, o transcendente:

[Scotus] denuncia, ao mesmo tempo, a eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudo afirmação dos tomistas. A eles opõe a univocidade do Ser: o ser se diz no mesmo sentido de tudo aquilo que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma “modalidade”. Mais precisamente, o ser não muda de natureza ao trocar de modalidade, quer dizer, quando seu conceito recebe um predicado do ser infinito e dos seres finitos (já em Scotus, a univocidade não acarreta, portanto, nenhuma confusão de essências). E a univocidade do ser acarreta ela mesma a univocidade dos atributos divinos: o conceito de um atributo que pode ser elevado ao infinito é ele mesmo comum a Deus e às criaturas, desde que seja considerado na sua razão formal ou na sua quiddidade, pois “a infinidade não suprime, de forma alguma, a razão formal daquilo a que é acrescentada”. Sendo, porém, ditos de Deus, formal e positivamente, como poderiam os atributos infinitos ou os nomes divinos não introduzir em Deus uma pluralidade correspondente a suas razões formais, a suas quiddidades distintas? (DELEUZE, 2013, p. 41).

No *Opus Oxoniense*, para Deleuze, o maior livro de ontologia pura, o Ser é unívoco e ao mesmo tempo neutro – Scotus merece, pois, o nome de "doutor sutil", porque seu olhar discerne o Ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular

³⁰ “[...] a univocidade em Scotus parecia comprometida pela preocupação em evitar o panteísmo. Pois a perspectiva teológica, quer dizer, “criacionista”, forçava-o a conceber o Ser unívoco como sendo um conceito neutralizado, indiferente” (DELEUZE, 2013, p. 44).

(cf. DELEUZE, 2009, p. 47). Conforme Deleuze, Duns Scotus pensa o Ser como unívoco e neutro com o intuito de neutralizar as forças da analogia no juízo, para isso ele neutraliza o Ser em um conceito abstrato, isso para estar em conformidade com a teologia cristã e evitar o panteísmo oriental, o que não lograria êxito se o Ser não fosse neutro.

Posteriormente, no segundo momento da univocidade do ser, Spinoza pensa a univocidade como pura afirmação, ou seja, há uma substância – que não é neutra – absolutamente infinita que a todos contém: “[...] a Natureza compreende tudo, contém tudo, ao mesmo tempo em que é explicada e implicada por cada coisa. Os atributos envolvem e explicam a substância, mas esta compreende todos os atributos” (DELEUZE, 2013, p. 10). Isto é, o Ser se diz em um único e mesmo sentido que a substância e seus modos:

Chega Spinoza. Ele foi precedido sem dúvida por todos os que tinham mais ou menos audácia concernente à causa imanente; isto é, esta causa de tal maneira estranha que, não somente ela permanecia em si para produzir, mas aquilo que ela produzia permanecia nela. Deus está no mundo, o mundo está em Deus (DELEUZE, 2012, p. 71).

Deleuze se declara muitas vezes³¹ em sua obra devedor de Spinoza, na medida em que o filósofo holandês é tomado efetivamente como O filósofo da imanência – embora esse termo não seja utilizado nenhuma vez em sua produção. Rigorosamente, a imanência não é um conceito utilizado na filosofia spinozana, mas é pressuposto da mesma. O substantivo imanência nunca foi empregado pelo autor, apenas o adjetivo “imanente” é utilizado, isso com o objetivo de mostrar a causalidade da substância. É Deleuze que contextualiza Spinoza como um filósofo da imanência a partir do problema da expressão (cf. ANTONELLI, 2014, p. 18).

Em *Spinoza et le Problème de l'expression* (2013), Deleuze conceitua a “expressão” como sendo um conceito estritamente filosófico e de conteúdo imanente. Noção que se esquivava da ideia de um transcendente afirmado pela teologia emanativa e criacionista. Trata-se da afirmação da imanência da expressão no que se expressa, e do expressado na expressão. Pois, em Deleuze, a expressão se sustenta na ideia de explicar e envolver: a expressão abarca ou implica o que expressa, ao mesmo tempo em que o explica e o desenrola (cf. DELEUZE, 2013, p. 12). Não há uma separação da expressão

³¹ “[...] Spinoza está em meu coração, não o esqueço, é meu coração, não minha cabeça [...]” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 11).

daquilo que é expresse, pois, a implicação e a explicação³² não se contrariam, mas remetem a um mesmo princípio: em realidade, o que concerne na filosofia de Spinoza é a unidade da substância e a diversidade dos atributos (cf. DELEUZE, 2013, p. 9). Isto é, a multiplicidade dos atributos e a unidade da substância são convergentes, os atributos são formalmente o que a substância é ontologicamente (cf. MACHADO, 2009, p. 65). É nesse sentido que Deleuze interpreta o panteísmo expressivo de Spinoza como a imanência: a natureza naturante como substância e causa, e a natureza naturada como modos e *afectos*³³ que se sustentam numa relação de mútua imanência. É a referência de uma causa que permanece em si mesma para produzir e de um efeito que permanece na causa, uma vez que não se separa aquilo que cria daquilo que é criado. Daí resulta a concepção de uma imanência que é imanente tão somente a si mesma – é uma noção que pretende se desfazer dos inimigos, porque enfrenta tanto a transcendência de um Uno superior ao ser, como a transcendência de um ser superior a criação.

Para nós, é a partir do problema da expressão em Spinoza que a imanência passa a ser problematizada como unívoca – embora, Spinoza não faça referência alguma a essa questão, que é uma leitura especificamente deleuziana. Primeiramente, Deleuze problematiza a univocidade conforme os atributos: “a imanência significa primeiro a univocidade dos atributos: os mesmos atributos se dizem da substância que eles compõem e dos modos que contém” (DELEUZE, 2002a, p. 74). Em seguida, a univocidade refere-se à causa: a substância é a causa de todas as coisas ao mesmo

³² “A dualidade tradicional explicatio/complicatio esteve sempre relacionada ao panteísmo. Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar “objetivamente” no entendimento divino. [...] É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário. Certos comentadores modernos consideram diretamente a ideia de expressão em Espinosa. Kaufmann vê nela um fio para o “labirinto espinosista”, mas insiste no aspecto místico e estético da noção considerada no geral, independentemente do uso que Espinosa faz dela. De uma outra maneira, Darbon consagra à expressão uma página muito bonita, mas termina por afirmar que ela continua sendo ininteligível. ‘Para explicar a unidade da substância, Espinosa nos diz apenas que cada um dos atributos exprime sua essência. Ao invés de nos esclarecer, a explicação levanta um mundo de dificuldades. Primeiramente, aquilo que é exprimido deveria ser diferente daquilo que se exprime...’, e Darbon conclui: Todos os atributos exprimem a essência infinita e eterna de Deus; embora não possamos distinguir entre aquilo que é exprimido e aquilo que exprime. Compreendemos que a tarefa do comentador seja difícil e que a questão das relações da substância e dos atributos no espinosismo tenha dado margem a muitas interpretações diferentes” (DELEUZE, 2013, p. 11-12).

³³ “Em princípio, o modo é uma afecção de um atributo, a modificação uma afecção da substância. Um é compreendido formalmente, o outro ontologicamente. Todo modo é a forma de uma modificação em um atributo, toda modificação é o ser em si dos modos que diferem pelo atributo (o ser em si, aqui, não se opõe a um ser para nós, mas a um ser formal). Sua correlação é enunciada da seguinte maneira: os modos que diferem pelo atributo exprimem uma única e mesma modificação, mas essa modificação não existe fora dos modos que se exprimem nos diversos atributos” (DELEUZE, 2013, p. 74).

tempo em que é causa de si mesma: a substância é imanente a si mesma. De outro modo: a imanência é causa de todas as coisas que, por sua vez, permanecem na imanência mesma. O que exclui peremptoriamente qualquer possibilidade de algo que transcenda a imanência, pois a mesma toma tudo para si, ao mesmo tempo em que é causa de si mesma. A concomitância de uma causa imanente com a ideia de univocidade, acaba por liberar “esta última da indiferença e da neutralidade em que era mantida pela teoria de uma criação divina” (DELEUZE, 2013, p. 44) como concebida por Duns Scotus. Parafraseando Deleuze, é somente na imanência de Spinoza que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente afirmativa: dir-se-á que a pura imanência é a causa de todas as coisas, do mesmo modo em que se diz que ele é causa de si mesma (cf. DELEUZE, 2013, p. 44).

Em Spinoza a univocidade se confunde com a substância única e absolutamente infinita, *Deus sive Natura*. Por essa razão, para Spinoza os atributos da substância se distinguem qualitativamente e não numericamente. Os atributos reportam-se a um mesmo sentido “ontologicamente uno em relação aos modos que o exprimem e que, nela, são como fatores individuantes ou graus intrínsecos intensos” (DELEUZE, 2009, p. 48). Também por esse motivo os modos da substância são graus de potência que somente “devem” desenvolver toda sua potência ou seu ser no próprio limite (cf. DELEUZE, 2009, p. 48). Consequentemente, os atributos da substância são absolutamente comuns à substância e aos modos, embora estes não possuam a mesma essência: “o próprio ser se diz num mesmo sentido da substância e dos modos, se bem que os modos e a substância não tenham o mesmo sentido ou não tenham este ser da mesma maneira (*in se e in alio*)” (DELEUZE, 2009, p. 48). Por consequência, com esse movimento, Spinoza elimina toda hierarquia e toda eminência, pois é com ele que o ser unívoco deixa de ser neutralizado, tornando-se expressivo, uma verdadeira proposição expressiva afirmativa (cf. DELEUZE, 2009, p. 48).

Por fim, o terceiro momento da univocidade do ser dá-se com Nietzsche e a proposição do eterno retorno, nele “o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado” (DELEUZE, 2009, p. 50). Em Nietzsche, o mesmo sentido em que o Ser se diz é o eterno retorno ou a repetição daquilo que é dito pelo Ser: “a roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição” (DELEUZE, 2009, p. 50). Segundo Deleuze, na filosofia nietzschiana, a univocidade significa que

apenas o ser é unívoco, isto é, somente o ser se diz numa única voz, contudo, aquilo que é “dito” pelo ser é equívoco – efetiva oposição à analogia.

O ser se diz segundo formas que não rompem a unidade de seu sentido; ele se diz num mesmo sentido através de todas as suas formas [...]. Mas aquilo de que ele se diz difere, aquilo de que ele se diz é a própria diferença. Não é o ser análogo que se distribui nas categorias e reparte um lote fixo aos entes, mas os entes é que se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as formas. A abertura pertence essencialmente à univocidade. Às distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômades ou as anarquias coroadas no unívoco. Somente aí retinem "Tudo é igual!" e "Tudo retorna!" Mas *o Tudo é igual e o Tudo retorna* só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida (DELEUZE, 2009, p. 284).

Dito de outro modo: a univocidade é que diz o múltiplo de um único e mesmo modo, contudo, o múltiplo não se diz de um único e mesmo modo: “uma mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes” (DELEUZE, 2009, p. 284). Em Nietzsche, a univocidade é o Ser se dizendo eternamente da diferença, isso na condição de ter atingido, para cada gota e em cada via, o estado de excesso, isto é, a diferença que os desloca e os disfarça, que os faz retornar girando sobre sua ponta móvel (cf. DELEUZE, 2009, p. 284).

Por sua vez, tendo como pano de fundo os três momentos supracitados, em Deleuze a univocidade da pura imanência eleva o Ser para melhor distingui-lo daquilo ao que ele acontece e daquilo de que ele se diz. É um puro dizer e um puro acontecimento absoluto³⁴. Trata-se de um plano de imanência ou de univocidade que se opõe drasticamente à analogia, plano no qual o “Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 33-34). Não é uma referência tão somente à unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 33-34.) Essa é a pura imanência de Deleuze, como afirmado pelo próprio, Uma Vida e nada mais:

[...] puro plano de imanência, de univocidade, de composição, onde tudo é dado, onde dançam elementos e materiais não formados que só se distinguem pela velocidade, e que entram nesse ou naquele agenciamento individuado de acordo com suas conexões, suas relações de movimentos. Plano fixo da vida, onde tudo mexe, atrasa ou se precipita (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 34).

³⁴ “A univocidade põe em contato a superfície interior da linguagem (insistência) com a superfície exterior do ser (extra-ser)” (DELEUZE, 2003a, p. 100).

Para Deleuze, a importância de uma pura imanência que seja unívoca não reside essencialmente no fato de o Ser se dizer em único e mesmo sentido. Mas, sobretudo, de que a pura imanência se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. Ou seja, o Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas – a pura imanência abarca todas as modalidades, é "igual"³⁵ para todas elas, mas elas mesmas não são iguais. Com essa proposição, Deleuze afirma categoricamente que não há “duas ‘vias’, como afirmado por Parmênides, mas uma só ‘voz’ do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados” (DELEUZE, 2009, p. 44). Na pura imanência unívoca, o Ser se diz num único sentido, o da própria diferença.

Deleuze afirma que a imanência, em seu estado puro, em seu estado natural, ou seja, quando não se remete a algo que a transcenda, “exige um ser unívoco que forma uma Natureza, e que consiste em formas positivas, comuns ao produtor e ao produto, à causa e ao efeito” (DELEUZE, 2002a, p. 157). É por isso que Deleuze assegura que a pura imanência se opõe à analogia, que é sempre marcada pela equivocidade e pela eminência, já que a mesma sempre pressupõe uma dualidade radicalmente separada, pois é um sistema negativo. Já a imanência afirma uma igualdade de todas as formas do “ser e a univocidade do real que desprende desta igualdade. De todos os pontos de vista, a filosofia da imanência aparece como a teoria do Ser-Uno, do Ser-Igual, do Ser-Unívoco e comum” (DELEUZE, 2013, p. 115), já que é um sistema que se caracteriza por uma contínua e infinita horizontalidade contra a verticalidade emanativa.

Por fim, nossos estudos nos levam a concluir que o problema da pura imanência em Deleuze é uma questão também de terminologia: *In* mais *Manência* versus *E* mais *Manência*. Etimologicamente, a palavra imanência se origina do latim *Immanentia*³⁶, uma derivação do verbo *Immanere* (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 539-540). Tal conceito origina-se pela composição do prefixo *In* (“em”, “no”, “dentro”) mais o verbo *Manere* (“permanecer”, “ficar”). Portanto, segundo nossas pesquisas, é necessário considerar que, em sua origem, o conceito imanência deve ser tomado como

³⁵ “[...] a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O Ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada” (DELEUZE, 2009, p. 46).

³⁶ “Imanencial/imanente (lat. tardio *immanentia*, *immanens*, de *immanere*: ficar no lugar): Qualidade daquilo que pertence ao interior do ser, que está na realidade ou na natureza. [...] Diz-se que é “imanente” aquilo que é interior ao ser, ao ato, ao objeto de pensamento que consideramos” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 101).

aquilo que permanece em si mesmo – o que contraria boa parte da história da filosofia, principalmente nos medievais e nos modernos, que afirma a imanência como aquilo que está junto de algo que, por sua vez, lhe transcende. Em nossa interpretação, o que essa tradição, fundada na ideia de uma transcendência, afirma como imanência é uma descaracterização, uma desnaturalização da mesma. Entendemos que há uma clara e grave confusão conceitual, pois, o que refere-se como imanência é, em essência, o ato de emanar, que etimologicamente se origina do latim *Emanare* (“fluir de”, “provém ou deriva-se de algo”, “difunde-se a partir”), composto pelo prefixo *E* ou *Ex* (“sair de”, “desde”, “de um interior para um exterior”) e o verbo *Manare* (brotar, fluir) (cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 60). Nas línguas derivadas do latim não há um equivalente aos verbos *Manere* e *Manare*, contudo, há derivações dos prefixos *In* e *E/EX* que nos ajudam a defender nossa posição. No inglês, a preposição *In* designa aquilo que está “dentro”, o mesmo acontece no francês e no espanhol com o prefixo *Im*, e no português com a preposição *Em*. No que tange ao prefixo latino *E* ou *Ex* há no inglês o artigo *And*, no francês *Et*, no espanhol *Y* e no português *E*, todos referindo-se à no mínimo duas unidades, ou seja, à uma necessária dualidade (cf. MORA, 1978, p. 139-184-259). Inobstante, o que nos ajuda a concluir que há uma confusão terminológica entre imanência e emanência é uma citação do próprio Deleuze:

É certo que encontraremos em Spinoza alguns vestígios da emanção, assim também como da participação. A teoria da expressão e da explicação se formou, justamente, tanto no Renascimento quanto na Idade Média, em autores fortemente inspirados pelo neoplatonismo. E tinha ainda como objetivo, e como efeito, transformar profundamente esse neoplatonismo, abrir-lhe novos caminhos, longe da emanção, mesmo quando os dois temas coexistiam. Diríamos, então, também da emanção que ela não está apta a nos fazer compreender a ideia de expressão. Pelo contrário, é a ideia de expressão que pode mostrar como o neoplatonismo evoluiu até mudar de natureza e, particularmente, como a causa emanante cada vez mais foi tendendo a se tornar uma causa imanente (DELEUZE, 2013, p. 12).

Parece-nos que em algum momento da história da filosofia a terminologia que designa a ação de emanar acabou sendo tomada ou engendrada no conceito de imanência; o que acabou por consagrar a imanência como aquilo que está junto de algo, sempre designada em uma dualidade – talvez tenha acontecido a partir desses autores inspirados pelo neoplatonismo, como indicado por Deleuze. Também consideramos que isso possa ter acontecido porque, conceitualmente, tanto a causa emanativa quanto a

causa imanente permanecem em si mesmas para criar. Entretanto, as semelhanças acabam por aí. Pois, na causa emanativa, o efeito não está e nem permanece nela, enquanto que na causa imanente, o “efeito mesmo é imanado na causa ao invés de emanar dela. Pois, o que define a causa imanente é que o efeito está nela, sem dúvida como outra coisa, mas permanece nela” (cf. DELEUZE, 2013, p. 118). A causa imanente é a produção da vida contida na própria vida – A imanência: Uma Vida. Esse é o centro da inovação conceitual que Deleuze propõe: afirmar a pura imanência como absoluta, não sujeita a nada que lhe transcenda, imanência que se expressa em si mesma. É a afirmação de uma auto-imanência, de uma vida que se produz segundo seus próprios critérios.

Além do mais, outro indício que corrobora com nossa tese é a afirmação deleuziana de que a pura imanência sustenta-se na ideia de eliminação das hierarquias presentes em sistemas emanativos. Na pura imanência não há um Uno superior/separado que opera a síntese da realidade. O mundo da imanência é anárquico, no sentido de não adequar-se a leis dadas *a priori*. Os seres não possuem graus de ser, todos efetuam sua potência em uma vizinhança imediata: “a imanência se opõe a toda eminência da causa, a toda teologia negativa, a todo método de analogia, a toda concepção hierárquica do mundo. Tudo é afirmação na imanência” (DELEUZE, 2013, p. 119). Também é por isso que a pura imanência é expressiva: a expressão imanente em um sistema de relações estritamente lógicas em que ambas as noções são correlatas, não-separadas.

Em síntese, em nossa interpretação, Deleuze problematiza sua noção de pura imanência ao destacar as diferenças do processo imanativo perante o processo emanativo. Bem como, a partir dos três momentos da univocidade na história da filosofia, sobretudo, em Spinoza, o qual leva a univocidade ao extremo. Por isso também ele afirma que a imanência spinozana é a vertigem da filosofia:

[...] ele ousa fazer o que muitos haviam tentado fazer; ou seja, liberar completamente a causa imanente de toda subordinação a outros processos de causalidade. Não há mais do que uma causa, ela é imanente. E isto tem uma influência sobre a prática. Spinoza não intitula seu livro *Ontologia*, ele é muito malicioso para o fazer; ele o intitula *Ética*. O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, somente poderão julgá-las ao nível da ética que elas envolvem ou implicam (DELEUZE, 2012, p. 72).

Como verificamos, a causa imanente já se apresentava antes de Spinoza, mas jamais fora levada aos seus limites, justamente pelo perigo de heresia que a mesma engendrava em seu âmago. Perigo de negar a tão importante diferença entre causa e efeito afirmada por todo princípio transcendente:

A imanência era antes de tudo o perigo. Se bem que a ideia de uma causa imanente aparece constantemente na história da filosofia, mas como que refreada, [...] não tendo valor e devendo ser corrigida nos outros momentos da sequência, e que a acusação de imanentista foi, para toda a história das heresias, a acusação fundamental: você confunde Deus e a criatura. Esta é a acusação que não se perdoa. Então, a causa imanente estava ali constantemente, mas ela não chega a se fazer um estatuto. Ela tinha somente um pequeno lugar na sequência dos conceitos (DELEUZE, 2012, p. 70-71).

Trata-se do perigo de confundir Deus e a sua produção, de eliminar as hierarquias. Por isso a suma importância da ideia de expressão ser inseparável da ideia de Univocidade do Ser – tão cara para a filosofia de Deleuze: “a imanência expressiva não pode bastar a si mesma se não acompanhada de uma plena concepção da Univocidade, de uma plena afirmação do ser unívoco” (cf. DELEUZE, 2013, p. 122). Segundo Deleuze, a operação de uma imanência radical, expressiva, somente foi possível quando unificou-se a vertente expressionista com a ideia de univocidade (cf. ANTONELLI, 2014, p. 30). Por isso defendemos que a grande operação da filosofia deleuziana é a afirmação de uma imanência radical, que ele chamará de pura imanência; que é absoluta por não se remeter a nada que a contenha ou que a condicione: é uma imanência imanente tão somente a si mesma.

Ontologicamente e, por consequência, eticamente, os efeitos da operação deleuziana são gigantescos. Pois, ao afirmar a pura imanência como absoluta, Deleuze libera a vida de qualquer atrelamento ou condicionamento, tornando-a independente de toda e qualquer lei ou impedimento externo, já que não há nada que não esteja contido pela pura imanência:

Todas as consequências aparecem imediatamente. Não há nenhuma hierarquia nos atributos de Deus, da substância. [...] Se a substância possui igualmente todos os atributos, [...] um não vale mais do que o outro [...] Todos os atributos teriam um mesmo valor desde o momento em que são atributos da substância (DELEUZE, 2012, p. 71).

Por fim, entendemos que o segredo de Deleuze em sua proposição de uma pura imanência absoluta é a introdução do movimento na causa imanente. Em nossa leitura, isso só é possível ao afirmar a pura imanência como sendo o caos com seus movimentos infinitos. Movimentos que são lançados e dobrados em todas as direções pela curvatura sempre infinita do caos. Sendo por essa razão que a imanência deleuziana flui e faz fluir. Também por isso é denominada como uma vida e nada mais.

4. A IMANÊNCIA, O CAOS



Del caos al cosmos, Reli Jael, 2011.

A nossa quarta pedra é lançada na água com o intuito de entender melhor as três primeiras. Afirmar a imanência como pura e absoluta é recusar que haja um “fora” da imanência, ela é o Uno-todo que a todos compreende e a todos abarca. Ela é também caracterizada por Deleuze e Guattari (1992) como o caos, justamente por sua ausência de determinações. Não que ela não comporte determinação alguma, é que as determinações se fazem e desfazem constantemente pelas velocidades infinitas do caos. A quarta pedra, em verdade, não é propriamente um breve texto, como aconteceu com as duas primeiras, ela se aproxima da terceira: recortes precisos da filosofia de Deleuze; é precisamente isso que é, aparentemente, tão impreciso: o caos. Conforme as ondas investem sobre a caoticidade, somos encharcados com questões sobre a natureza do caos. Deleuze não nos diz diretamente em que consiste o caos. Ele apenas afirma que a imanência é mais caracterizada pelas velocidades infinitas do caos, do que pela ausência de determinações. Assim, perguntamo-nos: o que é o caos em Deleuze? Para responder a esta questão, nos imbricaremos principalmente em alguns excertos da obra *O que é a Filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 1992), bem como, em algumas partes da obra *Caosmose: Um Novo Paradigma Estético* (GUATTARI, 1992). Nesse capítulo abordaremos diferentes usos da ideia de Caos na história do pensamento contrapondo-os às referências deleuzianas sobre o mesmo. Isso com o intuito de mostrar que em Deleuze a pura imanência é o próprio caos.

A ideia de um caos originário fez-se presente em muitas cosmogonias e cosmologias do mundo antigo, quase sempre para caracterizar aquilo que era anterior à toda ordem ou forma. Contudo, a conceituação de um caos primário tem sua provável origem ou menção mais antiga na civilização suméria (cf. KRAMER, 1956, p. 40). Para o historiador americano Samuel N. Kramer, notório tradutor das tabuletas sumérias³⁷, há indícios que levam a crer que em algum momento do terceiro milênio a.C., os sumérios “tinham construído uma cosmologia e uma teologia tão inteligente e convincente que ficaram desfrutando de um imenso prestígio na maior parte do antigo Oriente [...]” (KRAMER, 1956, p. 42). Para eles, o mundo em seu princípio continha apenas um oceano primordial infinito no qual todas as coisas se encontravam misturadas, um caos

³⁷ Há aproximadamente 6000 anos, a primeira civilização deste planeta registrou sua história em tabuletas de argila. Os sumérios, povo que viveu na região da mesopotâmia, entre os vales férteis dos rios Tigre e Eufrates (atual Iraque), são considerados o primeiro povo a desenvolver a escrita (cf. KRAMER, 1956, p. 12).

que a tudo continha e a tudo caotizava: “os sumérios [...] fizeram do oceano primordial uma espécie de causa primeira, de “primeiro motor” (GUTIÉRREZ, 2011, p. 3), sendo, portanto, esse mar originário a fonte que originou o céu e a terra, bem como, o vento e a água, elementos primários no processo de criação do universo em diversas culturas antigas que tentaram conjecturar esse processo:

[...] caos primordial, curiosamente chamado terra, pelo decorrer da narrativa³⁸ vê-se que era uma massa aquosa e lodosa, vasta e informe, batida por um vento medonho, envolta em profunda escuridão. [...] Vento e água são os dois elementos do caos primordial. A primordialidade da água é uma ideia muito espalhada em todo o mundo. Os Sumérios chamam a Nammu, deusa do mar, mãe que iluminou o céu e a terra (CARREIRA, 1975, p. 31).

Também no mundo antigo e tão remota quanto a cosmologia suméria, a origem do universo – e nesse caso, igualmente do tempo – também foi problema e reflexão para os antigos egípcios. Em um sentido bem semelhante aos sumérios, para a antiga civilização egípcia, o caos era um princípio eterno e omnipresente. Nele se encontrava a potência para a criação, que era compreendida como a ordenação das coisas (cf. GUTIÉRREZ, 2011, p. 4), como podemos verificar na seguinte passagem do *Egyptian Amduat*, texto místico utilizado para funerais de faraós:

A ordem natural (o universo visível) é uma bolha de ar flutuando em uma expansão infinita escura e sombria, pura ausência, inerte e sem vida, sem diferenciação, ou manifestação (aparência). Criação é a ordem que segue, mas o antecedente ou "meio" é o caos, a ausência radical, absoluta de heterogeneidade (todos os estados sendo igualmente possíveis). Antes, durante e após a criação de Nun³⁹, subsiste como um eterno “corpo” passivo, como um conjunto infinito no qual o potencial de criação é difundido em cada ponto⁴⁰.

Portanto, como nos sumérios, o caos era concebido como anterior a criação para os egípcios. Era também uma espécie de primeiro motor do qual a ordem surgia.

³⁸ Verso dois das tabuletas sumérias, também conhecidas como “tábuas da criação”.

³⁹ “Para os egípcios, o nascimento do mundo está estritamente ligado ao que eles têm diante dos olhos todos os dias: o vale do Nilo. O Nun, oceano primitivo do qual emergiu a terra, lembra o rio Nilo no momento de sua cheia anual. A importância do Nilo é tão grande que os egípcios se orientam pelo sul, voltando-se para a nascente desse rio, pois ela representa o começo do mundo. Portanto, para um egípcio o leste fica a esquerda, e o oeste, à direita. O sol, por ser o primeiro deus da religião egípcia, origem da vida, também desempenha um papel especial. Segundo certos mitos, teria nascido de um ovo; segundo outros, originou-se de uma lótus. De qualquer maneira, o astro delimita o Universo, que, aliás é designado pela expressão “o que o sol encerra” [...]” (QUESNEL, 1993, p. 2).

⁴⁰ The Egyptian Amduat: The Book of The Hidden Chamber. Traduzido por *Aquilo que Está no Outro Mundo*, é um antigo texto funerário egípcio para faraós – não há um autor reconhecido. http://www.sofiatopia.org/maat/hidden_chamber02.html.

Contudo, uma teoria do caos, ou o conceito caos, tem sua menção mais famosa oriunda da Grécia antiga, ideia caríssima para os poetas e primeiros pensadores gregos. Conforme a mitologia grega, o caos, *σάορ*, significava aquilo que é anterior a origem das coisas definidas, o estado não organizado, ou o ‘nada’, no sentido de indeterminado, de onde o universo surgira. Nos mitos, os gregos retratavam e “pensavam o caos como algo primitivo, inicial, originário, que geralmente era entendido como desordem, indeterminação, falta de leis e de forma” (GUTIÉRREZ, 2011, p. 1). Nessa primeira abordagem, o caos, enquanto origem das coisas, do mundo/universo, era referido essencialmente pela literatura e pela poesia. Consistiam essencialmente em tentativas de elucidar através da imaginação, intuição e observação, um começo primordial para o universo.

[...] fez surgir do Caos, o Cosmos. Os antigos gregos acreditavam que no princípio havia o Caos, [...] o Caos criou e se uniu a uma deusa chamada Noite, e sua prole produziu todos os deuses e os homens. Um universo criado do Caos possuía uma continuidade perfeita, de acordo com a crença grega em uma Natureza imprevisível governada por deuses caprichosos (SAGAN, 1980, p. 174).

De acordo com a *Teogonia: A Origem dos Deuses*⁴¹ de Hesíodo (2013), o Caos precedeu a origem, não só do mundo, mas também dos deuses: “o Caos não tem estátua nem figura e não pode ser imaginado; é um espaço que só pode ser conhecido pelas coisas que nele existem e ele contém o universo infinito” (YATES, 1996, s/p). Também por esse motivo, o caos é referido como “um dos deuses originais cujo epíteto⁴² é ‘potência de criar por cissiparidade’” (cf. HESÍODO, 2013, p. 23). Para Hesíodo, o Caos era o primeiro e mais velho dos deuses, até mesmo pai da noite e da escuridão, bem como de todas as coisas que o sucedem – alguns comentadores da *Teogonia* afirmam que o Caos também é caracterizado como um certo vazio⁴³.

⁴¹ “*Teogonia*, de *theós*, deus, e *gígnesthai*, nascer, significa nascimento ou origem dos deuses. Trata-se, portanto, de um poema de cunho didático, em que se procura estabelecer a genealogia dos Imortais. Hesíodo, todavia, vai além e, antes da *teogonia*, coloca os fundamentos da cosmogonia, quer dizer, as origens do mundo” (BRANDÃO, 1986, 153).

⁴² Epíteto é a palavra ou expressão que se liga a um nome para qualificá-lo. Todos os deuses presentes na *Teogonia* de Hesíodo são acompanhados de seus epítetos, por exemplo: Zeus, pai dos deuses e dos homens (ALARCÃO, 2012, s/p).

⁴³ “Nascimento do Universo (versos 116-132). É o estágio primordial (era panteística). No princípio era o *Caos* (vazio primordial, vale profundo, espaço incomensurável), matéria eterna, informe, rudimentar, mas dotada de energia prolífica; depois veio *Gaia* (Terra), *Tártaro* (habitação profunda) e *Eros* (Amor), a força do desejo. O Caos deu origem a *Érebo* (escuridão profunda) e a *Nix* (Noite). *Nix* gerou *Éter* e *Hemera* (Dia). De *Gaia* nasceram *Urano* (Céu), *Montes* e *Pontos* (Mar)” (BRANDÃO, 1986, 153); “O estado primordial, primitivo do mundo é o *Caos*. Era, segundo os poetas, uma matéria que existia desde

Em Hesíodo (cf. 2001, versos 116-19), o Caos é afirmado categoricamente como anterior a criação, o mais velho dos deuses, aquele que precede toda ordem, antecedente da luz e do conhecimento: imediatamente após a Terra (Gaia) se originar do Caos, surgiu o Céu (Urano) para cobri-la e ser a eterna moradia dos deuses. Na mitologia de Hesíodo, foi somente após o surgimento do Caos, e a conseguinte geração de Gaia e Urano, que surgiram os doze titãs, pais dos deuses do olimpo.

‘Sim bem primeiro nasceu o Caos, depois também’⁴⁴ ‘Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre’, ‘dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado’, ‘e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias’, ‘e Eros: o mais belo entre deuses imortais’ ‘solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos’ ‘ele doma no peito o espírito e a prudente vontade’ (HESÍODO, versos 116-22, 2013, p. 40).

Parece-nos que o mundo antigo, ao menos na mitologia grega, tendo como maior referência nesse caso a obra de Hesíodo, o Caos era referido única e exclusivamente com o intuito de problematizar sistematicamente a origem do universo – tarefa que mesmo a ciência e a filosofia contemporânea ainda são incapazes de dar conta. Em última instância, tratava-se de dar respostas para algumas questões que já permeavam a produção do conhecimento humano, como a origem de todas coisas e se havia uma anterioridade ao mundo como o conhecemos. Sendo que, comumente, a resposta para essas questões era concebida da seguinte maneira: primeiro foi o caos, logo depois veio a ordem. Afinal, a história nos dá indícios de que essa parece ter sido a conclusão a que chegaram a maioria das culturas do mundo antigo (cf. GUTIÉRREZ, 2011, p. 2).

Distanciando-se da mitologia e já na filosofia grega, mais precisamente em Platão, no diálogo *Timeu* (2003), o caos é referido como um estado geral de desordem e indiferenciação de elementos que antecede à intervenção de Demiurgo, o artesão divino, princípio organizador do universo, aquele que modela e organiza a matéria caótica pré-existente e que instaura a ordem: “[...] assim, tomando tudo quanto era visível, que era desprovido de repouso, mas se movia contra as regras e de forma desordenada, conduziu-o da desordem para a ordem (...) coisas visíveis por natureza” – (PLATÃO,

toda a eternidade, sob uma forma vaga, indefinível, indescritível, em que os princípios de todos os seres particulares estavam confundidos. O *Caos* era, ao mesmo tempo, uma divindade por assim dizer rudimentar, mas capaz de fecundidade. Ele gerou a *Noite* e, mais tarde, *Érebo*” (ABBAGNANO, 2007, p. 115).

⁴⁴ As aspas demarcam os versos originais de Hesíodo.

2003, p. 30). Para Platão, o Demiurgo toma (e não gera) aquilo que já era visível por natureza. Trata-se da “matéria-prima⁴⁵ de que parte será obviamente o substrato pré-cósmico que existia no caos anterior à demiurgia” (PLATÃO, 2003, p. 41). Portanto, a ordem na filosofia de Platão como na mitologia que lhe antecedeu, era pensada como posterior ao caos. Daí, provavelmente sob a influência de Homero, também surge a ideia de cosmos:

O substantivo Cosmos deriva de um verbo cujo significado é "ordenar", "arranjar", "comandar" - é utilizado por Homero em referência aos generais gregos comandando suas tropas para a batalha. Um *Kosmos*, portanto, é um arranjo ordenado. Mais que isso, é um arranjo dotado de beleza: o termo *Kosmos*, no grego comum, significava não apenas uma ordenação, como também um adorno [...], algo que embeleza e é agradável de se contemplar. O cosmos é o universo, a totalidade das coisas. Mas é também o universo ordenado e o universo elegante. O conceito de cosmos apresenta um aspecto estético [...] Mas também, [...] tem um aspecto essencialmente científico: o cosmos é, necessariamente, ordenado – e, portanto, deve ser, em princípio, explicável (BARNES, 1997, p. 200).

Em um sentido semelhante aos gregos, a ideia de caos e também de cosmos é problematizada pela ciência contemporânea. Segundo Carl Sagan (1980, p. 18), o cosmos é um conceito que designa propriamente o universo, é o oposto do caos e implica uma interconexão profunda com todas as coisas. Conforme interpretação da teoria do *Big Bang*, a passagem do Caos seguinte à Grande Explosão para um Cosmos que estamos começando a conhecer é a transformação mais aterradora da matéria e da energia que tivemos o privilégio de vislumbrar (SAGAN, 1980, p. 20-21), matéria criada do caos informe, mas possibilidade de tudo que existe e poderá existir.

Assim, todas essas referências sobre o caos nos ajudam a interpretar a abordagem deleuziana sobre o mesmo. Dirá Deleuze, juntamente com Guattari: com efeito, o caos é a ausência de determinações na medida em que caracteriza-se por velocidades infinitas⁴⁶ que esboçam e apagam cada determinação que nele surge (cf. 1992, p. 59). O caos, conceituado, não é como um movimento de uma determinação à

⁴⁵ “Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números” (PLATÃO, 2003, p. 53).

⁴⁶ “[...] são variabilidades infinitas cuja desaparecimento e aparição coincidem. São velocidades infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 259).

outra, mas ao contrário, como a absoluta “impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, é que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59), pois, o caos é afirmado como movimento sem fim, não um estado inerte ou estacionário. Isso porque as determinações se fazem e desfazem incessantemente, já que impreterivelmente o caos caotiza (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59), desfaz no infinito toda consistência.

Para Deleuze e Guattari, o caos é um vazio que não é um nada, mas um virtual⁴⁷, “contendo todas as partículas possíveis e adquirindo todas as formas possíveis que surgem para de imediato desaparecerem, sem consistência nem referência, sem consequência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 111). O caos, tomado como uma dimensão virtual, não-geográfica, implica que não há pontos de referência, que não há pontos fixos, pois o movimento toma tudo para si:

O movimento do infinito não remete a coordenadas espaço-temporais, que definiriam as posições sucessivas de um móvel e os pontos fixos de referência, com relação aos quais estas variam. [...] não implica nem num ponto de referência objetivo, nem num móvel que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou teria necessidade dele. O movimento tomou tudo, [...]. O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência. O que define o movimento infinito e uma ida e volta, porque ele não vai na direção de uma destinação sem já retornar sobre si, a agulha sendo também o polo (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53-54).

São linhas que se inter cruzam e se tecem infinitamente como um gigantesco tear. O caos é a potência de uma dimensão atualizada, “se vai do caos a um limiar de agenciamento territorial” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 102). Por esse motivo, o próprio caos é a potencialidade de um “em-casa”, do traçado de um plano de imanência, de uma extremamente complexa geofilosofia: “o filósofo opera um vasto sequestro da sabedoria, ele a põe a serviço da imanência pura. Ele substitui a genealogia por uma geologia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 61). Na obra *Mil Platôs* (vol. 4, 1997a, p. 102), Deleuze e Guattari afirmam: “ora, o caos é um imenso buraco negro, e nos esforçamos para fixar nele um ponto frágil como centro. Ora organizamos em torno do

⁴⁷ "O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. O virtual possui uma realidade plena enquanto virtual [...] O virtual deve inclusive ser definido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual, e aí mergulhasse como em uma dimensão objetiva" (DELEUZE, 2009, p. 269).

ponto uma "pose" (mais do que uma forma) calma e estável: o buraco negro tornou-se um em-casa". Se na obra *O Que é a Filosofia?* (1992), o caos é caracterizado como velocidades infinitas que fazem e desfazem toda determinação que nele se esboça, aqui, ele é afirmado como um imenso buraco negro que buscamos organizar – ambas as definições remetem a forças que caotizam.

Por essa razão, interpretamos que como na mitologia e na filosofia grega, o caos em Deleuze e também Guattari, é anterior a ordem. Por isso o caos é afirmado igualmente como ordenável, como um em-casa: “o que o filósofo traz do caos são variações que permanecem infinitas, mas tornadas inseparáveis sobre superfícies ou em volumes absolutos, que traçam um plano de imanência secante [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 260). Sendo do caos que nascem os meios e os ritmos guiados por seus movimentos infinitos:

O caos não deixa de ter componentes direcionais, que são seus próprios êxtases [...] Os meios são abertos no caos, que os ameaça de esgotamento ou de intrusão. Mas o revide dos meios ao caos é o ritmo. O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 103).

Por essa lógica afirmamos que o caos é móvel de tudo que se esboça e desfaz infinitamente. Pois, de que outro modo “a matéria não formada, a vida anorgânica, o devir não humano poderiam ser algo além de um puro e simples caos?” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 192). Nesse viés, na obra *Lógica do Sentido* (2003a), Deleuze afirmará que o único lançar de todos os jogos⁴⁸ é um caos, no qual cada lance é um fragmento – referência direta aos movimentos infinitos do caos, já que é ele o responsável por tudo aquilo que nele surge e desaparece, que nele se esboça e se desfaz:

Cada lance opera uma distribuição de singularidades, constelação. Mas, ao invés de repartir um espaço fechado entre resultados fixos

⁴⁸ “Não basta opor um jogo ‘maior’ ao jogo menor do homem, nem um jogo divino a um jogo humano: é preciso imaginar outros princípios, aparentemente inaplicáveis, mas graças aos quais o jogo se torna puro. 1º) Não há regras preexistentes, cada lance inventa suas regras, carrega consigo sua própria regra. 2º) Longe de dividir o acaso em um número de jogadas realmente distintas, o conjunto das jogadas afirma todo o acaso e não cessa de ramifica-lo em cada jogada. 3º) As jogadas não são pois, realmente, numericamente distintas. São qualitativamente distintas, mas todas são as formas qualitativas de um só e mesmo lançar, ontologicamente uno. Cada lance é ele próprio uma série, mas em um *tempo menor que o minimum* de tempo contínuo pensável; a este mínimo serial corresponde uma distribuição de singularidades. Cada lance emite pontos singulares, os pontos sobre os dados. Mas o conjunto dos lances está compreendido no ponto aleatório, único lançar que não para de se deslocar através de todas as séries, em um *tempo maior que o maximum* de tempo contínuo pensável” (DELEUZE, 2003a, p. 38).

conforme as hipóteses, são os resultados móveis que se repartem no espaço aberto do lançar único e não repartido: distribuição nômade e não sedentária, em que cada sistema de singularidades comunica e ressoa com os outros ao mesmo tempo implicado pelos outros e implicando-os no maior lançar. É o jogo dos problemas e da pergunta, não mais do categórico e do hipotético (DELEUZE, 2003a, p. 38).

Tudo o que há advém do caos. Quando Deleuze afirma que os lances são sucessivos uns com relação aos outros, mas, ao mesmo tempo, simultâneos em relação a este ponto que muda sempre a regra, que coordena e ramifica as séries correspondentes (cf. DELEUZE, 2003a, p. 38), em nossa leitura, ele realmente está afirmando que o caos é a pura imanência, ou que a pura imanência é o caos, pois, como afirmado repetidamente nos capítulos anteriores, a pura imanência tudo contém⁴⁹: “[...] a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas” (DELEUZE, 2009, p. 261). Encontramos outra evidência na mesma obra quando Deleuze nos fala, de certa maneira, sobre uma univocidade do caos⁵⁰, predicado imprescindível da pura imanência absoluta:

⁴⁹ “Mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não *distinguireis* nada... Assim a descoberta de Nietzsche está alhures, quando, tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa Imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado mas saltando de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dados que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance. Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro. "Sereis um monstro e um caos". Nietzsche responde: "Nós realizamos esta profecia". E o sujeito deste novo discurso, mas não há mais sujeito, não é o homem ou Deus, muito menos o homem no lugar de Deus. É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de *tudo aquilo que é*” (DELEUZE, 2003a, p. 62).

⁵⁰ “[...] não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos ‘atributos’, mas, sob a condição de sua infinidade, Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença” (DELEUZE, 2013, p. 47-48).

A trindade complicação-explicação-implicação dá conta do conjunto do sistema, isto é, do caos que contém tudo, das séries divergentes que dele saem e nele entram e do diferenciante que as relaciona umas às outras. Cada série se explica ou se desenvolve, mas em sua diferença com outras séries que ela implica e que a implicam, que ela envolve e que a envolvem, neste caos que complica tudo (DELEUZE, 2009, p. 122).

Portanto, nossa hipótese é de que o caos é referido na filosofia deleuziana não só para caracterizar, mas também para nomear a pura imanência. Sobretudo, para afirmar a necessidade da criação de um plano de imanência – ou um plano na imanência. Podemos constatar isso muito bem demarcado em *O que é a Filosofia?* (1992, p. 58): “o plano de imanência é como um corte no caos e age como um crivo”. Logo, se o plano que o filósofo traça no caos a fim de pensá-lo é um crivo no caos, este, por sua vez, necessariamente tem de ser a pura imanência, pois, interpretamos que um plano de (na) imanência nada mais é que um plano no caos, um corte, um crivo no mesmo: “trata-se sempre de vencer o caos por um plano secante que o atravessa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 260), trata-se de ordenar o caos minimamente para pensá-lo: “pedimos apenas um pouco de ordem para nos proteger do caos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 260).

A pura imanência é o caos na medida em que este é o infinito que a tudo contém, anterior à toda determinação, absoluto porque não é submisso à nada, pois, esgota todas as possibilidades em si mesmo. Como afirmam Deleuze e Guattari (1992), nada se perde do infinito, pois, nada lhe escapa. Isso fica claro quando os autores afirmam que é função da filosofia dar consistência ao caos sem nada perder do infinito (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 58). Se, como afirmam Deleuze e Guattari, o caos é “um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 152), um virtual que contém todas as formas possíveis, e se a pura imanência é também inferida como sendo o Uno-Todo que a tudo absorve, podemos concluir que o Caos é a pura imanência: “uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 152). Assim o sendo, o caos seria a pulsação das “variabilidades infinitas cuja desapareição e aparição coincidem” (ORLANDI, 2009, p. 4) segundo as velocidades infinitas que são lançadas e relançadas, segundo a curvatura sempre variável do caos. As variabilidades infinitas do

caos são inesgotáveis, de modo que é do caos que “nascem os Meios e os Ritmos”, segundo os componentes direcionais inerentes ao próprio caos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 114).

Mais indícios de que o caos é a pura imanência são apresentados por Félix Guattari na obra intitulada *Caosmose: um Novo Paradigma Estético* (1992), para ele, o caos é essencialmente dinâmico, caracterizado e formado por “entidades animadas com velocidade infinita, que ora se precipita em um estado de dispersão absoluta, ora reconstitui, a partir delas, composições hipercomplexas” (GUATTARI, 1992, p. 78) – é importante salientar que tanto para Guattari, como para Deleuze, o caos não é um fator de dissolução absoluta da complexidade, mas o portador virtual de uma complexificação infinita:

Se vocês considerarem o sistema caótico, [...] verão surgir configurações complexas as mais diversas: vocês tem sempre a possibilidade de ver aparecer as figuras mais raras. A raridade informacional habita então o caos, do mesmo modo que a desordem. Para reunir essa complexidade virtual e essa ameaça caótica entrópica de dissolução da diferenciação e de perda da heterogênese ontológica [...] (GUATTARI, 1992, p. 78).

Isso acontece porque, segundo Guattari, o caos não é apenas pura indiferenciação, mas possui uma trama ontológica específica, uma vez que está povoado de entidades virtuais e de modalidades de alteridade que não tem nada de universal (cf. GUATTARI, 1992, p. 103). O caos engendra uma complexidade na medida em que as definições, os acontecimentos, são tomados sob uma linha fractal de fuga permanente: é o próprio ser que transmuda, germina, se transfigura em um processo contínuo e constante (cf. GUATTARI, 1992, p. 120). Para Guattari, a fractalidade do caos, ou seja, da pura imanência, sua fractalidade inerente, é o substrato para uma infinidade de transmutação e germinação de tudo aquilo que é, e continua sendo, constantemente e infinitamente.

Como afirmado, com Guattari, Deleuze apresentará uma compreensão dinâmica do caos: ele é menos caracterizado pela ausência de determinação do que pelas suas velocidades infinitas (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992). De certo modo, pode-se dizer que se trata de um estatuto ontológico de afirmação da vida, de “fazer do caos um objeto de afirmação” (DELEUZE, 2009, p. 229). O caos é potência, a pura imanência é pura potência. Para Deleuze, o caos apresenta uma potência criadora, A

imanência: Uma vida..., algo que se manifesta e que pulsa nas velocidades em que as determinações se fazem e desfazem ao infinito. Por isso, no caos os valores se anulam, os ideais perdem seu brilho, a identidade se perde na singularidade. O Caos é a potência que não pode ser interrompida por ilusões, por falsas hierarquias.

Ademais, a pura imanência é o caos justamente porque Deleuze rejeita as ordens preestabelecidas, os mundos dados, bem como, o condicionamento, a servidão, a lei que acorrenta a liberdade, no caos tudo caotiza-se. Por isso a pura imanência é pura potencialidade, velocidades infinitas que fazem as singularidades entrarem no ritmo perpétuo da composição. O caos é uma vida que move a si mesma e em si mesma. O caos é a pura imanência porque imanente apenas a si mesmo, já que não há nada que lhe escape e, portanto, ao qual possa ser imanente. De outro modo: a imanência é o caos porque detém virtualmente uma capacidade de criação infinita, uma vez que toda e qualquer determinação é caotizada ao mesmo tempo em que lança outras novas determinações, *ad infinitum*.

Em epítome, interpretamos que para Deleuze e Guattari, o filósofo torna-se o “afinador” do caos. Aquele que é capaz de construir melodias que não cessam de se multiplicar, que não param de produzir uma imensa sinfonia que produz uma infinidade de sonoridades em um processo perpétuo de complexificação – se o caos caotiza e desfaz tudo ao infinito, tomamo-lo como um instrumento desafinado, que tocado ao acaso apenas ressoa sons desconexos; todavia, quando afinado e organizado, ressoa as mais diversas linhas melódicas. Se o músico afina o violão com o intuito de produzir sonoridades agradáveis, o filósofo “afina” o caos com a intensão de pensá-lo, de esboçá-lo através de um plano de imanência.

5. CORTANDO E CRIVANDO O CAOS



Las cuatro estaciones de popea, Duy Huynh, 2013.

Atiramos uma pedra diretamente no caos. Se a imanência é o caos, como pensá-la? Deleuze responde: através do traçado de um plano de imanência. Conforme Deleuze e Guattari (1992), os planos de imanência são crivos no caos. Eles o cortam e permitem o movimento do pensamento do filósofo. Cortam, mas não o separam. Aqui, as ondas que se seguem são provenientes principalmente de excertos da obra *O que é a Filosofia?* (1992) de Deleuze e Guattari, bem como de outros pequenos excertos da obra de Deleuze referentes a construção de um plano na imanência. Neste capítulo apresentaremos o plano de imanência como aquilo que torna possível desacelerar o caos. Desaceleração que não perde nada do infinito em que o pensamento mergulha. Conceituaremos o plano de imanência como a onda que enrola e desenrola os acontecimentos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 50), como um esboço traçado no caos, como o horizonte absoluto criativo. Mostraremos, a partir de Deleuze e Guattari, que o plano de imanência é percorrido por infinitos movimentos que são lançados conforme a curvatura do próprio plano. E que são esses movimentos tomados do infinito que permitem que o filósofo possa criar e vencer o caos.

A filosofia de Deleuze gravita em torno de uma visão, uma fulguração instauradora de um plano de imanência (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 291). Se a pura imanência deleuziana é um meio que flui e que faz fluir, um meio que se move em si e por si mesmo, ela necessariamente põe em movimento tudo aquilo que a habita. Isso porque é uma abertura que perpassa toda existência, seja ela atual ou virtual⁵¹; ou, nas palavras de Deleuze e Guattari: “a imanência é um todo poderoso, não fragmentado, mesmo se permanece aberto: Uno-Todo ilimitado, Omnitudo que os compreende a todos num só e mesmo plano” (1992, p. 51); uma unidade que abarca todas as coisas e que não deixa possibilidade de existência para nada que não esteja contida nela mesma. Por isso faz-se necessário problematizar a relação entre imanência e plano de imanência presente na filosofia de Deleuze. Pois, se a pura imanência, como vimos, é o próprio

⁵¹ “A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais. Essa névoa eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais se distribuem e correm as imagens virtuais. É assim que uma partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens. Eles são ditos virtuais à medida que sua emissão e absorção, sua criação e destruição acontecem num tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e à medida que essa brevidade os mantém, conseqüentemente, sob um princípio de incerteza ou de indeterminação. Todo atual rodeia-se de círculos sempre renovados de virtualidades, cada um deles emitindo um outro, e todos rodeando e reagindo sobre o atual [...]” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 3).

caos com seus movimentos infinitos, há de se perguntar sobre os meios que permitem o filósofo pensar na imanência. Nessa lógica, afirmará Deleuze a necessidade de desaceleração dos movimentos infinito que atravessam a pura imanência para que se possa pensar no caos. Sobretudo, para que se possa criar em meio ao caos. Já que é somente quando se desaceleram as velocidades do caos que se pode relacionar as determinações que se fazem e se desfazem insistentemente. Pois, ao reduzir as velocidades, desacelera-se necessariamente o ritmo de composição e de decomposição, fazendo com que as determinações perdurem ao menos até o próximo mergulho no caos – “neste mergulho, diríamos que se extrai do caos a sombra do ‘povo por vir’, tal como a arte o invoca, mas também a filosofia, a ciência: povo-massa, povo-mundo, povo-cérebro, povo-caos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 179). Sendo que é o plano de imanência traçado pelo próprio filósofo o responsável por tal desaceleração:

O crivo filosófico, como plano de imanência que recorta o caos, seleciona movimentos infinitos do pensamento e se mobília com conceitos formados como partículas consistentes que se movimentam tão rápido como o pensamento [...] guardando o infinito, a filosofia dá uma consistência ao virtual por conceitos; [...] plano de imanência ou de consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 153-154).

Portanto, é função do filósofo mergulhar no caos erigindo um plano de imanência que o corte. Um plano que o crive, que selecione velocidades e lhe dê consistência. Isso para que a pura imanência possa ser pensada⁵². Para que a criação possa ser efetivada. Posto que a filosofia para Deleuze é um construtivismo, a criação na pura imanência passa, necessariamente, pela demarcação de um plano de imanência que possibilite pensar no caos; que possibilite pensar o que não pode ser pensado (a imanência), mas que, todavia, tem de ser pensado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 78). Trata-se de um construtivismo que desqualifica toda discussão, que retarda todas as supostas construções necessárias, bem como denuncia todos os universais, a contemplação, a reflexão, a comunicação, como fontes do que se chama de “falsos problemas”, que emanam das ilusões que envolvem o plano de imanência (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 107).

⁵² É preciso demarcar que Deleuze e Guattari na obra *O que é a Filosofia?* demarcam que não somente a filosofia opera no caos, a arte a ciência também o fazem: “numa palavra, o caos tem três filhas segundo o plano que o recorta: são as Caóides, a arte, a ciência e a filosofia, como formas do pensamento ou da criação. Chamam-se de Caóides as realidades produzidas em planos que recortam o caos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 267). Contudo, para os fins deste trabalho, focaremos apenas na conceituação do plano de imanência pela filosofia.

Para Deleuze e Guattari (1992, p. 58), o caos caotiza e desfaz toda consistência ao infinito, nele nada é inteiramente eterno e imutável. Entretanto, como afirmado anteriormente, isso não quer referir uma impossibilidade de haver determinações no caos. Pelo contrário, quer dizer somente que as determinações tão-somente aparecem na medida em que outras desaparecem, *ad infinitum*, pois uma não surge sem que outra desapareça. No que concerne à filosofia, o problema refere-se estritamente a necessidade de “adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física)” (DELEUZE, GUATTARI, 1992, p. 58). Trata-se de dar consistência ao caos sem estacionar as velocidades. Sem nada perder do infinito. Pois, o filósofo não deseja frear as velocidades para construir determinações; ao contrário, conforme Deleuze, ele deseja poder pensar e determinar sem perder potência. Sem perder nada das velocidades infinitas. Isso porque, não se trata de limitar as velocidades, mas de exponenciá-las, pois é somente segundo as velocidades tomadas do caos pelo plano de imanência que o filósofo pode criar: “as possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 96). Então, apenas o plano de imanência que corta o caos pode produzir determinações, pois é nele que elas são criadas para logo em seguida se desfazerem no próximo mergulho no caos. Mergulho do filósofo que tem por objetivo capturar “determinações das quais vai fazer os traços diagramáticos de um plano de imanência: é como se ele se apoderasse de um punhado de dados, no acaso-caos, para lançá-los sobre uma mesa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 99).

Se o caos caotiza com seus movimentos infinitos, é porque o plano que o corta não cessa de mergulhar no caos, dá-se consistência e mergulha-se novamente para capturar novas velocidades infinitas. Por isso há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não para de se tecer, de se renovar infinitamente (cf. DELEUZE, GUATTARI, 1992, p. 55), pois o filósofo não cessa de mergulhar no caos.

Destarte, é nesse viés que Deleuze e Guattari afirmam que o plano de imanência deve ser entendido como pré-filosófico. Não como anterioridade temporal, mas como pressuposto, sobretudo, como condição para o pensar. Plano de imanência como condição para o filósofo fazer filosofia em meio ao caos. Inobstante, se o plano de imanência é pré-filosófico, ele deve ser compreendido como sendo “a potência de um

Uno-*Todo*, como um deserto movente que os conceitos vêm a povoar” (DELEUZE, GUATTARI, 1992, p. 57). Segundo David Lapoujade (cf. 2015, p. 292), a filosofia em Deleuze começa por um despovoamento que assume a forma literal de uma desertificação. Por isso faz-se preciso ir ao deserto à maneira dos nômades, ir ao encontro de sua própria solidão, lá onde se forma o contra-pensamento do pensamento:

[...] se é verdade que esse contra-pensamento dá testemunho de uma solidão absoluta, é uma solidão extremamente povoada, como o próprio deserto, uma solidão que já se enlaça a um povo por vir, que invoca e espera esse povo, que só existe graças a ele, mesmo se ele ainda falta... (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 38-39).

É um despovoamento para povoar de outro modo. Por isso a imagem do deserto, ele representa um vazio, “[...] a terra que vem antes ou depois do homem, uma terra esvaziada dos homens que a povoam. O deserto é a terra sem pressuposto, que só pressupõe a si mesma, e nada mais” (LAPOUJADE, 2015, p. 292-293). Segundo Lapoujade, trata-se de um movimento de esvaziamento da terra de seus sujeitos e de seus objetos, em última instância, de devolvê-la à estepe e ao deserto⁵³:

Assim que o mundo deixa de ser visto por alguém (eu ou um outro) “[a] consciência deixa de ser uma luz sobre os objetos para se tornar uma pura fosforescência das coisas em si”. O mundo sem outrem abre “sobre uma matéria muito especial, fazendo-nos penetrar em um informal particular”. Tem-se acesso a uma visão que atravessa os corpos, os objetos e os sujeitos para atingir um em-si de uma pura matéria luminescente. Como no texto dedicado às ilhas desertas [...], o naufrago devolve a ilha o seu deserto para fazer dela novamente uma terra sem homem (LAPOUJADE, 2015, p. 294).

Acreditamos que é por essa razão que o plano de imanência é afirmado como pré-filosófico e como condição para a criação. Afinal, é na esteira de Deleuze que podemos afirmar que a criação não advém e não pode advir de fora do plano de imanência, mas é imanente ao mesmo: “operando um corte no caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59), uma vez que a ação do filósofo engendra um processo criativo, seja de conceitos, seja de

⁵³ “É o enigma (frequentemente comentado) de Cezanne: "o homem ausente, mas inteiro na paisagem". Os personagens não podem existir, e o autor só pode criá-los porque eles não percebem, mas entraram na paisagem e fazem eles mesmos parte do composto de sensações. É Ahab que tem as percepções do mar, mas só as tem porque entrou numa relação com Moby Dick que o faz tornar-se-baleia, e forma um composto de sensações que não precisa de ninguém mais: Oceano. É Mrs. Dalloway que percebe a cidade, mas porque entrou na cidade, como "uma lamina através de tudo", e se tornou, ela mesma, imperceptível” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 219-220).

modos de vida: “[...] a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 96).

Para Deleuze, os movimentos infinitos tomados do caos são indispensáveis para a criação, pois, é somente com eles que as determinações podem ser criadas. Sendo que é a própria curvatura do plano de imanência a responsável por exponenciar as velocidades do caos responsáveis por toda criação ou composição no plano: “diversos movimentos do infinito são de tal maneira misturados uns com os outros que, longe de romper o Uno-Todo do plano de imanência, constituem sua curvatura variável” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 54). Ou seja, cada movimento, ao percorrer a totalidade do plano de imanência, faz um retorno sobre si mesmo segundo a curvatura sempre variável do plano, ou seja, conforme o plano vai se tecendo, sua curvatura vai alterando-se, por isso ele é nomeado de gigantesco tear. Cada movimento se dobra em si mesmo e ao mesmo tempo libera outros infinitos movimentos que engendram “retroações, conexões, proliferações, na fractalização desta infinidade infinitamente redobrada” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 54). Dobra que pode ser entendida como as ondas do mar que avançam e se dobras e desdobram incessantemente. Que mudam as suas determinações, as suas formas, em cada uma das dobras, em cada uma das vezes em que o mar é dobrado – entendendo a imanência como o mar e as ondas como sua curvatura sempre variável – dobras que avançam nas praias de imanência na medida em que se fazem e desfazem constantemente. Parafraseando Deleuze em *Lógica do Sentido* (2003a, p. 125), trata-se do mundo se abrindo e pululando singularidades anônimas e nômades, impessoais e pré-individuais.

Não obstante, é preciso demarcar que quando Deleuze e Guattari afirmam que o plano de imanência funciona como um corte no caos, isso não significa, de modo algum, que se separa o plano da imanência que é cortada. Pois, se assim o fosse, um seria transcendente ao outro. É como os autores afirmam: o plano é um crivo no caos. Isto é, ele seleciona o que cabe de direito ao pensamento. Ele é a própria condição para a efetividade dos conceitos e de tudo o que se cria em filosofia. É como afirmado: o plano de imanência é aquilo que envolve os movimentos do caos que são lançados e relançados segundo a curvatura sempre variável do próprio plano. Curvatura que tem por função acelerar e desacelerar as velocidades do infinito.

Arriscamos dizer que Deleuze pensou a curvatura do plano de imanência segundo a física moderna: nela, a curvatura está diretamente relacionada com a aceleração de partículas que se movem sob velocidade linear e, portanto, constante;

contudo, sob o efeito de uma curvatura, as velocidades perdem suas constantes e passam a ser variáveis e imprevisíveis, ou seja, a curvatura dobra o movimento linear para lançá-lo novamente. Sendo que cada vez que dobra um movimento, a própria curvatura muda de forma, fazendo com que os movimentos nunca sejam dobrados e relançados de um mesmo modo (cf. HILBERT, 1999, p. 76). Entendemos que é nesse sentido que o plano não perde nada do infinito em que o pensamento mergulha, já que é exatamente isso o que define os movimentos do infinito: “[...] uma ida e volta, porque ele não vai na direção de uma destinação sem já retornar sobre si, a agulha sendo também o polo” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53). Contudo, o movimento do infinito não indica coordenadas espaço-temporais, de modo que não há pontos fixos que indiquem as posições sucessivas daquilo que se move, pois, não se fixa pontos de referência objetivos, nem mesmo um ponto móvel “que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou teria necessidade dele” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53). O movimento toma tudo para si. Não há pontos dados, apenas velocidades e lentidões. O próprio horizonte se move. Plano de imanência que torna-se o meio pelo qual as coisas fluem.

O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam [...] De Epicuro a Spinoza (o prodigioso livro V...), de Spinoza a Michaux, o problema do pensamento e a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, o plano, o vazio, o horizonte (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 50).

São esses movimentos que fazem com que o plano não pare de se tecer. É a diversidade de movimentos do infinito que constitui a curvatura sempre variável do plano, e essa é a sua natureza continuamente fractal. Por isso o plano de imanência é o horizonte “dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 51) – é o horizonte absoluto precisamente por independe do observador. O plano de imanência é a imagem do pensamento que orienta o pensar sem fixar “farol”. Nesse sentido, o movimento infinito é duplo: ele é a imagem do pensamento e também matéria pela qual o ser se constitui.

Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz *polémos*, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: "o átomo vai tão rápido quanto o pensamento". O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Nous* (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53).

Nesse viés, e parafraseando Guattari (1992), afirmamos que a função do filósofo é adentrar na caoticidade dobrando-a para fazer coexistir as potências do caos com as mais altas complexidades. Pois, é somente conforme a “velocidade infinita que as multiplicidades [...] se diferenciam em compleições ontologicamente heterogêneas e se caotizam abolindo sua diversidade figural e homogeneizando-se no interior de um mesmo ser-não-ser” (GUATTARI, 1992, p. 140-141), isso para ressurgir com novas determinações, novas configurações, *ad infinitum*. Por esse motivo é que o corte no caos não é uma determinação absoluta, ao contrário, trata-se somente de uma desaceleração das velocidades para que se possa pensar, pois, quando apenas se desacelera as velocidades, nada se perde dos movimentos infinitos, apenas varia-se entre lentidões e velocidades⁵⁴.

Desse modo, a pura imanência, bem como o plano que a corta, estão sempre num cruzamento entre o infinito e o finito, entre o caos e a complexidade. O plano de imanência envolve o caos ao mesmo tempo em que o complexifica, processo de enriquecimento processual, de tomada de consistência (cf. GUATTARI, 1992, p. 90-91). Contudo, isso não significa que o caos perde suas velocidades quando crivado. Trata-se somente de uma redução momentânea da velocidade: “o movimento de virtualidade infinita das compleições incorporais traz em si a manifestação possível de todas as composições e de todos os agenciamentos enunciativos atualizáveis na finitude” (GUATTARI, 1992, p. 142-143). Isto é, o caos é cortado pelo plano e ressurgem novamente nos estados de coisas. Nos corpos que se compõem. Isso porque o plano não para de se tecer, de mergulhar no caos para se fazer, desfazer e refazer, infinitamente.

Não obstante, é necessário afirmar haver mais de um plano de imanência, já que nenhum plano seria capaz de abarcar a totalidade do caos. Visto que cada plano é um corte específico, há tantos planos quanto há filosofias. Essa variedade de planos apresenta-se em toda a história e tradição do pensamento filosófico. Todavia, todo plano de imanência é traçado pretensamente com a intenção de determinar o que é próprio do pensamento, sendo esta intencionalidade inerente a cada plano. O que faz com que

⁵⁴ “Oscila-se assim entre, por um lado, um mundo finito em velocidades desaceleradas, em que um limite se esboça sempre por trás de um limite, uma coação por detrás de uma coação, um sistema de coordenada por detrás de outro sistema de coordenada, sem que se chegue jamais a tangente última de um ser-matéria que escapa por toda parte e, por outro lado, Universo de velocidade infinita em que o ser não se recusa mais, em que ele se dá em suas diferenças intrínsecas, em suas qualidades heterogênicas” (GUATTARI, 1992, p. 141).

todos os planos sejam, segundo Deleuze e Guattari (1992), folhados e esburacados⁵⁵. Ou seja, quase todo plano de imanência traçado na história da filosofia é envolto por uma névoa de obscuridade com brechas que introduzem erros, ilusões e ambiguidades aos mesmos. Por esse motivo é que Badiou (1996) – quando comenta sobre a função da filosofia determinada por Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*, traçar um plano de imanência, inventar personagens conceituais e criar conceitos – adverte sobre os perigos da transcendência:

A filosofia emerge sob o duplo perigo da absorção do caos, e do esquecimento do caos na produção prematura de transcendência. A filosofia, como tensão subjetiva, é só aparentemente definida de modo puramente positivo (criação de conceitos). Ela está mais profundamente sob um comando negativo: resistir à tentação inelutável da transcendência, suportar a proximidade do caos, atravessar vitoriosamente o Aqueronte (BADIOU, 1996, p. 69).

A maioria dos planos, toda vez que mergulha no caos, acaba por cair nas armadilhas da transcendência. Por isso que afirmamos: é no traçado do plano de imanência, em sua construção, que surgem os traços ambíguos que fazem emergir uma névoa de obscuridade que acaba por envolver o plano de imanência e introduzir a transcendência:

O que muda de um plano de imanência a um outro, quando muda a repartição do que cabe de direito ao pensamento, não são somente os traços positivos ou negativos, mas os traços ambíguos, que se tornam eventualmente cada vez mais numerosos, e que não se contentam mais em dobrar segundo uma oposição vetorial de movimentos (DELEUZE, GUATTARI, 1992, p. 72).

A filosofia quer, entretanto, que, embora os perigos de suscitar a transcendência, rasguemos o firmamento e mergulhemos no caos, pois este é o preço para vencê-lo. É preciso a todo custo tomar o infinito de entidades que se fazem e desfazem em um processo contínuo e sem fim sem se dar à transcendência: se a pura imanência absoluta é cortada pelo plano que toma para si a infinidade sempre “enriquecível” dos processos criadores, isso apenas acontecerá pelo mergulho constante

⁵⁵ “Mas, então, como se entender em filosofia, se há todas estas folhas que ora se juntam e ora se separam? Não estamos condenados a tentar traçar nosso próprio plano, sem saber quais ele vai superpor? Não é reconstituir uma espécie de caos? E esta é a razão pela qual cada plano não é somente folhado, mas esburacado, deixando passar essas névoas que o envolvem e nas quais o filósofo que o traçou arrisca-se frequentemente a ser o primeiro a se perder” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 69).

no caos. Trata-se de uma tensão para apreender a potencialidade criativa do caos na raiz da finitude sensível sem se dar ao transcendente: “a potencialidade de evento-advento de velocidades limitadas no centro das velocidades infinitas constitui estas últimas em intensidades criadoras” (GUATTARI, 1992, p. 142-143). Pois, o filósofo exclusivamente pensa no caos na medida em que não o estaciona.

Em síntese, podemos afirmar que todo plano de imanência pretende determinar o que é próprio do pensamento. Ou, em outras palavras, o que o pensamento pensa. Pode-se afirmar com Deleuze e Guattari, que a filosofia não é história como superação de sistemas, mas um devir⁵⁶, um infinito movimento na forma de coexistência de planos de imanência, geologia filosófica. Assumindo essa lógica, é preciso que deixemos o tempo histórico de lado em nome de um tempo que se volte aos estratos, ou melhor, aos recortes do caos, à coexistência de planos de imanência. É preciso se ater ao relevo do plano de imanência. Compreender como os movimentos infinitos tomados pelo plano de imanência funcionam, bem como, os mecanismos que nos fazem operar segundo velocidades e lentidões.

⁵⁶ Em Deleuze podemos dizer que “o devir é o próprio movimento de constituição de desaparecimento das singularidades, a emergência do mundo em toda a sua multiplicidade. Isso significa que o devir é sempre o que está entre dois, isto é, entre dois termos, entre dois pontos: a abelha e a orquídea, Acab e a baleia, eu e minha infância; nesse sentido, não é a operação de substituição de um termo por outro ou a transformação de um em outro, por imitação, semelhança ou identificação. Entre um termo e outro, entre um e outro, cria-se uma zona de indiscernibilidade, de vizinhança, [...] um devir é sempre um devir-outro em Deleuze” (VASCONCELLOS, 2005, p. 152-153).

6. OS CORPOS, VELOCIDADES E LENTIDÕES



Carnaval y muerte, "la mort et les masques", James Ensor, 1897.

Quiçá, a partir de agora, após tantas pedras e ondas uma vez lançados nos confins do caosmos, estejamos em condições de começar a enfrentar com maior potência conceitual a ética vitalista presente na filosofia de Deleuze. Para tanto, trabalharemos com um importante problema da filosofia deleuziana, caríssimo para a compreensão do plano traçado na pura imanência: a questão das velocidades e das lentidões pelas quais os corpos se esboçam e se precipitam no plano de imanência. O presente capítulo tem como base conceitual a produção deleuziana com Guattari, principalmente em *O que é a Filosofia?* (1992) e *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia* (vol. 4, 1997a). Também estabeleceremos um diálogo com pequeninos excertos da obra *Spinoza: Filosofia Prática* (2002a) e algumas passagens das aulas transcritas sobre Spinoza em Vincennes (2012). Começamos o capítulo recapitulando as exposições anteriores sobre a pura imanência e o plano que a corta, a fim de mostrar que o plano estendido na imanência é também um plano de composição. Imediatamente, trabalharemos com o problema dos movimentos que atravessam o plano, mais precisamente, a questão das velocidades e lentidões. Posteriormente, suscitaremos o problema do corpo a partir da leitura deleuziana da filosofia de Spinoza. Em seguida, relacionaremos as noções de latitude e longitude, tal como são usadas por Deleuze, com o problema das intensidades, da potência. O que, em nossa leitura, engendra um estatuto ético. Inobstante, esse capítulo funciona como uma passagem entre os capítulos anteriores e os vindouros; pode-se dizer que o conjunto de ensaios precedentes explorou elementos ontológicos e cosmológicos da filosofia deleuziana, os quais foram propedêuticos para realizarmos o que nos propomos do ponto de vista de uma abordagem ética dessa filosofia. Então, talvez esse seja o traçado de uma “linha quebrada” que corre entre dois rochedos, uma adjacência ou um estreito desfiladeiro pedregoso que os atravessa (cf. DELEUZE; PARNET, 1998, p. 9, 16, 32).

Como vimos, Deleuze afirma em diversos momentos de sua filosofia⁵⁷ que um plano de imanência não pode estar submetido a algo ao qual seja imanente. Uma vez que dependeria de algo que lhe seria exterior, alguma coisa que o transcenderia e da qual dependeria. Mostramos nos capítulos anteriores que o plano de imanência é um corte, um crivo no caos, um traço na pura imanência. Contudo, Deleuze destaca que não

⁵⁷ *Spinoza Filosofia Prática* (2002a); *Spinoza e o Problema da Expressão* (2013); *O que é a Filosofia?* (1992); *A Imanência: Uma Vida...* (2002b).

se separa a imanência do plano que é nela traçado, visto que um plano de imanência tem de ser necessariamente esboçado na própria imanência – do contrário seria, se assim podemos nomear, um “plano de transcendência”, uma vez que estaria separado da imanência mesma, um contrassenso, visto que desnaturalizaria a própria imanência. Em Deleuze, o plano de imanência não pressupõe uma dimensão ou qualquer outra coisa que o comande, seja ela objetiva ou subjetiva (cf. ZEPPINI, 2010, p. 99). Isso acontece porque o plano estendido na imanência não dispõe de uma dimensão suplementar e, por conseguinte, a criação, ou melhor, todo “processo de composição deve ser apreendido por si mesmo através daquilo que ele dá, naquilo que ele dá” (DELEUZE, 2002a, p. 133). Trata-se de um projeto para uma filosofia prática que sustenta-se na unicidade e na expressividade da pura imanência, tendo em vista que a mesma não pode operar para além das singularidades que suscita⁵⁸. Por isso mesmo o plano de imanência somente pode ser tomado como um processo contínuo de manifestação das velocidades, das intensidades, dos movimentos e da afetividade que constitui todas as coisas. Pois, é justamente isso que ele é, pura força que compõe as formas de tudo aquilo que há:

Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo (DELEUZE, 2002a, p. 133).

O que Deleuze pretende é manifestar a eminente necessidade de operar no plano de imanência, de prontamente pensar segundo velocidades e lentidões, ou seja, conforme catatonias fixadas e movimentos acelerados, tomando o plano como elementos não formados e afetos não subjetivados (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, 49-51). Trata-se de uma operação tateante, que muitas vezes dar-se-á ao acaso dos encontros – noção que retomaremos adiante. A luta contra o caos é inseparável de certa “afinidade” com este “inimigo”, pois tentar evitá-lo já é perder a luta (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 191). Por isso a necessidade manifesta de mergulhar no caos e trazer em cada mergulho novos movimentos e potencialidades sempre renováveis.

Conforme Deleuze e Guattari, no plano de imanência “as coisas não se distinguem senão pela velocidade e a lentidão” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33)

⁵⁸ Plano de univocidade no qual o Ser, conforme os movimentos infinitos tomados do caos, se diz em um só e mesmo sentido de tudo aquilo que difere, uma infinidade de “modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33).

que se esboçam e se compõem. Isso porque, sob o plano traçado na imanência dançam partículas não formadas, elementos que entram em agenciamento de acordo com suas relações de movimento e de afetividade:

Plano fixo da vida, onde tudo mexe, atrasa ou se precipita. Um só Animal abstrato para todos os agenciamentos que o efetuam. Um só e mesmo plano de consistência ou de composição para o cefalópode e o vertebrado, pois bastaria o vertebrado dobrar-se em dois suficientemente rápido para soldar os elementos das metades de suas costas, aproximar sua bacia de sua nuca, e juntar seus membros a uma das extremidades do corpo, tornando-se assim Polvo ou Sépia, tal ‘um saltimbanco que joga seus ombros e sua cabeça para trás para andar sobre sua cabeça e suas mãos’ (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 34).

Por essa lógica é que o plano de imanência também é designado como plano de composição, porque não tem por objetivo organizar, desenvolver ou classificar. A questão refere-se estritamente aos elementos e partículas que chegarão ou não rápido o bastante para operar uma passagem, um devir ou um salto sobre um mesmo plano de pura imanência (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 35). Plano povoado por uma matéria anônima, nômade e que estabelece conexões infinitamente variáveis. Por isso a pronta necessidade de se compreender a relação entre os movimentos tomados do caos e a velocidade e lentidão em que as coisas se fazem e desfazem no plano de imanência.

Na obra *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia* (vol. 4, 1997a), Deleuze e Guattari postulam os conceitos de velocidade e de lentidão ao referirem-se à distinção dos elementos que povoam o plano de imanência. Elementos estes que não possuem forma ou função, a não ser a velocidade e a lentidão que se movimentam no próprio plano: “não são átomos, isto é, elementos finitos ainda dotados de forma. Tampouco são indefinidamente divisíveis. São as últimas partes infinitamente pequenas de um infinito atual, estendido num mesmo plano, de consistência ou de composição” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33). Tais elementos não se diferem quantitativamente, mas, conforme um certo grau de velocidade, uma certa relação de movimento e de repouso pela qual se manifestam. Por isso que cada indivíduo é tomado como uma multiplicidade infinita e, por conseguinte, a própria natureza, a pura imanência, como uma pluralidade de multiplicidades perfeitamente individuada (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33). Trata-se de uma infinidade de elementos, de partículas, que estabelece uma multiplicidade de relações mais ou menos compostas conforme a velocidade ou a lentidão pela qual movem-se ou precipitam-se pelo plano. Plano

estendido na imanência, “[...] como a seção de todas as formas, a máquina de todas as funções, e cujas dimensões, no entanto, crescem com as das multiplicidades ou individualidades que ele recorta” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33). Então, num primeiro momento, quando falamos em velocidades e lentidões no plano de imanência, referimo-nos necessariamente à uma infinidade de modificações que compõe umas às outras sob esse único e mesmo plano de vida.

Inobstante, as relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, reúnem, ou melhor, compõem, uma infinidade de partes que correspondem a um certo grau de potência. Isso significa que as relações compõem ou decompõem um indivíduo, o modificam, segundo intensidades que o afetam, que aumentam ou diminuem sua potência de pensar e de agir (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 36). Por isso mesmo, o problema das velocidades e lentidões também refere-se à um mapa das potencialidades, das intensidades, que atravessam o plano. Trata-se de tomar as coisas sempre pelo meio, pois, de certo modo, as velocidades e lentidões estão sempre entre partes que se afetam mutuamente, “[...] elas têm em comum o imperceptível, como a enorme lentidão de gordos lutadores japoneses, e, repentinamente, um gesto decisivo tão rápido que não o vemos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). É preciso sempre retomar pelo meio, bem como, tomar novos movimentos do caos para que os elementos estabeleçam novas relações de velocidade e de lentidão que os façam mudar de agenciamento, ou melhor, saltar de um agenciamento para o outro (cf. DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76). Pois é isso que o plano de imanência faz: produz relações dinâmicas e afetivas muito complexas conforme a velocidade e a lentidão, o avanço ou o retardo, em que as partículas que o povoam se movimentam.

Nesse viés, o problema sobre velocidades e lentidões inevitavelmente suscitará a problemática do corpo⁵⁹ – presente em diversos momentos da filosofia deleuziana⁶⁰. Uma vez que, para Deleuze, um corpo deve ser definido pelo conjunto de relações que o compõem, pelo seu poder de afetar e de ser afetado. A partir de Spinoza, Deleuze dirá que:

[...] a individualidade de um corpo se define assim: é quando uma relação composta ou complexa (eu insisto nisso, muito composta,

⁵⁹ Em Deleuze “um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade” (DELEUZE, 2002a, p. 132).

⁶⁰ *Diferença e repetição* (2009), *O Anti-Édipo* (2004), *Spinoza Filosofia Prática* (2002a), *Mil Platôs* (1997a), *A Ilha Deserta e Outros Textos* (2005).

muito complexa) de movimento e de repouso se mantém através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo. É a permanência de uma relação de movimento e de repouso através de todas as mudanças que afetam todas as partes, ao infinito, do corpo considerado [...] Um corpo é necessariamente composto ao infinito (DELEUZE, 2012, p. 39).

É, portanto, a partir das velocidades e lentidões que todo corpo se define. Pois, pouco importa a forma, as funções ou os órgãos de um corpo, “individualmente, isoladamente, um corpo tem pouco interesse. É na interseção das linhas dos movimentos e dos afetos que ficamos sabendo daquilo de que um corpo é capaz” (TADEU, 2002, p. 54). O que importa é a sua capacidade, sua potencialidade, aquilo que ele pode, e não aquilo que ele supostamente é ou deve ser. Um corpo isolado, pouco pode. É no entre-tempo, no entre-momento, ou seja, no meio, pela velocidade e lentidão em que se manifesta, que podemos saber o que um corpo é capaz de fazer, no que um corpo é capaz de se tornar.

Por essa lógica, a filosofia deleuziana procura mostrar o corpo como modelo para experimentação de modos de vida, sempre no limiar dos “[...] poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa no plano de vida” (ALLIEZ, 1996, p. 75). Tendo como pano de fundo a filosofia de Spinoza, Deleuze afirmará a necessidade de se entender o que um corpo pode:

Saber do que vocês são capazes, não como uma questão de moral, mas sim antes de tudo como uma questão física, como uma questão do corpo e da alma. Um corpo tem qualquer coisa fundamentalmente escondida: nós podemos falar da espécie humana, do gênero humano, isto não nos dirá o que é capaz de afetar nosso corpo, o que é capaz de destruí-lo. A única questão é esse poder de ser afetado (DELEUZE, 2012, p. 44).

Claudio Ulpiano, em uma aula datada de fevereiro de 1996 e transcrita como *A vida criativa e a construção de um estilo* (2014), afirma que Spinoza foi um marco na filosofia. No sentido de que, com ele, o corpo deixa de ser concebido como algo que impede o pensamento: “o corpo deixa de ser um obstáculo para o pensamento e vai se tornar aquilo que deve ser pensado” (ULPIANO, 2014, s/p). É comum na história da filosofia o corpo ser concebido como um empecilho à produção de conhecimento, pois foi sempre tomado como a origem do erro, das paixões, dos delírios, das loucuras, das ilusões, etc. e, por conseguinte, um grande limite para o desenvolvimento do

pensamento – como na ascese cristã da noção geral do cuidado de si⁶¹ durante a idade medieval apontada por Foucault na obra *A Hermenêutica do Sujeito* (2006), em que o corpo deveria ser negado em prol da ascensão espiritual à eternidade, ou como em Platão (1996), que concebe quem é governado pelo corpo incapaz de encontrar a verdade, mas que para o homem governado somente pelo pensamento, a verdade se desvelaria. Essa tradição afirmava que o corpo e as paixões estariam impedindo a verdade de ser encontrada e que era preciso dobrar o corpo, dobrar as paixões, dar poder ao pensamento, para que este encontre a verdade — e aí estaria organizado o destino do homem (cf. ULPIANO, 2010c, s/p). Entretanto, com Spinoza há uma mudança no modo de conceber o corpo, o que antes era obstáculo, agora torna-se o objeto do pensamento. Por isso que em Deleuze, na leitura que faz da *Ética* spinozana, a ação na alma implica necessariamente uma ação no corpo e o contrário também⁶². Isso no sentido de que a única coisa que o pensamento tem para pensar é o corpo, que carrega consigo a própria vida (cf. ULPIANO, 2014, s/p). É como se as ideias possuíssem uma extensão corporal e o corpo uma extensão da ordem das ideias. Como podemos verificar nas palavras do próprio Spinoza:

[...] que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem ou a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso

⁶¹ Na obra *A hermenêutica do sujeito* (2006), Michel Foucault trata de um tema pouco comentado na história da filosofia: a noção geral do *cuidado de si*. Nesse texto, Foucault apresenta um apanhado histórico que vai “dos gregos (período socrático), passando pelos romanos, até chegar ao período cristão (medieval) – identificando a importância das técnicas do cuidado de si em três momentos distintos da história” (NUNES, 2012, p. 42). Nos dois primeiros momentos, o cuidado de si é tomado como uma técnica de afirmação da vida, seja o autoconhecimento com fins de governo dos outros (Platão/Sócrates), seja como preceito que deve ser levado pela vida toda (estoicos); entretanto, no terceiro momento, o período cristão, a noção de cuidado de si toma um sentido completamente diferente: “nesse momento, cuidar-se de si é renunciar-se a si. Tal renúncia de si é entendida como uma prática de salvação; uma prática que visa outra vida” (NUNES, 2012, p. 56), uma vida que requer a renúncia da vida terrena. Essa é a ascese cristã: a noção do cuidado de si no cristianismo reivindica o renunciar-se a si mesmo como um movimento que passava necessariamente “pela objetivação de si num discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2006, p. 401).

⁶² Tendo como substrato a questão do paralelismo em Spinoza, Deleuze afirmará a coexistência, a coabitação entre corpo e alma. Pois, diferentemente da tradição que prioriza a alma em detrimento do corpo, o paralelismo nega a hierarquia ao mesmo tempo em que infere a coexistência, a coabitação entre os mesmos. Pois, se um corpo é uma composição conforme a relação de corpos dispostos no plano de imanência, a alma também o é. Já que toda ideia também é composta por forças ou singularidades que entram em relação de associação, formando igualmente um sistema dinâmico e múltiplo (cf. DELEUZE, 2002a, p. 128). Toda ideia, assim como todo corpo, somente existe como força que se associa ou desassocia com outras ideias, com o intuito de formar sistemas mais abrangentes: corpo e alma são coletivos, inerentes à multiplicidade e constituem-se através dela, alimentam-se de sua potencialidade.

corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente (EIII, P2, S).

É a vida entendida como coparticipação entre corpo e mente de forma igualitária. Trata-se de uma simultaneidade entre extensão e pensamento. As ações do corpo são as ações também da mente: “sem dúvida, tudo isso mostra claramente que, tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo, são, por natureza, coisas simultâneas” (EIII, P2, S). De modo que o corpo nada mais é do que o efeito da composição de forças ou dinâmicas singulares que lhe são próprias. É nesse sentido que Deleuze refere-se aos corpos sempre como multiplicidade suscetível aos cruzamentos, aos encontros, às ressonâncias, aos devires.

Isso acontece porque para Deleuze (cf. 2012, p. 39-40) todo corpo é uma composição de forças e singularidades postas em relação com outros corpos, o que forma um sistema dinâmico e múltiplo – o corpo é concebido por Deleuze como uma unidade que não anula ou contraria a multiplicidade. Pelo contrário, o corpo se compõe (ou decompõe) através da multiplicidade de relações que estabelece. Por isso mesmo, a multiplicidade é concebida como uma potencialidade. Isso no sentido de um conjunto de corpos que estão em relação recíproca entre si, conforme se encontram sujeitos às velocidades infinitas do plano de imanência. É o que podemos nomear como o ritmo da composição, como no seguinte exemplo:

Quando Hofmannsthal⁶³ contempla a agonia de um rato, é nele que o animal "mostra os dentes ao destino monstruoso". *E não é um sentimento de piedade*, precisa ele, menos ainda uma identificação; é uma composição de velocidades e de afetos entre indivíduos inteiramente diferentes, simbiose, e que faz com que o rato se torne um pensamento no homem, um pensamento febril, ao mesmo tempo que o homem se torna rato, rato que range os dentes e agoniza. O rato e o homem não são absolutamente a mesma coisa, mas o Ser se diz dos dois num só e mesmo sentido, numa língua que não é mais a das palavras, numa matéria que não é mais a das formas, numa afetibilidade que não é mais a dos sujeitos (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 37-38).

O ritmo da composição pode ser concebido como uma espécie de estrutura, isto é, um encadeamento de figuras que compõem ou decompõem suas relações

⁶³ Referência à Hugo Von Hofmannsthal, escritor e dramaturgo austríaco, mais precisamente à carta que Philip, lorde Chandos, o filho menor do conde de Bath, escreveu a seu amigo Francis Bacon, mais tarde lorde de Verulam e visconde de St. Albans, para desculpar-se por sua renúncia total à atividade literária. A carta escrita por Hofmannsthal é datada em 22/09/1603, sendo que o autor é uma personagem fictícia.

características (cf. DELEUZE, 1997, p. 160). O ritmo seria, de certa maneira, “[...] a causa das inconveniências entre corpos, quando as relações se decompõem, e das conveniências, quando as relações compõem alguma nova relação” (DELEUZE, 1997, p. 160). Isso em uma dupla direção, por exemplo: se meu corpo constitui uma relação com algum veneno, estabelece-se simultaneamente duas relações, a do veneno, que compõe, que efetua, sua potência em meu corpo e do meu corpo que decompõe sua potência, as suas relações características, em contato com o veneno. Um outro exemplo: “se aprendo a nadar, ou a dançar, é preciso que meus movimentos e meus repousos, minhas velocidades e minhas lentidões ganhem um ritmo comum aos do mar, ou do parceiro, segundo um ajuste mais ou menos durável” (DELEUZE, 1997, p. 160). Então, o ritmo da composição seria a relação de dois ou mais corpos que associam suas velocidades e lentidões de forma que componham ou decomponham reciprocamente.

Então, quando referimo-nos aos movimentos tomados do infinito, das velocidades do plano de imanência, devemos nos ater primordialmente às “relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade” (DELEUZE, 2002a, p. 128) entre as partes que se compõem ou decompõem quando do encontro entre os diferentes corpos que povoam o plano. Uma vez que, ao menos nessa proposição, Deleuze é muito fiel à filosofia de Spinoza: “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (EII, P13, L1). Consequentemente, somente será possível saber o que pode um corpo quando do encontro deste com outros corpos, quando das composições que o mesmo faz ou estabelece.

Como afirmado por Spinoza (2011), ninguém é capaz de determinar o que pode um corpo, mas “não porque o corpo seja um mistério indecifrável ou um transcendente inatingível. Bem pelo contrário. Nenhum esoterismo. Puro pragmatismo” (TADEU, 2002, p. 54). Não é possível saber o que um corpo é capaz de fazer até que o mesmo se movimente, ou seja, até que o corpo faça algo, que desafie seu próprio limite, que se coloque em relação com outros corpos. É uma questão de intensidade, de potencialidade.

Evidentemente, a questão “que pode o corpo?”, se refere não à atividade do corpo, mas à sua potência. É uma questão estranha, em certo sentido, pois aquilo que pode o corpo se mede geralmente pela sua maior ou menor atividade, pelos atos que é capaz. E, todavia, parece que a questão visa outra coisa: ela visa a potência do corpo em

si mesma, independente do ato pelo qual se exprime (LAPOUJADE, 2011, p. 1).

Em consequência disso, desse jogo perpétuo de afetação, de relações que se estabelecem conforme a velocidade e a lentidão em que as partículas, os corpos, se relacionam, Deleuze pensará o corpo em termos geográficos, mais precisamente, latitude – como intensidade – e longitude – como extensividade. Para entender essa questão podemos utilizar o exemplo trabalhado por Deleuze nas aulas sobre Spinoza em Vincennes (2012): imaginemos uma figura em um muro branco, em seguida, pensemos o “branco do muro” como uma “qualidade”, o desenho, “a determinação das figuras sobre o muro branco” como “longitude” ou como “quantidade extensiva”, em seguida, pensemos os “graus de branco” como “latitude”, como as “quantidades intensivas”. Expresso de outro modo, podemos tomar latitude e longitude como as duas maneiras pelas quais define-se um corpo: pelos afetos de que é capaz, que diz respeito exclusivamente à sua potência, e pelas relações de movimento e de repouso entre as partes que o constituem, relações estas que caracterizam e definem o corpo de um ponto de vista cinético – referência ao movimento sem considerar as forças que o geram ou aquilo que nele está envolvido. Portanto, chama-se latitude de um corpo sua capacidade de afetar e de ser afetado segundo um determinado grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. E nomeia-se longitude de um corpo as partículas em conjunto que lhe pertencem sob determinada relação característica. Sendo que tais conjuntos são eles mesmos, partes uns dos outros, fractais que compõem a relação que define o agenciamento individuado desse corpo:

Chama-se longitude de um corpo os conjuntos de partículas que lhe pertencem sob essa ou aquela relação, sendo tais conjuntos eles próprios partes uns dos outros segundo a composição da relação que define o agenciamento individuado desse corpo. [...] A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação. Assim como evitávamos definir um corpo por seus órgãos e suas funções, evitamos defini-lo por características Espécie ou Gênero: procuramos enumerar seus afetos (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 36).

Por isso a necessidade afirmada por Deleuze de encontrar aquilo que vai no sentido da expansão, da exponenciação de nossa potência de pensar e de agir. Processo que dar-se-á pelos modos de vida imanentes, maneiras de viver que não se referem ou se reportam de modo algum a quaisquer valores transcendentais, ou seja, a categorias

moralizantes dadas *a priori*, a partir de juízos orientados pelas categorias bem e mal. Pois, nesse jogo de intensidades, a potência efetua-se através das relações, ou seja, a partir dos encontros estabelecidos entre os corpos que povoam o plano de imanência. Sendo que, em última instância, a mencionada expansão, ou seja, o aumento de potência, tem por objetivo traçar um caminho em direção à liberdade que figura-se nas possibilidades sempre infinitas de compor relações com aquilo que nos circunda, “fazer com que os encontros possam somar experiências ao invés de subtrair nossa potência de agir e conhecer o mundo e a nós mesmos” (GLEIZER, 2005, p. 16-17).

Em Deleuze, o que interessa são os processos de consolidação imanentes, suas velocidades e suas lentidões, mais que suas formas, ou seja, mais suas intensidades que seus sujeitos. Assim sendo, o que importa essencialmente é aquilo que vêm a compor com o nosso corpo, o que em nossa leitura engendra um estatuto ético que pode ser expresso da seguinte maneira: como posso aumentar a minha potência nos encontros com o fora⁶⁴ sem decompor ou destruir a potência dos outros? Nessa lógica entendemos que a filosofia de Deleuze produz uma ética das relações, das intensidades, dos encontros, uma ética vitalista e necessariamente imanente.

O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. [...] Concretamente, se definirmos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz (DELEUZE, 2002a, p. 128).

Em síntese, podemos afirmar que uma ética em Deleuze, primeiramente, decorre de uma experiência afetiva que emana excepcionalmente de uma compreensão, de um conhecimento de nós mesmos sobre aquilo que nos convém e sobre aquilo que não nos convém nos encontros que estabelecemos no plano de imanência. Encontros que dar-se-ão conforme a velocidade ou a lentidão em que cada corpo se movimenta ou se precipita no plano traçado no caos, na pura imanência. Por isso a eminente necessidade de se trabalhar o problema da composição, dos encontros, do poder de afetar e de ser afetado em Deleuze. Pois, se os movimentos compõem uma linha que atravessa o plano erigido na imanência, os afetos também comporão uma segunda linha

⁶⁴ “Não acreditamos sequer em pulsões interiores que inspirariam o desejo. O plano de imanência não tem nada a ver com uma interioridade; ele é como o De fora de onde vem todo desejo” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 78).

que se relacionará impreterivelmente com a primeira. Uma vez que é nos encontros com o fora, com aquilo que nos circunda, que todo corpo se comporá.

7. DO ENCONTRO À COMPOSIÇÃO, LATITUDES E LONGITUDES



Abertura, Loreni Schenkel, 2014.

Lançamos outras duas pedras. Intensidades são disparadas, ondas se encontram e se compõem nos levando a afirmação de uma vida potente. De modo que, as ondas que aqui se iniciam, provém principalmente das menções de Deleuze à importância dos encontros e sua relação com o plano de imanência traçado no caos. O que nos permitirá explorar um pouco mais a ética vitalista presente em sua filosofia. Para isso, partimos das aulas de Deleuze (2012) sobre Spinoza em Vincennes, entre 1978 e 1981; a partir delas trabalharemos a noção de *occursus* e o que ela desencadeia do ponto de vista da produtividade conceitual e vital; bem como, dialogaremos com alguns excertos de *Spinoza Filosofia Prática* (2002a) e a obra *Diálogos* (1998), produzida em conjunto com Claire Parnet. Com esses textos, desenvolveremos inicialmente as noções de ideia e afeto, relacionando-as com o problema da variação de nossa potência de pensar e agir, bem como a consequente variação perpétua de nossa força ou potência de existir, *vis existendis*; posteriormente, abordaremos o vitalismo presente na filosofia deleuziana e a consequente negação dos preceitos morais para a afirmação de uma ética puramente imanente.

Como vimos nos capítulos precedentes, o plano traçado na pura imanência toma para si os movimentos do caos. Plano povoado tão somente por partículas, por “[...] elementos não formados, relativamente não formados, moléculas ou partículas levadas por fluxos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74) e que se manifestam e se compõem mutuamente conforme a velocidade e a lentidão em que se precipitam no próprio plano. Trata-se da permanência de uma relação de movimento e de repouso em meio às mudanças que afetam todas as partes de um determinado corpo. Uma vez que todo corpo comporta uma infinidade de partes que entram em associação segundo as relações de repouso ou de movimento, de velocidades e de lentidões, entre partículas que o definem, que compõem a sua individualidade (cf. DELEUZE, 2002a, p. 128). Então, o que Deleuze compreende como longitude equivale aos processos que compõem a nossa extensividade, a saber: “[...] uma coisa, um animal, uma pessoa, só se definem por movimentos e repousos, velocidades e lentidões (*longitude*)” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). Nesse limiar, nada mais somos do que compostos de linhas variáveis em cada instante, em todas as diferentes combinações, sob os mais diversos pacotes de trópicos, meridianos, etc. De modo que, cabe-nos perguntar quais “linhas se encontram bloqueadas, calcificadas, emparedadas, em um impasse, caindo em um

buraco negro, ou esgotadas, que outras estão ativas ou vivas pelo que alguma coisa escapa e nos carrega?” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 83); isso para ter ciência daquilo que vêm a compor ou decompor a nossa potência. Assim o sendo, os movimentos tomados pelo plano de imanência compõem uma linha que o atravessa de ponta a ponta. Contudo, em Deleuze, é mister afirmar que há, além do movimento, uma segunda linha que corta o plano estendido na pura imanência, tão imprescindível quanto a primeira: os afetos – “duas linhas atravessam o plano de imanência [...] traçado por Deleuze. A dos movimentos e a dos afetos. Em ambas, o que importa é saber o que acontece quando dois ou mais corpos (quaisquer!, não necessariamente o meu ou o teu) se encontram” (TADEU, 2002, p. 53). A segunda linha refere-se estritamente aos efeitos que um corpo desperta sobre outros corpos em cada encontro estabelecido, ou seja, conforme as velocidades ou lentidões em que os corpos se movimentam no plano. Trata-se de saber a capacidade de afetar e de ser afetado de um corpo.

Para entendermos melhor o que Deleuze compreende por afetos, recorreremos aos cursos sobre Spinoza em Vincennes (2012), nos quais faz-se uma distinção conceitual entre ideia e afeto na filosofia spinozana. Sobre a noção de ideia, Deleuze afirma que a filosofia de Spinoza não é original, pois o filósofo utiliza o mesmo sentido tomado por muitos na história da filosofia: a ideia “é um modo de pensamento que representa alguma coisa. Um modo de pensamento representativo” (DELEUZE, 2012, p. 26). Por exemplo: a ideia de um triângulo nada mais é do que um modo de pensamento que representa um triângulo. Ou seja, para Spinoza devemos tomar uma ideia sempre como uma representação de alguma coisa.

Ademais, Deleuze também falará sobre uma realidade objetiva ou formal da ideia. Sendo a realidade formal, a ideia tomada em si mesma, a ideia para além daquilo que ela representa, isto é, uma ideia de ideia⁶⁵. Para Deleuze, a realidade formal da ideia é o que Spinoza comumente denomina como grau de realidade ou de perfeição da ideia em si mesma, seu caráter intrínseco. Por outro lado, a realidade objetiva da ideia seria seu caráter extrínseco, o que ela representa:

A realidade formal da ideia, ou seja, a coisa de que ela é ideia ou o grau de realidade ou de perfeição que ela possui em si, é seu caráter de realidade ou de perfeição que ela possui em si, é seu caráter intrínseco.

⁶⁵ “Eu diria, então, que não somente toda ideia é ideia de alguma coisa – dizer que toda ideia é ideia de alguma coisa, é dizer que toda ideia tem uma realidade objetiva, que ela representa alguma coisa –, mas eu também diria que a ideia tem uma realidade formal, visto que ela é em si mesma, alguma coisa enquanto ideia” (DELEUZE, 2012, p. 29).

A realidade objetiva da ideia, ou seja, a relação da ideia com o objeto que ela representa, é seu caráter extrínseco; pode ser que o caráter extrínseco e caráter intrínseco da ideia estejam fundamentalmente ligados, mas não são a mesma coisa (DELEUZE, 2012, p. 29).

Em síntese, o que Deleuze pretende mostrar com essa exposição é que, na filosofia de Spinoza, há uma ideia de ideia, que configura-se como a sua realidade formal. O que significa que essa ideia possui um certo grau de perfeição ou de realidade intrinsecamente. Contudo, esse grau de perfeição está diretamente ligado a ideia que ela representa, ou seja, com a sua realidade objetiva:

A ideia de Deus e a ideia de *rã* têm uma realidade objetiva diferente, ou seja, elas não representam a mesma coisa; mas, ao mesmo tempo, elas não têm a mesma realidade intrínseca, elas não têm a mesma realidade formal; isto é, uma – vocês o sentem bem – tem um grau de realidade infinitamente maior do que a outra. A ideia de Deus tem uma realidade formal, um grau de realidade, ou de perfeição intrínseca, infinitamente maior do que a ideia de *rã*, que é a ideia de uma coisa finita (DELEUZE, 2012, p. 29).

Se o caráter intrínseco da ideia é um certo grau de perfeição ou de realidade que a ideia tem em si mesma, é preciso concluir que toda ideia é alguma coisa, não somente é ideia de alguma coisa, mas também é alguma coisa, pois possui um grau de perfeição que lhe é inerente (cf. DELEUZE, 2012, p. 30).

Por sua vez, sobre a questão do afeto, antes de tudo, é preciso fazer uma distinção terminológica. Na *Ética*, Spinoza emprega duas palavras que são tomadas como sinônimos por muitos tradutores: *affectio* e *affectus* são traduzidos, erroneamente, por afecção. O que é catastrófico. Dirá Deleuze: quando um filósofo emprega duas palavras é que, por princípio, tem uma razão, ou seja, dificilmente um filósofo empregará duas palavras distintas para nomear uma mesma coisa. Ainda mais quando tem-se no vocabulário duas palavras que correspondem facilmente e, principalmente, com rigorosidade conceitual, aos termos usados por Spinoza: afecção para *affectio* e afeto para *affectus* (cf. DELEUZE, 2012 p. 26). Consequentemente, do ponto de vista conceitual, afeto (*affectus*) e afecção (*affectio*) não devem ser empregados como sinônimos.

Sem embargo, diferentemente da noção de ideia, o afeto, mesmo que em um caráter sintético, pode ser definido como “todo modo de pensamento que não representa nada” (DELEUZE, 2012, p. 27). Logo, afeto também diferirá de ideia. Trata-se de uma espécie de afetação, como o amor, a saudade, a esperança, etc., ou seja, alguma coisa

que não representa um objeto particular, mas que expressa, se assim podemos designar, um certo movimento, ou como Deleuze descreve: “todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado de afeto” (DELEUZE, 2012, p. 27). Inobstante, um afeto também pode ser definido como um certo tipo de querer, por exemplo: “o que eu quero, é objeto da representação, o que eu quero está dado em uma ideia, mas o fato de eu querer não é uma ideia, mas um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo” (DELEUZE, 2012, p. 27). Nesse viés, o afeto é uma espécie de querer, justamente porque não representa alguma coisa; de certo modo, pode até ser tomado como uma espécie de desejo, entendendo-o como um “[...] sistema dos signos assignificantes com os quais se produz fluxos [...]. Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, [...] que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo [...] quer sempre mais conexões e agenciamentos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 64).

Dessa maneira, estabelece-se um primado da ideia sobre o afeto (cf. DELEUZE, 2012, p. 27), pois, para se querer algo, antes é necessário se ter uma ideia do que se quer, por mais confusa e opaca que ela possa ser. Ou seja, todo afeto pressupõe uma ideia necessariamente. Embora ideia e afeto sejam “duas espécies de modos de pensamento que diferem em natureza, irreduzíveis um ao outro” (DELEUZE, 2012, p. 28). Visto que ideia e afeto, ao menos em Spinoza, são relacionais, entretanto, fundamentalmente diferentes um do outro.

Mas por que essa diferenciação entre ideia e afeto é importante para nós? A resposta é clara: se as ideias possuem graus de perfeição ou de realidade diferentes e se elas sucedem em nós constantemente, nós, automaticamente, passamos de um grau de perfeição para outro perpetuamente: “uma ideia persegue a outra, uma ideia substitui a outra” (DELEUZE, 2012, p. 30). Logo, dirá Deleuze, alguma coisa em nós não cessa de variar e, portanto, há necessariamente também um regime de variação que difere da sucessão de ideias. Diante disso podemos afirmar que somos ou temos uma certa variação de nossa potência de existência, uma transição, uma passagem vivida de um grau de perfeição a outro, enquanto esta passagem é determinada pelas ideias que se tem (cf. DELEUZE, 2012, p. 33). Sendo que essa variação dá-se essencialmente pela sucessão de ideias que afetam a minha força de existir.

As ideias sucedem em nós porque, para Spinoza, somos autômatos espirituais e, enquanto tal, somos determinados por essa sucessão de ideias que correlaciona-se com uma variação perpétua de nossa força de existir e de nossa força de agir: “eu diria que para Spinoza há variação contínua – e existir quer dizer isso – da força de existir ou

da potência de agir” (DELEUZE, 2012, p. 31). Por exemplo: se estou andando na rua e encontro uma pessoa que não gosto, sou acometido por uma ideia que diminui a minha força de existir e, por consequência, da minha força de agir. Mas, se continuo a caminhar e encontro uma pessoa que amo, tenho uma ideia que aumenta a minha força de existir e minha potência de agir. E como a sucessão de ideias é constante, a nossa força de existir e a nossa potência de agir não param de variar: “há uma variação contínua sob a forma aumento-diminuição-aumento-diminuição da potência de agir ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem” (DELEUZE, 2012, p. 32).

Deleuze também afirmará que o afeto em Spinoza “[...] é a variação contínua da força de existir, enquanto essa variação é determinada pelas ideias que se tem” (DELEUZE, 2012, p. 33). O afeto é a constituição da passagem, sempre vivida, de um estado de perfeição ao outro. Porquanto, pode-se dizer que viver é como equilibrar-se nas cordas de um piano, sempre passando de uma nota para outra; sendo que a cada nota compomos a melodia que chamamos vida. Passamos de notas tristes para notas alegres continuamente. Sendo sob essa variação contínua formada pelo afeto que Spinoza afirmará as duas paixões essenciais pelas quais toda vida está sujeita: a alegria e a tristeza. Para ele, não cessar de passar de um grau de perfeição para outro é não cessar de ser afetado por paixões tristes e paixões alegres: “a tristeza será toda paixão, qualquer paixão, que envolva uma diminuição de minha potência de agir; e a alegria será toda paixão que envolva um aumento de minha potência de agir” (DELEUZE, 2012, p. 33). Sendo em vista disso que justifica-se a necessidade já afirmada de entender o que um corpo pode, pois é preciso ter-se ideia de qual tipo de ideias nos convém e qual tipo não convém.

Então, a partir de Spinoza, Deleuze dirá que há alguma coisa em nós que não cessa de variar, “um regime de variação que não é a mesma coisa que a sucessão das ideias em si-mesmas” (DELEUZE, 2012, p. 31). Isso acontece quando do encontro de um corpo com outro, pois, nesse encontro haverá necessariamente um aumento ou uma diminuição da potência de pensar e de agir – por essa razão que a problemática dos encontros em Deleuze tem consequências importantes para conceber a criação, seja ela de conceitos ou de maneiras de viver, uma vez que é por meio deles que toda criação se torna possível.

O que importa fundamentalmente nos encontros para Deleuze é aquilo que se passa entre corpos que se encontram, um certo jogo de intensidades que, por sua vez, desencadeia processos de produtividade. Trata-se de inventar meios para se pensar os

movimentos e os acontecimentos. De alcançar “o que se mexe, gera, foge, devém, inventa, desliza, surge... em vez de contemplar o que é supostamente fixo, imutável, eterno, estável, imóvel [...] (DROIT, 1996, p. 64). Os encontros destacam o privilégio da novidade perante o que até então era imutável para o pensamento, para a filosofia.

Essa linha frenética de variação, em fita, em espiral, em ziguezague, em S, libera uma potência de vida que o homem corrigia, que os organismos encerravam, e que a matéria exprime agora como o traço, o fluxo ou o impulso que a atravessa. Se tudo é vivo, não é porque tudo é orgânico e organizado, mas, ao contrário, porque o organismo é um desvio da vida. Em suma, uma intensa vida germinal inorgânica, uma poderosa vida sem órgãos⁶⁶, um Corpo tanto mais vivo quanto é sem órgãos, tudo que passa *entre* os organismos ("uma vez que os limites naturais da atividade orgânica foram rompidos, não há mais limites...") (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 188).

Tal concepção é, declaradamente, oriunda da ideia spinozana de encontro. Nos *Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978 – 1981)* (2012), Deleuze afirma que Spinoza refere uma única vez uma palavra latina muito estranha, porém muito importante para a sua filosofia: *occursus*. Isso para tratar literalmente de “encontro”, mais precisamente, do efeito de um corpo sobre o outro – o que dá-se segundo as relações de composição e de decomposição ritmadas pelas velocidades infinitas do caos, da pura imanência. *Occursus* designa um elemento de qualquer vida na sua relação com o acaso, com a casualidade dos encontros que a compõe, dirá Deleuze: “enquanto eu tenho ideias-afecções, eu vivo ao acaso dos encontros” (DELEUZE, 2012, p. 38). Trata-se de corpos que se encontram segundo relações de composição ou decomposição. Nesse limiar, o que realmente importa para a filosofia deleuziana é se um encontro pode ser bom ou mau, tanto em nível físico, quanto mental, tanto no nível do corpo, quanto no da alma⁶⁷.

⁶⁶ "Para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos. [...] O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O corpo sem órgãos opõe-se menos aos órgãos do que a essa organização de órgãos chamada organismo. É um corpo intenso, intensivo. É percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo não tem, portanto, órgãos, mas limiares ou níveis" (DELEUZE, 2003a, p. 33).

⁶⁷ Seguem citações da obra de Deleuze que demarcam a importância dos encontros em sua própria filosofia, ou seja, para além do leitor de Spinoza: “[...] é preciso também se abrir aos encontros e achar uma linguagem nas singularidades que excedem os indivíduos, nas individuações que ultrapassam as pessoas. Sim, uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso que buscamos” (DELEUZE, 2005, p. 171); “A aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). [...] O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos” (DELEUZE, 2009, p. 31); “Os signos remetem aos signos. Tem

Sendo que aquele encontro que compõe a nossa essência constitutiva é bom, o que a decompõe é mau.

Quando eu digo: aquele tipo não me agrada, isso quer dizer literalmente que o efeito do seu corpo sobre o meu, que o efeito de sua alma sobre a minha, me afeta de maneira desagradável, são misturas de corpos ou misturas de almas. Há uma mistura nociva ou uma boa mistura, tanto no nível do corpo quanto no da alma. É exatamente como: "eu não gosto de queijo". O que isso quer dizer? "Eu não gosto de queijo": isso quer dizer que o queijo se mistura com o meu corpo de tal modo que eu sou modificado de maneira desagradável, não quer dizer nada além disso. Portanto não há nenhuma razão para estabelecer diferenças entre simpatias espirituais e relações corporais (DELEUZE, 2012, p. 11).

Quando vivemos ao acaso dos encontros, embora a experiência real suponha a violência e o acaso de um encontro, “estamos completamente encerrados nesse mundo das ideias-afecções e de suas variações contínuas de alegria e de tristeza; então, ora, minha potência de agir aumenta, de acordo, ora ela diminui” (DELEUZE, 2012, p. 49). Isso acontece primordialmente porque não somos a causa ativa de nossas ações, de nossos próprios afetos, eles são produzidos ao acaso dos encontros por outras coisas, por outros corpos que nada conhecem sobre nós. Pois, segundo Deleuze, no âmbito das ideias-afecções cada um de nós é totalmente passivo, servo do mundo das paixões.

Cada coisa, corpo ou alma, se define por um certo poder de ser afetado [...] Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das reações que o compõe, ou, o que vem a ser exatamente o mesmo, pelo seu poder de ser afetado. Enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto o apreendem ao acaso dos encontros vocês não terão uma vida sábia, vocês não terão a sabedoria (DELEUZE, 2012, p. 44).

Portanto, se vivemos ao acaso dos encontros não somos livres, pois não sabemos nada sobre aquilo que convém ou não para o nosso corpo, vivemos no “[...]”

por referente misturas confusas de corpos e variações obscuras de potência, segundo uma ordem que é a do Acaso ou do encontro fortuito entre os corpos” (DELEUZE, 1997, p. 158-159); “Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades. Todas essas coisas têm nomes próprios, mas o nome próprio não designa de modo algum uma pessoa ou um sujeito. Ele designa um efeito, um ziguezague, algo que passa ou que se passa entre dois como sob uma diferença de potencial: ‘efeito Compton’, ‘efeito Kelvin’” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 6).

reino absoluto do sim e do não, da alternativa como lei do possível, da escolha como pseudo-liberdade do desejo sujeitado aos recortes preestabelecidos” (DELEUZE, 2003a, 372). Por isso faz-se necessário organizar os encontros, conhecer aquilo que é bom ou mau, ou seja, aquilo que vem a compor ou decompor a nossa potência e força de existir. É preciso conhecer o que um corpo pode. Pois, em Deleuze, o que importa é o que pode ser e o que está sendo: “então, [...] vão acontecer coisas desse tipo: eles nunca dirão “esta árvore é verde”; eles dirão: árvore *verdejando*. Eles nunca dirão “o homem é alto”; eles dirão: “o homem *altante*” (ULPIANO, 2010, s/p). O que está dado, pronto, acabado, pouco interessa, importa aquilo que está para ser pensado, o impensado do pensamento. Contudo, não é fácil tornar-se um homem livre e livrar-se das amarras que nos aprisionam, “fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 51), bem como fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência⁶⁸.

Por esse motivo é que podemos afirmar que os encontros em Deleuze devem ser concebidos sempre sob dois aspectos que se fazem primordiais: o movimento e os afetos. O que importa é a intensidade que se passa entre os corpos, o que está bem no centro do agenciamento. Ou seja, o que acontece aos corpos quando das relações que estabelecem, dos encontros que efetuam, sempre sob o ponto de vista de seu movimento e de seus mútuos afetos. Não se trata apenas de uma questão de soma, mas de composição: “não apenas a simples justaposição assinalada pela conjunção ‘e’, mas a complexa combinação implicada pela partícula ‘com’. ‘Isto e aquilo’ é bom, mas ‘isto com aquilo’ é ainda melhor” (TADEU, 2002, p. 55).

Por isso tudo refere-se ao problema de diferenciar quais composições são boas e quais são más, quais encontros são bons e quais não são. Colocando de outro modo: é

⁶⁸ “O célebre primeiro princípio de Espinoza (uma única substância para todos os atributos) depende desse agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinoza: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. A filosofia torna-se aqui a arte de um funcionamento, de um agenciamento. Espinoza, o homem dos encontros e do devir, o filósofo do carrapato, Espinoza, o imperceptível, sempre no meio, sempre em fuga, mesmo se não se move muito, fuga em relação à comunidade judia, fuga em relação aos Poderes, fuga em relação aos doentes e aos venenosos. Ele próprio pode ser doente, e morrer; ele sabe que a morte não é o objetivo nem o fim, mas que se trata, ao contrário, de passar sua vida a outra pessoa. O que Lawrence diz de Whitman, a que ponto isso convém a Espinoza, é sua vida continuada: a Alma e o Corpo, a alma não está nem em cima nem dentro, ela está ‘com’, ela está na estrada, exposta a todos os contatos, os encontros, em companhia daqueles que seguem o mesmo caminho, ‘sentir com eles, apreender a vibração de sua alma e de sua carne, na passagem’, o contrário de uma moral da salvação, ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 51).

preciso saber quais encontros aumentam e quais encontros diminuem a potência de agir e de pensar. Quais encontros fazem a vida aumentar sua potência e se renovar? Ou ainda, quais são os encontros que acionam a diferença, a invenção? Trata-se de fazer da vida uma experiência tateante que se dá pelo cultivo de bons encontros, de encontros intensivos. Trata-se, de certa maneira, de um vitalismo de toda criação inerente a pura imanência, à sua pulsação: “vontade criadora de tudo o que é vivo. Força de vida imanente a todas as coisas. Pulsação vital. Relações de força que se exercem sobre linhas de vida e de morte, que se dobram e desdobram para traçar o limite do pensamento” (CORAZZA, 2010, p. 1). Vitalismo que se esboça segundo linhas afetivas, temporais, dinâmicas, cheias de desvios, nunca reta, sempre imprevisível e que a todos atravessa: são os organismos que morrem, não a vida (cf. DELEUZE, 2010, p. 114). A pura imanência, uma vida e nada mais, é a afirmação de um vitalismo não-orgânico, relação de corpos com forças ou poderes imperceptíveis que deles se apossam ou dos quais eles se apossam. É preciso tomar o corpo em devir, por suas intensidades, como poder de afetar e de ser afetado (cf. DELEUZE, 1997, p. 149). Trata-se da afirmação e experimentação de modos de vida potentes, imanentemente puros. Esse é o vitalismo deleuziano: potência anorgânica, impessoal, subjetiva, é um querer-viver obstinado e indomável, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos. Vitalidade do tipo “bebê⁶⁹-tartaruga de Lawrence” (cf. DELEUZE, 1997, p. 151).

Falamos de um vitalismo em Deleuze quando pensamos a pura imanência como possibilidade para toda uma filosofia prática, como experimentação de modos de existência singulares, afirmativos. É um vitalismo criativo, uma pura potencialidade manifesta sob a energia afirmativa de experimentação de uma vida impessoal anterior a qualquer acontecimento, bem como a “valores instituídos, normas legitimadas, ordens estabelecidas, verdades transmitidas” (CORAZZA, 2010, p. 2). Vida singular e incondicionada, nunca pré-concebida:

⁶⁹ “A vida, em sua mais singular relação com um pensamento impessoal, se encarna na figura do bebê. Ele é, inteiramente, singularidade pré-individual, anterior a todas as manifestações do subjetivo. Todos os bebês se parecem, embora mostrem expressões que os atravessam inteiramente, como um sorriso ou uma careta (Deleuze, 2002b, p. 6). Essas expressões são as manifestações de uma vida que percorre e singulariza o bebê, sem individualizá-lo. Essa anterioridade do subjetivo deixa o bebê em um indefinido que pertence apenas ao sensível. Ele não é sensivelmente indeterminado sem ser ao mesmo tempo determinado como objeto sobre o plano de imanência, ou seja, como consciência pré-reflexiva sem eu” (LECLERCQ, 2002, p. 23). “O vasto inanimado, e o brilho sutil do seu olhinho tão pequeno, desafiante” (LAWRENCE, 1994).

Há apenas coisas singulares, diferenciadas por sua posição no espaço, mesmo quando as declaramos idênticas. O sujeito não preexiste, não produz as representações que constituem o mundo. Pelo contrário, ele é produzido pelos múltiplos jogos do real e da imanência. Ele é engendrado por séries de ‘sínteses passivas’, das quais emerge como uma espécie de conglomerado. O que é ou revém, não tem qualquer identidade prévia e constituída. Existem apenas agenciamentos, processos e alterações (DROIT, 1996, p. 66).

Em última instância, quando falamos em vitalismo em Deleuze referimo-nos a negação de qualquer pressuposto que afirme um propósito determinado de antemão para a formação dos indivíduos, uma essência que os pressuponha e que os condicione. O vitalismo deleuziano não parte de uma essência que guie a vida, que lhe confira um sentido ou um propósito. Ao contrário, o vitalismo em Deleuze busca dar conta da realidade rejeitando todos os pressupostos fundamentos transcendentais. Em verdade, se trata de um tipo especial de vitalismo, pois Deleuze recusa o vitalismo⁷⁰ que infere um sentido pré-concebido, uma formatação pré-configurada, ou seja, toda suposta norma que transcenda a vida e que lhe confira um sentido ou propósito. Pois, é o vitalismo vinculado com a transcendência que produz uma moral que segue um modelo de propósito, que afirma uma função preestabelecida para a vida, uma normativa transcendente que Deleuze procura combater com a sua filosofia da afirmação de *uma* vida livre e selvagem.

O problema moral, o bem e o mal, são condicionantes, eles partem da adequação a algo pré-estabelecido, alguma coisa dada *à priori*. Isso não importa para Deleuze. O que vale para a sua filosofia são os bons e os maus encontros, os aumentos e as diminuições de potência. Por isso Deleuze faz uma ética e de maneira nenhuma uma moral, porque não julga a vida, não a submete de modo algum ao julgamento: “a vida não é objeto de julgamento; a única maneira pela qual vocês podem colocá-la em julgamento é antes de qualquer coisa lhe inoculando a tristeza” (DELEUZE, 2012, p. 107). Para Deleuze não necessitamos fazer nada, não somos obrigados a nada:

⁷⁰ “Podemos tomar em dois sentidos [...] o vitalismo: primeiro, como uma continuação de uma tradição que remonta a Platão e que pode ser crítica a toda e qualquer norma externa e transcendente em relação à vida. Este vitalismo perene será sempre crítico em relação a um modelo (ou figura) simples, privilegiado e que é aceito sem questionamento, seja ele a Ideia em Platão [...] ou, como em Henri Bergson, a asserção de um dinamismo do espírito sobre a inércia sedutiva da matéria. Segundo, e com um grande grau de complexidade, haverá um vitalismo de uma natureza restrita e específica, que consistirá em adicionar à vida como um dado uma espécie de princípio misterioso ou uma força de vida mística – uma espiritualidade irreduzível que será requerida para explicar a complexidade do mundo como ele é. Quando o termo vitalismo é empregado de modo pejorativo é usualmente este segundo modo (num sentido místico, antimaterialista e anticientificista) que está em jogo” (COLEBROOK, 2010, p. 04-05).

Ele [o homem] não necessita fazer absolutamente nada, ele necessita encontrar. Ele necessita encontrar seu truque, isso não quer dizer absolutamente se retirar, ele necessita inventar as individualidades superiores, nas quais possa entrar a título de parte, porque estas individualidades não preexistem (DELEUZE, 2012, p. 175).

Então, quando referimo-nos à uma ética vitalista que desdobra-se na pura imanência, não fazemos referência à uma moral transcendente condicionante, à noções de bem e mal, ao contrário, pensamos sobre a potencialidade de um corpo quando do encontro com outros corpos⁷¹, quando das composições estabelecidas, sobretudo das composições que “são feitas e quais composições podem ser feitas e se elas são boas ou más do ponto de vista da potência de agir” (TADEU, 2002, p. 54). Trata-se de passar da essência para a composição, da organização para o agenciamento, é preciso saber quais são as “combinações existentes? Que outras combinações podem ser feitas? E mais importante: quais são as melhores combinações? Quais composições convêm melhor aos diferentes corpos envolvidos?” (TADEU, 2002, p. 55). Para a ética de Deleuze não interessam as leis, os deveres, as proibições. Importa a afetividade, a potência, a construção de modos de vida afirmativos e imanentes.

Em síntese, para se pensar uma ética que desdobra-se na pura imanência absoluta em Gilles Deleuze têm-se de ter sempre como norte *uma vida* indeterminada. Pois, uma vida – qualquer vida – é pura imanência na medida em que está sujeita aos “potenciais puros ou poderes de individuação que não podem ser reduzidos ao que pode ser conhecido, vivido, representado ou considerado estando inserido num conjunto de possibilidades atualizadas e dadas de antemão” (COLEBROOK, 2010, p. 34). Uma vida em Deleuze não pode e não deve se submeter a um sistema de julgamento extrínseco, ou mesmo intrínseco, dado *a priori*, já que não deve se adequar perante algo que lhe condicione. Logo, uma ética vitalista que desdobra-se na pura imanência absoluta refere-se unicamente a modos de existência guiados pela composição de corpos e pela relação de forças. Trata-se do Ser unívoco que se expressa pela pluralidade das relações e das afecções. Modos de vida imanentes que são construídos, ou melhor, compostos segundo as duas linhas que atravessam o plano de imanência, os movimentos e os afetos. Por isso a importância dos encontros para Deleuze, da composição que dar-se-á a partir deles. Como um bom spinozano, Deleuze afirmará com Guattari: “não sabemos

⁷¹ “Por isso, segundo Gilles, era tão urgente responder a questão de Spinoza: o que pode um corpo? É sempre o corpo que deve tomar para si o encargo de mostrar o golpe, forjando uma nova elasticidade – uma plasticidade – para se recolher, se retornar e saltar armado com uma alavanca mais potente, com uma articulação simultaneamente mais terna e mais fina e, portanto, mais sutil” (CHÂTELET, 1996, p. 42).

nada de um corpo enquanto não sabemos o que ele pode, isto é, quais são seus afetos, como eles podem ou não compor-se com outros afetos, com os afetos de um outro corpo” (1997a, p. 36). Composição que pode ser boa, para compor com ele um corpo mais potente, ou má, para destruí-lo ou ser destruído por ele. De modo que, consideramos que uma ética vitalista em Deleuze preocupar-se-á fundamentalmente com a composição de modos de vida afirmativos, de estabelecer encontros que aumentem a nossa potência sem decompor a potência dos outros. Trata-se de compor nos encontros com os outros um terceiro ser mais potente (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 37). Para tanto, será necessário sair da servidão, do acaso dos encontros.

8. AS TRÊS ÉTICAS



lluvia, James Jowers, 1966.

Enfim, a última pedra de nossa pesquisa é lançada, trata-se d'*As três Éticas de Spinoza* (DELEUZE, 1997). Aqui traçaremos um paralelo entre os três tipos de ideias (afecção, noção, essência) distinguidas por Spinoza, os três gêneros do conhecimento, as três dimensões da individualidade e as três éticas que se desdobram na pura imanência absoluta. Para esse intento, também nos impulsionam nesse derradeiro momento as aulas de Deleuze sobre Spinoza em Vincennes (2012), mas igualmente *Diferença e Repetição* (2009), *O que é a Filosofia?* (1992) e *A Imanência: Uma Vida...* (2002b). Primeiramente, explicitaremos as três distinções de ideias segundo a filosofia de Spinoza: as ideias afecções, as ideias noções e as ideias essências – relacionando-as aos três gêneros do conhecimento, bem como a sua correlação com os três regimes de luz. Isso para explorar os gêneros do conhecimento como modos de vida, maneiras de viver na pura imanência. Também para mostrar que em Deleuze o terceiro gênero do conhecimento é aquele em que se atinge uma vida absolutamente afirmativa, a pura potencialidade, as intensidades absolutas.

Em Deleuze a pura imanência também pode ser tomada como um campo de passagens, um campo de forças, de intensidades. É nessa lógica que uma ética vitalista toma a vida como abertura à multiplicidade, ao devir, pois preocupa-se fundamentalmente com a produção de modos de vida afirmativos, maneiras de viver imanentes e absolutamente livres – liberdade compreendida no prisma da filosofia de Spinoza (2011): é livre todo ser que não é constrangido ao fazer a sua produção. Assim o sendo e para melhor compreender essa questão, volvemos os últimos movimentos dessa produção para um texto muito particular da filosofia de Deleuze, *As Três Éticas de Spinoza* (1997). Esperamos que a partir dele sejamos capazes de entender as relações estabelecidas até aqui: inferência de uma pura imanência que, enquanto tal, é absoluta; pura imanência, uma vida e nada diferente disso; caos que a tudo compreende e caotiza; plano de imanência que criva o caos e seleciona movimentos do infinito; corpos que se esboçam ou se precipitam no plano de imanência, segundo velocidades e lentidões; o que pressupõe o encontro de corpos que se compõem ou decompõem mutuamente; encontros disparadores de afetos alegres ou tristes, que aumentam ou diminuem a potência de vida, *vis existendis*; isso segundo um vitalismo inerente a pura imanência, uma força criadora imanente a todas as coisas; vitalismo afirmativo que figura-se na

criação de modos de vida afirmativos, de uma vida soberana, selvagem e plenamente livre.

As Três Éticas de Spinoza (1997) é um texto de Deleuze sobre o que a filosofia spinozana nomeia de “os três gêneros do conhecimento”. Gêneros que correspondem a três modos de existência e de expressão na pura imanência (cf. DELEUZE, 1997, p. 156). Nesse texto, Deleuze afirmará que há três éticas dentro da própria *Ética* de Spinoza, sendo que cada uma das três coexiste e se prolonga nas demais, apesar de suas diferenças de natureza (cf. DELEUZE, 1997, p. 170). A partir disso, afirmamos a existência de três éticas que correspondem a maneiras de viver em um único e mesmo mundo. Pois, tomamos os três gêneros do conhecimento como três maneiras de viver distintas na pura imanência. Então, parafraseando Deleuze, diríamos que cada uma das três éticas, dos três modos de vida, estende passarelas para transpor o vazio que as separam⁷². Sendo por isso que Deleuze afirmará haver uma correspondência dos gêneros do conhecimento com o que nomeia-se de dimensões da individualidade; também por essa razão consideramos que os gêneros do conhecimento são tomados como modos de vida (cf. DELEUZE, 2012, p. 249), os quais correspondem acuradamente a formas de expressão, modos de existência que dizem respeito a tipos diferentes de ideias, a saber: os signos ou afetos; as noções ou conceitos; as essências ou perceptos (cf. DELEUZE, 1997, p. 156).

O primeiro tipo de ideias refere-se à um modo de pensar inadequado e representa, especificamente, uma afecção do corpo, um efeito (cf. DELEUZE, 2012, p. 35-36). Portanto, uma ideia afecção é o estado de um corpo enquanto sofre uma afecção de outrem. Trata-se de uma mistura de corpos: um corpo que age e outro que acolhe a ação. Sendo que “este primeiro tipo de ideias corresponde ao que Spinoza chama o primeiro gênero de conhecimento. É o mais baixo” (DELEUZE, 2012, p. 37); isso porque conhece-se as coisas somente por seus efeitos, por suas marcas: “pertencem ao conhecimento de primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas; e, como consequência, esse conhecimento é a única causa de falsidade” (EII, p. 41, D). No primeiro gênero, o homem é um ser apaixonado, no sentido de estar sujeito a toda sorte de paixões. Ele não age por si, mas segundo forças que surgem dos encontros com

⁷² É preciso ressaltar que, embora as três éticas coexistam sob um mesmo mundo, há pessoas que nunca deixam o primeiro limiar do mundo, a maioria nunca passará do primeiro gênero do conhecimento; do mesmo modo, as que atingem o segundo gênero, talvez não voltem para o primeiro, mas isso não significa uma passagem garantida para o terceiro, afinal, alcançar o terceiro gênero do conhecimento é algo raríssimo, incomum, poucos o fazem.

o fora e que escapam totalmente ao seu controle. No primeiro gênero do conhecimento a servidão é absoluta. Isso porque, para Spinoza, a liberdade equivale ao que denomina-se de causa ativa, ou seja, é livre todo ser que ao agir efetua a sua própria natureza.

Nessa lógica, o primeiro gênero do conhecimento também pode ser chamado de gênero da consciência ou da experiência vaga. Uma vez que trata-se exclusivamente do resultado do encontro de corpos com a própria natureza⁷³, ou melhor, do encontro com corpos que efetuem marcas na consciência. De modo que, o homem do primeiro gênero tem a sua consciência caracterizada somente por marcas ou signos que vêm de fora, ao acaso dos encontros⁷⁴.

Ao apresentar as três *Éticas*, Deleuze trata dos gêneros do conhecimento e os aproxima ao que denomina de regimes de luz, os quais terão incidência sobre os modos de existência. Afirmará Deleuze: no primeiro gênero do conhecimento, os corpos seriam constituídos tão somente das sombras uns dos outros: “por isso conhecemos os corpos pela sombra que fazem sobre nós, e é por nossa sombra que nos conhecemos, a nós e ao nosso corpo” (DELEUZE, 1997, p. 180). Ou seja, os corpos se fazem das sombras projetadas uns dos outros, são meros efeitos “da luz, um limite da luz sobre corpos que o refletem (afecção) ou o absorvem (afeto)” (cf. DELEUZE, 1997, p. 159). Isso porque trata-se de um conhecimento ilusório que dá-se apenas pelas sombras:

Os efeitos ou signos são *sombras* que se movem na superfície dos corpos, sempre entre dois corpos. A sombra está sempre na borda. É sempre um corpo que faz sombra a um outro corpo. Por isso conhecemos os corpos pela sombra que fazem sobre nós, e é por nossa sombra que nos conhecemos, a nós mesmos e ao nosso corpo. Os signos são efeitos de luz num espaço preenchido por coisas que vão se chocando ao acaso (DELEUZE, 2012, p. 159).

Isso acontece porque no primeiro gênero do conhecimento somos rodeados por infinitos corpos que nos afetam ao se encontrarem conosco, mas que, contudo, não podemos controlar. É como o efeito de uma pedra sobre o meu corpo, isto é uma afecção – é importante destacar que não se trata de uma ação remota, a ação em Spinoza

⁷³ “[...] misturas confusas de corpos e variações obscuras de potência, segundo uma ordem que é a do Acaso ou do encontro fortuito entre os corpos. Os signos são efeitos: efeito de um corpo sobre outro no espaço, ou afecção; efeito de uma afecção sobre uma duração, ou afeto” (DELEUZE, 1997, p. 158-159).

⁷⁴ “A afecção, pois, não só é o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza. São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos, para falar com propriedade, e não mais afecções. São signos de crescimento e de decréscimo, signos *vetoriais* (do tipo alegria-tristeza), e não mais escalares, como as afecções, sensações ou percepções” (DELEUZE, 1997, p. 157).

sempre implicará um contato imediato. O que conheço, nessa circunstância, é o efeito da pedra sobre meu corpo, mas da pedra mesma e do meu corpo, nada conheço. Ainda sobre as ideias afecções, há uma dupla e necessária distinção: primeiro, o efeito sobre o corpo que com ele se concilia e o favorece; segundo, o efeito que compromete ou decompõe a sua relação característica. Por tal razão, no nível das ideias afecções, somente temos ideias inadequadas ou confusas. Por isso mesmo que no primeiro gênero de conhecimento vivemos ao acaso dos encontros, sob uma incontrolável variação de nossa força de existir e de nossa potência de agir. Pois nele, nada conhecemos do corpo, não sabemos sobre o que um corpo pode e, por esse motivo, nunca sabemos qual mistura é nociva e qual é benéfica para o próprio corpo.

[...] a ideia-afecção, esta mistura, é forçosamente confusa e inadequada visto que eu não sei absolutamente nada, neste nível, em virtude de que e de como, a alma ou corpo de Pedro está constituído, de maneira tal que sua alma não convém com a minha, ou de maneira tal que seu corpo não convém com o meu [...] a este nível eu não sei nada (DELEUZE, 2012, p. 39).

Então, no nível das ideias-afecções, na primeira das éticas, a qual corresponde ao primeiro gênero do conhecimento e produz um determinado modo de existência e de expressão, quando a minha potência é aumentada em um encontro, experimento um afeto de alegria, estabeleço um bom encontro; quando a minha potência é diminuída, experimento um afeto de tristeza, estabeleço um mau encontro. O problema é que no primeiro gênero de conhecimento, o que dita o ritmo dos encontros é o acaso. Logo, somos determinados somente por afetos passivos, o que faz com que o homem viva passiva e reativamente. Trata-se de um homem incapaz de ultrapassar a sua própria consciência. Ele é um efeito daquilo que o marca, dos signos que o afetam. Nessa circunstância, a servidão do homem é absoluta e ele não é nada mais do que castração, limitação e impotência. Sua vida é sombria, mero efeito de luz, “limite da luz sobre corpos que o refletem (afecção) ou o absorvem (afeto)” (DELEUZE, 1997, p. 159). Sendo por essa razão que Deleuze afirma a necessidade de desqualificar a consciência enquanto práticas epistemológicas e éticas, pois, ela não é uma força da natureza, mas um efeito dos encontros com aquilo que não controlamos, encontros que efetuam-se ao acaso.

Destarte, quando atinge-se o segundo tipo de ideias, as noções ou conceitos, o homem deixa a passividade, o acaso dos encontros. Pode-se dizer que ele torna-se

senhor de si. Pois, uma ideia noção já não mais concerne apenas ao efeito de um corpo sobre o outro, mas “é uma ideia que tem por objetivo a conveniência e a desconveniência das relações características entre os dois corpos” (DELEUZE, 2012, p. 50). A ideia noção distingue-se da ideia afecção porque não trata-se mais de uma mistura extrínseca, ou seja, somente do efeito de um corpo sobre o outro. As noções referem-se ao conhecimento da natureza, das relações estabelecidas entre dois ou mais corpos sob o prisma da composição ou da decomposição de ambos. Por exemplo:

Quando eu sou envenenado, é porque o corpo arsênico induziu as partes de meu corpo a entrar sob uma relação diferente da relação que me caracteriza. Nesse momento, as partes do meu corpo entram sob uma nova relação (induzida pelo arsênico) que se compõe perfeitamente com o arsênico; o arsênico está feliz porque ele se nutre de mim. O arsênico experimenta uma paixão alegre pois, como bem disse Spinoza, todo corpo possui uma alma. Portanto o arsênico está alegre, mas eu, evidentemente, não estou. Ele induziu partes de meu corpo a entrar sob uma relação que se compõe com ele, arsênico. Quanto a mim, eu estou triste, eu vou morrer (DELEUZE, 2012, p. 51).

Então, atingir as ideias noções é algo imprescindível para afirmar a nossa própria existência porque saberemos o que convém e o que não convém com as nossas relações características. É um conhecimento pelas causas ao invés dos efeitos, “nesse momento eu teria uma ideia adequada”⁷⁵ (DELEUZE, 2012, p. 51). Isto equivale ao segundo gênero do conhecimento, à razão, um estágio em que homem começa a ser ativo.

Conforme os regimes de luz, o segundo gênero do conhecimento equivale ao momento das cores. Um mundo colorido se constitui. Ou seja, na medida em que se conhece pelas causas, não se lida mais com efeitos de sombra, mas com causas colorantes, e os corpos se tornam estruturas geométricas que se transformam e se deformam na luz. Nessa circunstância, o mundo faz-se “colorido segundo as relações de complementaridade e de contraste entre os corpos” (LAPOUJADE, 2015, p. 296). Pois, já não é mais um conhecimento pelas sombras, trata-se da luz que não mais é apenas refletida ou absorvida pelos corpos que fazem sombra. Alcançadas as ideias noções

⁷⁵ “O segundo gênero de conhecimento nos dá certamente ideias adequadas; mas essas ideias são apenas as de propriedades comuns ao nosso corpo e aos corpos exteriores. Elas são adequadas porque estão na parte como no todo e porque estão em nós, no nosso espírito, como estão nas ideias das outras coisas. Mas elas não constituem de forma alguma uma ideia adequada de nós mesmos, nem uma ideia adequada de uma outra coisa. Elas são explicadas por nossa essência, mas elas mesmas não constituem uma ideia dessa essência” (DELEUZE, 2013, p. 285).

chegamos a conhecer as silhuetas dos corpos, as suas estruturas íntimas⁷⁶: “é o segundo aspecto da luz; e o entendimento é a apreensão verdadeira das estruturas do corpo, enquanto a imaginação era só a captação da sombra de um corpo sobre outro” (DELEUZE, 1997, p. 159).

No segundo regime de luz, as cores estão reunidas no branco infinito que a tudo contém – o branco sendo a pura imanência, a natureza absolutamente infinita, da qual as cores somente se diferenciam pelo grau de intensidade, isso do ponto de vista das relações que estabelecem, que elas exprimem. Contudo, nesse nível ainda se trata tão somente de cores e não propriamente da luz tomada em si mesma – embora essa cor seja de um puro branco (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 296). Isso significa que no segundo gênero do conhecimento, o homem deixa de ser apenas um produto do encontro de corpos ao acaso, ele começa a se relacionar com a natureza e conhecer aquilo que vêm de fora. Trata-se do poder de conhecer aquilo que já existe. A partir das ideias noções conhece-se o que nos convém e o que não nos convém. Portanto, um novo modo de existir se torna possível, o que podemos chamar de uma segunda ética, aquela em que saímos do acaso dos encontros e selecionamos o que convém ou não as nossas relações características.

É preciso saber fazer os encontros que convém a vocês. Ninguém jamais poderá dizer que é bom para si algo que ultrapassa seu poder de ser afetado. O mais belo é viver nas bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado, à condição de que seja o limite alegre, pois há o limite de alegria e o limite de tristeza; mas tudo o que excede o seu poder de ser afetado é feio. Relativamente feio: o que é bom para as moscas não é forçosamente bom para você... (DELEUZE, 2012, p. 55-56).

A partir da segunda ética, tomamos as noções comuns como conceitos de objetos e, por consequência, os objetos mesmos, como causas (cf. DELEUZE, 1997, p. 159). É um conhecimento racional que parte das ideias que são adequadas a nossas relações constitutivas. Com a formulação das noções comuns⁷⁷ podemos organizar os

⁷⁶ “Os modos como projeção de luz são igualmente cores, *causas colorantes*. As cores entram em relações de complementaridade e de contraste que fazem com que cada uma, no limite, reconstitua o todo e que todas se reúnam no branco (modo infinito) segundo uma ordem de composição ou saiam dele na ordem de decomposição. De cada cor é preciso dizer o que Goethe dizia do branco: é a opacidade própria ao transparente puro. A estrutura sólida e retilínea é necessariamente colorida, pois quando a luz torna o corpo transparente é a opacidade que se revela. Assim se afirma uma diferença de natureza *entre a cor e a sombra, a causa colorante e o efeito de sombra*, uma que “termina” adequadamente a luz, a outra que a abole no inadequado” (DELEUZE, 1997, p. 161).

⁷⁷ Em aula Deleuze adverte: “[...] jamais confundam uma noção comum com uma abstração. Ele

encontros com o intuito de elevar a nossa potência de pensar e de agir. Trata-se de um trabalho de vida, de tentar diminuir os encontros que suscitam paixões tristes, ao mesmo tempo em que aumenta-se os encontros que disparam paixões alegres. Então, quando se chega as ideias adequadas ocorre a saída do mundo das paixões, da passividade. Uma vida de absoluta servidão fica para trás na medida em que torna-se possível tomar posse da própria potencialidade. Todavia, o homem ainda não será livre, pois não será capaz de ser causa ativa de suas ações, ele apenas relacionar-se-á com a natureza. Na segunda ética, o homem busca encontrar a verdade e o melhor do que já existe por meio dos conceitos – epistemologia e ética enquanto desvelamento e adequação.

Assim sendo, é somente com o terceiro tipo de ideias, quando alcançamos as singularidades ou essências, os perceptos, que chegamos ao terceiro gênero do conhecimento e, por consequência, à terceira ética. Afirmará Deleuze (1997), a partir de Spinoza, que é exclusivamente no terceiro gênero do conhecimento, o da ciência intuitiva, que o homem se encontrará livre, pois é apenas nele que teremos o poder de criar e inventar, de sermos causa ativa de nossas ações. Trata-se de conceber a essência singular de cada corpo como uma espécie de intensidade – essência singular porque cada corpo tem um limite de intensidade que diferencia-se dos demais. Isso acontece porque nossos corpos são compostos ao infinito por uma infinidade de partes extensivas que entram em relações. Contudo, tais relações não se confundem com a nossa essência, “pois as relações que me caracterizam são ainda regras sob as quais se associam, em movimento e em repouso, as partes extensas de meu corpo; ao passo que a essência singular é um grau de potência” (DELEUZE, 2012, p. 60), um limiar de intensidade.

O que Spinoza chama de essência singular, parece-me que é uma quantidade intensiva, como se cada um de nós fosse definido por uma espécie de complexo de intensidades que remetem à essência, e também por relações que regram as partes extensas, as partes extensivas. Desse modo, quando tenho o conhecimento das noções, ou seja, o conhecimento das relações de movimento e de repouso que regram a conveniência ou a inconveniência dos corpos do ponto de vista de suas partes extensas, do ponto de vista de sua extensão, eu ainda não estou plenamente de posse de minha essência enquanto intensidade (DELEUZE, 2012, p. 60).

[Spinoza] define a noção comum sempre assim: é a ideia de alguma coisa que é comum a todos os corpos ou a muitos corpos - no mínimo dois - e que é comum ao todo e à parte. Portanto, certamente existem noções comuns que são comuns a todos os espíritos, mas elas só são comuns a todos os espíritos na medida em que elas são, em primeiro lugar, a ideia de alguma coisa que é comum a todos os corpos. Assim, elas não são de modo algum noções abstratas” (DELEUZE, 2012, p. 52).

O terceiro gênero do conhecimento é atingido quando, a partir das ideias essências, chegamos ao terceiro limiar do mundo, quando ultrapassamos a consciência e a razão, ou seja, quando passamos a conhecer as coisas por suas essências singulares, ou ainda, quando formamos ideias que são puras intensidades. Este é o terceiro gênero do conhecimento, o qual alcança o amor de si e dos outros, pois: “nesse momento, o amor que vocês têm por si mesmos é ao mesmo tempo, como diz Spinoza, o amor às outras coisas [...]” (DELEUZE, 2012, p. 62). Trata-se da posse consumada do mundo das intensidades.

Na terceira ética, no terceiro modo de existência, as velocidades também são alteradas. Não se trata mais de velocidades relativas, mas de velocidades absolutas. As velocidades relativas das afecções e dos afetos são superadas, deixadas para trás, porque não está mais em questão a “velocidade da ação de um corpo sobre outro no espaço, velocidade da passagem de um estado a outro na duração” (DELEUZE, 1997, p. 167), mas sim a velocidade absoluta com que as essências sobrevoam o plano de imanência, bem como, seus afetos e suas afecções (cf. DELEUZE, 1997, p. 167-169), é pura potência. O terceiro gênero do conhecimento é aquele que vai além das relações de composição e de decomposição, pois alcança exatamente a essência que se exprime nas relações e da qual elas mesmas dependem (cf. DELEUZE, 2012, p. 249), o nosso grau de potência. Portanto, o conhecimento que caracteriza o terceiro gênero é o conhecimento dos graus de potência, das essências singulares.

Então, finalmente, em um último e vertiginoso movimento, chegamos ao terceiro regime de luz: “não mais os sinais de sombra e nem a luz como cor, mas a luz nela mesma e para ela mesma” (DELEUZE, 1997, p. 166). Trata-se do luminoso em si mesmo que se confunde com a essência ou a ideia, não em um sentido platônico de um movimento ascendente, mas de afirmação da imanência enquanto pura, pois não parte-se mais de sombras falaciosas “para remontar até o sol como se fosse um princípio luminoso superior; [...] na realidade o que se passa é o contrário. Não há elevação rumo ao sol, deita-se diretamente na terra desértica” (LAPOUJADE, 2015, p. 297), no próprio plano de imanência. Não mais cor, sequer uma espécie de branco que ofusca ao mesmo tempo em que reúne todas as cores como tão somente graus de si mesmo, mas pura luz. No terceiro gênero, trata-se da luz como pura transparência, omnipresente, mas invisível e incolor, uma luz que só pode ser pensada. Luz em si mesma, anterior às formas, inclusive à forma do homem. Reversão do platonismo: “A luz não vem de um fundamento metafísico que a dispensa das alturas solares, nem de um sujeito

transcendental que a projeta sobre o mundo como uma lanterna elétrica sobre a frente” (LAPOUJADE, 2015, p. 298).

Interpretamos que trata-se da correspondência da matéria com a luz, com a pura imanência: pura luz que não ilumina nada, o transparente puro, incolor, invisível. Então, a terceira das éticas referir-se-á à um mundo anterior as determinações, anterior ao homem e aos corpos, que é captado em si mesmo em seu próprio aparecimento (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 298). É a percepção das coisas luminosas em si mesmas, figura de luz para além das formas geométricas e coloridas. Aí, o plano de imanência se confundirá com um campo de potencialidades a ser repovoado; nele os corpos não serão mais dados, mas concebidos da própria luz (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 299), visto que os mesmos não serão mais tomados a partir da representação que se faz deles, mas produzidos a partir de encontros intensivos. Alcança-se a luz em si mesma, supera-se as sombras e as cores para ver os corpos em sua pura transparência:

É o terceiro elemento da lógica de Spinoza: não mais signos ou afetos, nem os conceitos, mas as Essências ou Singularidades, os Perceptos. É o terceiro estado da luz. Não mais signos de sombra nem a luz como cor, mas a luz em si mesma e por si mesma. As noções comuns (conceitos) são reveladas pela luz que atravessa os corpos e os torna transparentes; elas remetem, pois, a figuras ou estruturas geométricas (*fabrica*), tanto mais vivas quanto são transformáveis e deformáveis num espaço projetivo, submetidas às exigências de uma geometria projetiva [...]. Mas as essências são de uma natureza inteiramente diferente: *puras figuras de luz* produzidas pelo Luminoso substancial (e não mais figuras geométricas reveladas pela luz) (DELEUZE, 1997, p. 166).

Por isso o terceiro gênero é o mais potente, o mais intenso⁷⁸. Trata-se exclusivamente de puras intensidades, o mundo intenso das diferenças (cf. DELEUZE, 2009, p. 118-119). Intensidades tomadas como modos “[...] de vida e de prudência experimental. São elas que constituem a vida não-orgânica” (DELEUZE, 1980, p. 8), singularidades nômades, loucas e transitórias (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 51). São modos de existência que não tem necessidade alguma de valores

⁷⁸ “É superior o modo de existência que consiste na prova mútua dos modos de existência, ou que se empenhe em fazê-los ressoar uns nos outros. São verdadeiras a distância ou o conjunto das distâncias experimentadas e a seleção imanente que aí se opera. Isso significa dizer que *a verdade é criação*, [...] no sentido em que é relativa à perspectiva que um pensador ou um artista pôde adotar sobre a variedade dos modos de existência e dos sistemas de valores disponíveis” (ZOURABICHVILLI, 2004, p. 60-61).

transcendentes que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é melhor do que o outro:

Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria sobre um plano de imanência [...]. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 98).

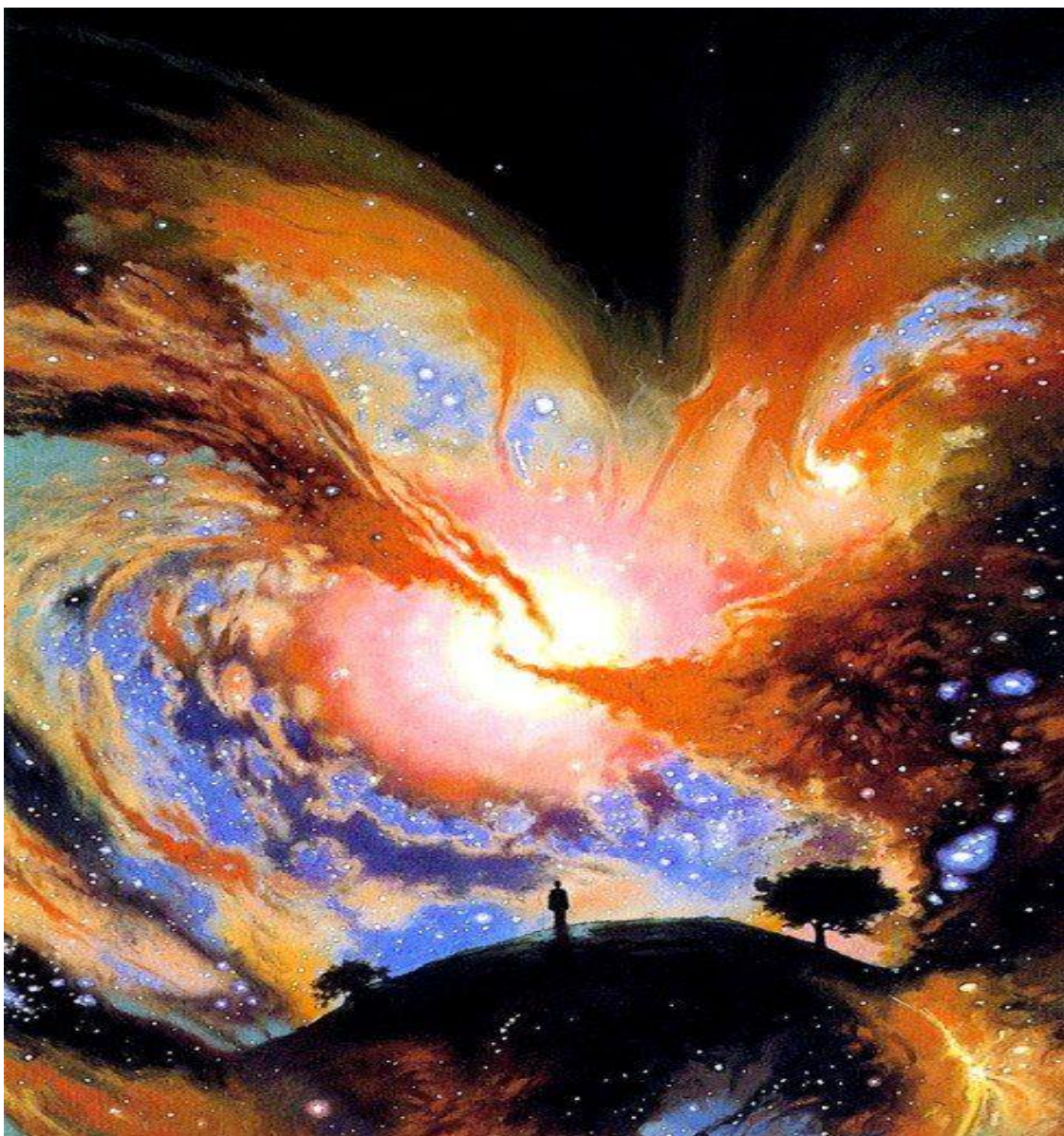
O terceiro gênero do conhecimento constitui o estado máximo da vida afirmativa. Nele, encontramos-nos livres, todas as composições estabelecidas serão necessariamente alegres, já que conheceremos as coisas por suas essências, por suas intensidades. São relações harmoniosas em que ambos compõem suas relações características. Pois, o homem potente constrói junto, ele não impõe, ele é causa de suas próprias ações e escolhe não apropriar-se dos outros senão para compor um terceiro ser mais potente.

No terceiro gênero do conhecimento o homem será plenamente livre, somente nele será capaz de compor modos de vida absolutamente afirmativos. Ali dar-se-á a mais bela afirmação do amor pela vida. Uma vida que pensa a si mesma na medida em que não cessa a busca por efetuar sua potencialidade, ao mesmo tempo em que afeta aquilo que a circunda de maneira positiva. Isso no sentido de evitar o traçado de um plano de imanência que se dê ao transcendente. Trata-se da existência daquele que crê no mundo, nas suas possibilidades em movimentos e em intensidades, e que, com isso, faz nascer novos modos de existência mais próximos dos animais e dos rochedos (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 98-99), pois o homem que não crê no mundo vive sob ilusões, delírios oriundos de miragens que postulam erroneamente um supra-mundo que inexistente.

Na terceira ética, todas as hierarquias desmoronam, a névoa se dissipa, as praias de imanência inundam o universo em sua totalidade. Trata-se da compreensão plena da manifestação de um ser “[...] comum de tudo o que é extremo, de todos os graus de potência na medida em que são realizados. É o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade” (DELEUZE, 2009, p. 50), puras intensidades que nada mais são do que multiplicidades implicadas.

Assim o sendo, concebemos que somente alcança o terceiro gênero do conhecimento aquele que toma a vida como plena manifestação de intensidades criadoras. Sobretudo, aquele que compreende que uma vida é imanência da imanência, potência e beatitude completas (cf. DELEUZE, 2002b, p. 12). Já que o amor por si também será um amor pelos outros. Trata-se de produzir a novidade que faz a vida passar, fluir, de conceber que uma vida somente se explicará pelos encontros puramente intensivos, pelos modos de existência que criamos e experimentamos, pelos territórios afetivos que produzimos, pelas intensidades que disparamos. É quando a vida do indivíduo dá lugar a uma vida impessoal e singular. Um puro acontecimento liberto dos acidentes da vida interior e exterior (cf. DELEUZE, 2002b, p. 12-14). Sendo que isso somente acontecerá quando as singularidades ou acontecimentos pelos quais a pura imanência se manifesta, corresponderem com os acidentes da vida do indivíduo que os encarna⁷⁹. Trata-se de transpor os limites impostos, de virá-los do avesso (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 312). Supera-se o corpo orgânico, dobra-o, desdobra-o. Tudo torna-se questão de experimentação, de um esforço para alcançar as puras intensidades “[...] como fatores móveis individuantes que não se deixam reter nos limites factícios deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele Eu” (DELEUZE, 2009, p. 50).

⁷⁹ “As singularidades ou os acontecimentos constitutivos de *uma* vida coexistem com os acidentes *da* vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma forma. Comunicam entre eles de forma totalmente diferente da dos indivíduos. Dá-se mesmo que uma vida singular possa dispensar toda a individualidade, ou qualquer outro concomitante que a individualize” (DELEUZE, 2002b, p. 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Star Maker, Olaf Stapledon, 1937.

Circunscrevemos caminhos. Com o lançamento de pequenos seixos, produzimos ondas, traçamos linhas que se inter cruzaram e nos lançaram a movimentos potentes que permitiram-nos pensar a pura imanência, a afirmar a vida suprema e a desejar uma vida livre. Primeiramente, fomos banhados pelo *Praias de Imanência* (1995). O texto em homenagem a Maurice Gandillac fora a primeira pedra atirada nas águas revoltas do caos. As ondas que dali surgiram nos impulsionaram para muito longe e nos mostraram não haver um fora da imanência. Então, como próximo passo, fazia-se necessário desfazer a névoa que encobria o caosmos e mostrar que o universo em escada construído pela tradição transcendente era ilusório e impotente, que os castelos outrora erigidos suntuosamente, construções que tinham como substrato a transcendência, eram inconsistentes e fonte de toda besteira e de todos os erros que envolvem a maioria dos planos de imanência construídos na história da filosofia.

O que nos levou a mostrar que a pura imanência deleuziana rejeita todo sistema que postula uma hierarquia, elevação ou valoração dos seres dada *a priori*. Na imanência, tudo é horizontalizado – contra a verticalidade o homem deita-se na altura do molecular e rejeita toda imagem axiomatizada, quando se levanta é apenas por pretensão, para efetuar e maximizar a sua potência (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 297). Trata-se da afirmação de uma vida livre e selvagem, na qual “todo ente efetua seu ser tanto quanto ele é em si” (DELEUZE, 2012, p. 119). A noção de pura imanência suscita um pensamento anti-hierárquico em seu limite, o que engendra uma certa anarquia dos entes: a pedra, o grão de areia, o animal, o insensato, o racional e o irracional, todos valem; todos os seres são igualmente ser, no sentido de que cada um efetua sua própria potência em uma vizinhança imediata conforme a causa primeira, uma vez que não há causa separada (cf. DELEUZE, 1995, s/p).

Seguindo essa lógica, foi preciso reconhecer que a imanência desenvolvida pela filosofia de Deleuze, por ser afirmada como pura, necessariamente tem de ser absoluta, já que nada lhe escapa. Nesse movimento, o último texto escrito por Deleuze, *A Imanência: Uma Vida...* (2002b), foi salutar. Por ele, a filosofia deleuziana nos mostrou que a pura imanência é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanente à vida, pois o imanente que não existe em nada, ou seja, que existe por si e em si mesmo, também é uma vida. Imanência da imanência, potência absolutamente infinita. Deleuze toma a pura imanência como uma vida que não depende de um ser e não está submetida à um ato, uma vida que apenas se atualiza nos objetos e nos sujeitos que

atravessa: “vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos” (DELEUZE, 2002b, p. 14). Trata-se do acontecimento imanente figurado em um estado de coisas ou em um estado vivido no qual ele acontece. O que também implica na concepção da inexistência de qualquer transcendência como atualidade superior ou como síntese da realidade. Pois, tudo o que há está na pura imanência absoluta.

Com efeito, se não há uno superior ao ser, se o ser se diz de tudo o que é, e se diz de tudo o que é em um só e mesmo sentido, esta me parece ser a proposição ontológica chave: não há unidade superior ao ser e, a partir de então, o ser se diz de tudo aquilo do qual se diz; isto é, se diz de tudo aquilo que é, se diz de todo ente, em um só e mesmo sentido. É o mundo da imanência. [...] É um mundo essencialmente anti-hierárquico (DELEUZE, 2012, p. 119).

Isso acontece porque a pura imanência tem como pressuposto a univocidade do ser e a produção causal que permanece em si mesma para criar. Trata-se de um ser unívoco, ou seja, que se diz em uma só voz e que exclui peremptoriamente qualquer possibilidade de uma segunda ou terceira via – oposição tácita aos sistemas que afirmam a analogia e a equivocidade do ser, sistemas emanativos que se sustentam sobre uma necessária dualidade sempre degradante. Pura imanência, que em nossa hipótese, é concebida por Deleuze e Guattari como sendo o próprio caos, com suas coordenadas intensivas e movimento infinitos. Caos que rejeita toda ordem negativa por ser tomado como objeto de afirmação. Por isso a necessidade veementemente demarcada em sua produção conjunta de traçar um plano de imanência que possibilite o filósofo a pensar. Um crivo no caos que o corta e toma para si uma infinidade de multiplicidades criadoras⁸⁰. Já que, em última instância, a instauração do plano de imanência é um movimento que libera a causa imanente da sequência das grandes causas, das causas primeiras.

Nessa lógica, trata-se também de um modo de vida criativo que fabrica o real e não meramente responde a ele. No horizonte ético que se compõe, importa viver em um plano que corta o caos no qual estão em questão apenas maneiras de viver em que a experimentação é o que as orienta. Experimentação que considera, necessariamente, a

⁸⁰ “Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidade, ter sempre o pedaço de uma nova terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1999, p. 24).

ideia do corpo e dos encontros, tão caras para a filosofia de Deleuze. Porque se o corpo é formado por uma infinidade de partes extensivas que entram em relações e vivemos ao acaso dos encontros, torna-se “[...] necessário fazer os encontros que nos convém” (DELEUZE, 2012, p. 55), saber o que um corpo pode, conhecer os seus próprios limites⁸¹, mais precisamente, o seu poder de afetar e de ser afetado. Parafraseando Deleuze: é preciso estabelecer encontros que elevem a minha potência e evitar os encontros que diminuem a mesma, encontros alegres *versus* encontros tristes. Trata-se de selecionar os encontros segundo a composição de corpos, conforme sua capacidade de afetar e de ser afetado. Dança cósmica, ou melhor, *caosmica*⁸², de afirmação da vida guiada pelas duas linhas que atravessam o plano: a dos movimentos e a dos afetos.

Afirmamos com Deleuze haver uma certa variação que compreende o aumento ou a diminuição de nossa capacidade de agir e de pensar, da força de existir. Sendo que os afetos alegres aumentam a nossa potência, enquanto que os afetos tristes sempre a diminuem. Como vimos, a alegria é a passagem, um afeto, de uma perfeição menor para uma maior; já a tristeza, a passagem de uma perfeição maior para uma menor. Ou seja, “há uma mistura nociva ou uma boa mistura, tanto ao nível do corpo quanto da alma” (DELEUZE, 2012, p. 38). Nessa lógica, foi preciso reconhecer que uma ética absolutamente afirmativa na pura imanência se refere estritamente ao problema sobre a potência e jamais sobre qualquer dever ou compromisso. Por isso insistimos que para afirmar a vida em sua mais alta potência é preciso recusar toda forma de aprisionamento e condicionamento da vida. Importa saber do que somos capazes, não como uma questão moral, mas antes de tudo, como uma questão física, como uma questão do corpo e da alma. Uma ética vitalista.

Afirmamos que o vitalismo em Deleuze busca dar conta da realidade rejeitando todos os fundamentos transcendentais. Uma vida posta segundo seus próprios termos. Um vitalismo afirmativo e perene, que afirma uma vida capaz de estabelecer seus próprios termos sem recorrer a transcendência alguma. Um vitalismo que será sempre crítico em relação a um modelo ou a um arquétipo privilegiado – a asserção de um dinamismo do espírito sobre a inércia da matéria. Tacitamente, trata-se da renúncia do vitalismo vinculado com a transcendência. Aquele que postula uma moral que segue um

⁸¹ “Um poder de ser afetado é realmente uma intensidade ou um limite de intensidade” (DELEUZE, 2012, p. 47).

⁸² “Nem cosmos nem caos, mas caosmos como nova figura do todo” (LAPOUJADE, 2015, p. 309).

modelo de propósito, que afirma uma função preestabelecida para a vida, uma normativa transcendente.

Nessa ética vitalista, uma vida não pode se submeter a um sistema de julgamento extrínseco, ou mesmo intrínseco, dado *a priori*, já que não deve se adequar perante algo que não seja si mesma. Assim, consideramos fazer sentido afirmar que, em Deleuze, uma ética vitalista na imanência absoluta refere-se unicamente a modos de existência guiados pela composição de corpos e pela relação de forças que objetiva a maximização da potência de existir. Trata-se do Ser que se expressa pela pluralidade das relações e das afecções que é capaz de estabelecer. Sendo na filosofia de Spinoza que Deleuze vê a mais prodigiosa negação da transcendência em prol de uma filosofia prática que tem por fim a busca da criação de modos de vida absolutamente afirmativos.

Então, em nosso último movimento, adentramos no que Deleuze nomeia como *As Três Éticas de Spinoza* (1997), texto que trabalha os três gêneros do conhecimento em Spinoza. Levados por Deleuze também aos regimes de luz, foi possível, finalmente, pensar três modos de vida, um sombrio, outro colorido e o terceiro de pura luminosidade. Respectivamente a cada um desses regimes de luz os modos de vida são: um, sujeito ao acaso dos encontros, que, mobilizado pela imaginação, produz ilusões e uma vida passiva de servidão; outro, no qual a passividade é abandonada e dá lugar à uma vida ativa, na medida em que, pelo uso da razão, se torna possível conhecer a natureza por suas causas e alcançar as noções comuns; por fim, o terceiro e raro modo de vida, guiado pela ciência intuitiva, o qual atinge o conhecimento das coisas por suas essências, por suas intensidades e permite que o homem seja livre e afirme a vida como pura potência, pois é apenas no terceiro gênero do conhecimento que passará a ser causa ativa de suas ações – parece-nos que nesse gênero o homem ultrapassará o limiar de humanidade, isso na medida em que relacionar-se-á com puras intensidades e efetuará sua potencialidade ao máximo, sobretudo, porque criará e experimentará modos de vida plenamente afirmativos. Nele, o homem perde suas determinações, a sua identidade, para ser *Uma Vida* e nada diferente disso, *Uma Vida* que procura maximizar a sua potência nos encontros sem consumir os outros.

Em nome de movimentos vitais e plenamente afirmativos, faz-se necessário afirmar a vida como experimentação e afirmação da multiplicidade contra a negatividade dos princípios universais ligados a uma doutrina moral transcendente. Acreditamos que uma vida digna de ser vivida é aquela que é levada até a última potência. Trata-se de retirar dela o maior número de possibilidades, o dar-se-á pela

experimentação de modos de existência afirmativos. Por fim, afirmamos que uma ética vitalista, pensada a partir de Deleuze, objetiva levar ao máximo a afirmação de uma vida livre e selvagem para que se possa evitar qualquer fragmento de transcendência. Pois, uma ética que não possui um fim último, uma pré-configuração, estará aberta ao devir e, por conseguinte, aberta à criação, à novidade, sobretudo, à afirmação da vida imanente, livre das hierarquias, que mesmo quando posta forçadamente em degraus recusa a subida dos mesmos. Uma pura imanência, uma vida e nada mais.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. *O ensaio como forma*. In: ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *A Imanência Absoluta*. In: Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Org. Eric Alliez. São Paulo: ed. 34, 2000, p. 169-194.

ALARCÃO, Gustavo Gil. *Caos e Psicanálise em Cinco Atos*. In: Ide, v. 35, n. 54. São Paulo, jul. 2012.

ALLIEZ, Eric. *Deleuze, Filosofia Prática*. In: Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 71-76.

ANTONELLI, Marcelo Sebastián. *Sobre el Origen del Concepto de “Inmanencia” en Gilles Deleuze*. In: INTERthesis. Vol. 11, n. 02, jul/dez 2014.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aimom-Marie Roguel. São Paulo: Loyola, 2001.

ASHWORTH, E. Jennifer. *Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy*. In: Medieval Philosophy and Theology 1, 1991.

BADIOU, Alain. *Deleuze em Quatro Tópicos*. In: Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 69-70.

_____. Deleuze, *O Clamor do Ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERGSON, Henry. *Curso sobre a filosofia grega*. (B. P. Neto, trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRANDÃO, J. de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. 26ª Ed. Trad. David Jardim Junior. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2002.

CARDOSO, H. R. Jr. *Pragmática Menor: Deleuze, imanência e empirismo*. Tese (Livro Docência) - Universidade Estadual Paulista - Unesp - Campus de Assis. 2006, 570 p.

CARREIRA, José Nunes. *A narrativa na literatura do Egito Antigo*. Lisboa, Cadmo, 1975.

CARVALHO, Jairo Dias. *Plano de Imanência e Univocidade do Ser em Deleuze*. In. Dois Pontos, v. 8, n. 2, p. 175-197. Curitiba/São Carlos, outubro 2011.

CHÂTELET, Gilles. *Para Gilles Deleuze, Pensador do Gatilho*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 41-44.

COLEBROOK, Claire. *Deleuze and the Meaning of Life*. New York: Continuum, 2010.

COPLESTON, Frederick. *History of Philosophy*. New York: Image Books, 1963.

CORAZZA, Sandra Mara. *Dramatização do Infantil na Comédia Intelectual do Currículo: método Valéry-Deleuze*. Texto Digitalizado, 2010.

CRAIA, Eladio C. P. *A Problemática Ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

CUSA, Nicolau de. *De la docte ignorance*. Trad. Moulinier, Introd. Abel Rey. Paris: Ed. de la Maisnie, 1979.

_____. *Oeuvres choisies*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1942.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1965.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Oito anos depois: entrevista*. In. Deleuze para as férias – compilação de textos. 1980.

_____. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Praias de imanência*. Trad. Éric Alliez. In. Folha de São Paulo, caderno MAIS, p. 13, 03/12/1995.

- _____. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002a.
- _____. *A Imanência uma Vida*. In. Educação e Realidade : Gilles Deleuze. V. 27, n. 2, jul/dez, 2002b.
- _____. *Lógica do Sentido*. São Paulo : Perspectiva, 2003a.
- _____. *Deux Régimes de Fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003b.
- _____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Org. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 2005.
- _____. *En Médio de Spinoza*. 2 ed. Buenos Aires: Editora Cactus, 2008.
- _____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 2009.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- _____. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2 ed. Fortaleza : Ed. UECE, 2012.
- _____. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Ed. De Minuit, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?*. Tradução Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz . Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia; Vol.2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia; Vol. 4*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997a.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia; Vol. 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*; Vol. 3. Trad. Aurélio G. N, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*; Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Ciro Marcondes Filho. Paris: Flammarion, 1998.

_____. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério da Educação, “TV Escola”, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Terei de Errar Só*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 224-227.

DIAS, Souza. “*Partir, evadir-se, traçar uma linha*”: *Deleuze e a literatura*. Porto Alegre: Educação, 2007.

_____. *A Última Fórmula de Deleuze*. In. A criação no cruzamento entre arte e filosofia. Lisboa: Grácio Editor, 2001.

DICKENS, Charles. *Our Mutual Friend*. Londres: Oxford, 1865.

DROIT, Roger-Pol. *Um Pensador Plural e Singular*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 64-68.

FICHTE, J. G. *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*. Leipzig: Brockhaus, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GANDILLAC, Maurice de. *Approches de l’amitié*. In. L’existence. Paris: Gallimard, 1945.

GARCIA, Wladimir. *Criação de Conceitos, Transcendência e Imanência no Campo Educacional*. Santa Catarina: UFSM, 2010.

GELAMO, Rodrigo Pelloso. *A Imanência como “Lugar” do Ensino de Filosofia*. In. Educação e Pesquisa, v. 34, n. 1, São Paulo, jan/abr, 2008, p. 127-137.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a Afetividade Humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *O Conceito de Caos no Mundo Antigo*. In. Primus Vitam: revista de ciências e humanidades. São Paulo: Mackenzie, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espirito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí, RS: Unijuí, 2010.
- HEUSER, Ester Maria Dreher; CORAZZA, Sandra Mara. *Ensaiair a Escriteiturartista na Universidade*. In. Revista Digital do Laboratório de Artes Visuais (UFMS), 2016.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HILBERT, D. S. *Geometry and Imagination*. Providence: American Mathematical Society, 1999.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- JOB, Nelson. *Fractais Quânticos Monádicos*. In. http://cosmoseconsciencia.blogspot.com.br/2009/02/fractais-quanticos-monadicos-nelson-job_02.html, 2009. Acessado em 27/05/2016.
- KING, Peter. *Scotus on metaphysics*. In: Willians T. (org). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KLEE, Paul. *La Pensée Créatrice. Écrits sur L'Art*. Paris. Dessais et Tolra, 1973.
- KRAMER, Samuel Noah. *From the tablets of Sumer*. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1956.
- LAPOUJADE, David. *O Corpo que não Aguenta Mais*. In. Revista Polichinello, 2011.
- _____. *Deleuze os Movimentos Aberrantes*. São Paulo: N1-Edições, 2015.

- LAWRENCE, D. H. *Baby Tortoise*. In. The Works of D.H. Lawrence. Trad. Olegario Schmitt. UK: Wordsworth Poetry Library, 1994.
- LECLERCQ, Stéfan. Deleuze e os Bebês. In. Educação e Realidade: Gilles Deleuze. V. 27, n. 2, jul/dez, 2002.
- LEFEBVRE, Henri. *Human Rights in Deleuze and Bergson's Later Philosophy*. In. Issue 3, Volume 14, 2011.
- LIMA, João E. R. *Encontros Filosóficos*. In. Revista Filosofia Conhecimento Prático. Ed. 23, 2010, s/p. In. <http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/28/artigo210021-1.asp>, acessado em 06/06/2016.
- LYOTARD, Jean-François. *O Tempo que não Passa*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo: jun. 1996, p. 45-46.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a Arte e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MARTINS, André (org.). *O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche e Spinoza: os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna*. In. *O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 1-15.
- MAY, Todd. *Gilles Deleuze: an introduction*. New York, USA: Cambridge University Press, 2005.
- MEES, Leonardo. *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. [Resenha] In. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 2º semestre de 2011, v. 4, n° 2, p. 95-98.
- MERLEAU-PONTY. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antônio José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2008.

NUNES, Leandro. *Do Romance de Formação à Filosofia de Formação: o cuidado de si pela escrita de si*. Toledo: Unioeste, 2012.

ONETO, Paulo Domenech. *Imanência e Separação*. In. <http://claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com/?p=4810>, 2011, acessado em 05/07/2015.

ORLANDI, Luiz B. L. *Ética em Deleuze*. In. <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/01/19/cafe-filosofico-etica-em-deleuze-luiz-orlandi/>, 2009, acessado em 04/07/2015.

_____. *Um Gosto pelos Encontros*. In. <http://deleuze.tausendplateaus.de/wp-content/uploads/2014/10/Um-gosto-pelos-encontros-Artigo-de-Luiz-Orlandi1.pdf>, 2014, acessado em 04/07/2015.

PELBART, Peter Pál. *Um Mundo no qual Acreditar*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo, jun. 1996, p. 59-63.

PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. *Fédon*. Trad. José C. de Souza, Jorge Paleikat, João C. Costa. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste, 1993.

QUESNEL. *O Egito: Mitos e Lendas*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMACCIOTTI, Bárabara Lucchesi. *Deleuze: "como criar um corpo sem órgãos"?*. In. Psicanálise & Barroco em revista. v.10, n.2. dez. 2012.

RAMALHO de CASTRO, Rosana Costa. *O pensamento criativo de Paul Klee: arte e música na constituição da Teoria da Forma*. In. Per Musi, n. 21. Belo Horizonte: 2010, p. 7-18.

REGNAULT, François. *A Vida Filosófica*. In. Cadernos de Subjetividade: Gilles Deleuze. São Paulo, jun. 1996, p. 47-58.

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Portugal: Gradiva, 1980.

SCACHETTI, Rodolfo Eduardo; SIGRIST, Vanina Carrara. *O Ser-Luz: Multirrealismo em Tempos de Crise*. In. *Ciência e Cultura*. Vol. 67, n. 3, 2015.

SCOTUS, Duns J. *Ordinatio*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2003.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu; 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

STEWART, Ian. *Será que Deus Joga Dados?*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

STIVALE, Charles J. *Gilles Deleuze: key concepts*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

TADEU, Tomaz. *A Arte do Encontro e da Composição: Spinoza + Currículo + Deleuze*. In. *Educação & Realidade*, v. 27/2, p. 47-57. Porto Alegre, jun/dez. 2002.

_____. *O Adeus às Metanarrativas Educacionais*. In. *O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos*, p. 247-258. Petrópolis: Vozes, 1994.

TORRANO, Jaa. *Teogonia A Origem dos Deuses – Estudo e Tradução*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

ULPIANO, Claudio. *A Vida Criativa e a Construção de um Estilo*. In. <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=6884>, 2014, acessado em: 30/06/2015.

_____. *A Ideia de Perfeição*. In. <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=84>, 2010b, acessado em 04/07/2015.

_____. *Pensamento: Lucrécio e Espinoza*. In. <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=2891>, 2010c, acessado em 30/06/2014.

_____. *O Corpo e o Acontecimento*. In. <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=27>, 2010, acessado em 05/07/2015.

VASCONCELLOS, Jorge. *Imanência & Vida Filosófica, Considerações Preliminares Acerca da Ideia de Plano de Imanência em Gilles Deleuze*. In. *Princípios*, v. 6, p. 115-122. Rio Grande do Norte, 2005.

VIESENTEINER, Jorge L. *Experiência e Vivência: a vida na dimensão de pathos*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.

YATES, Frances A. *The Art of Memory*. In. <https://www.uploady.com/#!/download/IG83~HsrGgm/OTDrwgH1UHZdrI92>, 1966, acessado em 31/072015.

ZAOUI, Pierre. *La “Grande Identité” Nietzsche-Spinoza*. In. Philosophie n° 47, spécial Deleuze, éditions de Minuit, Paris, 2000.

ZEPPINI, Paola S. *Deleuze e o Corpo: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo*. Campinas: Unicamp, 2010.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004.