

Spinoza, mestre de Deleuze

Luiz Manoel Lopes*

As proposições de Deleuze sobre a obra de Baruch Spinoza concernem, em sua maioria, ao exercício imanente de ter um afeto. As suas investidas, muito detalhadas, sobre as distinções entre afecções e afetos têm como propósito seguir as lições de seu mestre e efetuar-las. A maestria de Spinoza consiste em acenar para a conquista ética da liberdade. Não lutar pela escravidão: é esta a lição que Deleuze procura efetuar filosoficamente; persistir no afeto, sem deixar de distingui-lo de afecções, é a tarefa de uma filosofia na imanência.

Ter um afeto é possuir uma determinação que não se confunde com a obediência a algo exterior: não é padecer pelo constrangimento de uma palavra de ordem ou em consequência dos terrores impostos pelos signos mistificadores. Ter um afeto é persistir com ele e, para que não se perca de vista tal atletismo afetivo, o intelecto precisa ser acionado para gradativamente obter a posse da liberdade. Ter um afeto é um exercício para tornar-se livre.

Desde o início da *Ética*, salta aos olhos a preocupação de Spinoza com o pensamento absoluto ligado ao modo finito. Talvez as repreensões posteriores que o recriminaram por querer elevar uma determinação finita ao infinito sejam uma mera incompreensão do esforço ético de efetuar a liberdade. Como um modo finito pode ter a pretensão de tecer conceitos sobre a substância? O modo finito, desde o início, encontra-se junto à substância infinita; pensar e ser diferem, entre si, atributivamente na substância e também como modalidades finitas e infinitas. A unidade do pensamento absoluto com a extensão confirma a imanência. O pensamento não é ato reflexivo, não é o retorno para si mesmo. Trata-se de afirmar que o pensar se dá num vínculo com o mundo. A unidade entre pensar e ser é o meio de Spinoza constituir um exercício permanente de conquista da liberdade. A unidade é um conectivo diferencial: o pensamento se diferencia voltando-se para o mundo. A *Ética* é constitutiva de mundo. Pensar na imanência é afirmar a conexão diferencial. O pensamento não é o que determina e dá forma, retirando a substância da indeterminação, da abstração. O

* Professor de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA), Juazeiro do Norte, CE, Brasil. Contato: manoel.lopes@ufca.edu.br

paralelismo, entre pensamento e extensão, é a garantia ética de poder conjugar as intensidades do pensamento com as extensões do mundo. Tendo em vista que intensidades e extensões conjugam-se na substância, como expressões infinitas de atributos, nos congratulamos com Spinoza, por deixar-nos um legado, para fazermos ética e política na imanência.

Deleuze, ao clamar, na mais alta sintonia com Spinoza, um pensamento nômade, contribui para resistirmos aos usos impropriedades que se fazem do espinozismo. As acusações de *acosmismo* e de esquecimento do indivíduo, assim como da promoção da anulação da consciência, não causam aflições nas construções conceituais deleuzeanas. Não há o mínimo sentido, para ele, o fato de Spinoza ter sido lido como aquele que concebeu uma filosofia que faria a consciência individual desaparecer no seio da substância. Deleuze afasta-se daquelas leituras que ressaltam a falta de negatividade na substância que se expressa por infinitos atributos. A negação, para Deleuze, é sempre uma abstração se separada dos atributos infinitos¹. Sem esquecer que Spinoza concebe a lógica da distinção real, para divergir de Descartes, em relação aos três tipos de substâncias, também é proveitoso entendermos que a negatividade, tão cara à dialética hegeliana, será sempre dada a partir da unidade dos opostos; o que, ao fim e ao cabo, sempre remeterá para as lições de Spinoza sobre o vínculo entre pensamento e extensão, sendo que a coerência de Spinoza deixa bem nítida a distinção entre atributos, ou seja, eles jamais se opõem.

Mesmo que se acuse Spinoza de não ter visto que o pensamento é o sujeito, o único meio de garantir que a verdade é mediação, tudo isto não faz o mínimo sentido para o filósofo do acontecimento quando se propõe a pensar a ontologia através do movimento de diferenciação. Tal acusação ainda ressalta que a verdade não é o sujeito em si, nem muito menos a substância em si, o que também não causa nenhum efeito em Deleuze, já que pensa uma dialética que não se apóia no negativo, e sim no problemático. Ora, o pensamento de Spinoza sai incólume destas acusações, dado que os atributos são os acessos expressivos que permitem afirmar que somente há uma

¹ Deleuze, G. *Spinoza: philosophie pratique*, Paris: PUF, 1988, p.21. “A teoria espinozista da negação (a sua negação radical, o seu estatuto de abstração e ficção) repousa na diferença entre a *distinção*, sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (carta 50, a Jelles). [...] A expressão espinozista *modo certo et determinatio* significa: sob um modo limitado e determinado. O modo existente finito é limitado na sua essência e determinado na sua existência. A limitação é relativa à essência, e a determinação, à existência: as duas figuras do negativo. Mas tudo isto só abstratamente é verdadeiro, isto é, quando se considera o modo em si mesmo, separado da causa que o faz ser em essência e em existência”.

substância. Cada atributo é *por si* na unidade de sua distinção. As discussões entre os dialéticos, idealistas e materialistas, desembocam sempre na efetividade, em que se pergunta rotineiramente pelo mundo, pela materialidade histórica. Spinoza já teria adiantado e evitado estas discussões, ao colocar os vínculos entre pensamento e extensão como imanentes. Neste sentido, as querelas entre os dialéticos, em que se enfatiza que a Ideia somente serve para propagar ideologias, que é preciso que o conceito não tenha somente a tarefa de pensar e interpretar o mundo, mas também de transformá-lo, de certo modo, já teria sido apontada por Spinoza quando afirma a unidade entre pensamento e extensão. A dialética sempre precisará de um fundo de sustentação, ou seja, da substância única que se expressa por infinitos atributos e da conexão diferencial entre pensamento e extensão. O pensamento, ao pensar com e no mundo, sempre introduz variações intensivas no seio deste, desde que se compreenda esta preciosa conexão.

A lógica da distinção real

O pensamento, em Deleuze, com Spinoza, é retirado de um campo de idealidade, de um mero idealismo; o pensamento e a extensão são vistos nas suas relações essenciais e existenciais, a intensidade da essência é relacionada às partes extensivas. O pensamento, em sua intensidade essencial, conecta-se com as partes extensas que constituem a existência do modo finito. Da mesma maneira que o pensamento se volta para materialidade do mundo, as partes extensivas conectam-se às intensidades do pensamento. A substancialidade, em Spinoza, não requer nenhuma fratura de negatividade, para sair de uma suposta abstração e indeterminação. Há sempre substancialidade que se expressa em intensidades, sem jamais dissolver-se em extensos. Deleuze recusa toda crítica idealista feita a Spinoza e retira o negativo do seio da substância. A concepção não-dialética da negação, pensada por este filósofo, é um deslindar sobre a imanência, tanto é que a sua recusa ao idealismo, que pretende ser um detentor do movimento de determinação da substância, é prontamente vista quando pensa a diferença como intensidade.

Deleuze apresenta-nos considerações sobre a essência e a existência em Spinoza através da *lógica da distinção real* deixando bem nítidos os significados de *distinção na essência* e *determinação na existência*. Deleuze retira todo seu aprendizado de Spinoza para a compreensão desta lógica: a distinção é a positividade da essência; a determinação é a afirmação na existência. A negação, que fora tão decantada como a única maneira de pôr a substância em movimento, não preocupa Deleuze. A dialeticidade, decorrente desta intromissão de fraturas de negatividade², e a crítica ao paralelismo entre pensamento e extensão não justificam que se pense a ética em Spinoza como uma ontologia pura.

A crítica ao paralelismo insiste em colocar Spinoza como um pensador que se situa no imediatismo da experiência, como se suas considerações fossem por demais empírica. A postura de Deleuze é exemplar quanto a isto, e o seu apreço por Spinoza o faz elaborar uma íntima junção entre ética e ontologia, em que o pensamento, enquanto conceito, não deixa de ser concebido *por si* na imanência. A *Ética* é um exercício permanente de não se afastar do Ser e julgá-lo, como na *moral*, do alto de uma instância transcendente. Deleuze possui um objetivo muito preciso neste sentido: trata-se, para ele, de voltar a acreditar no mundo³. Deste modo, a *moral* concebe o pensamento enquanto ato reflexivo, enquanto *cogito*: o pensamento é tido como o movimento de voltar-se para si mesmo, o movimento especulativo que, segundo os dialéticos, já estaria contido desde as primeiras proposições da *Ética*. Para os dialéticos, bastaria apenas introduzir a negação no seio da substância, para que o pensamento entrasse num movimento de se pôr a si mesmo. Contudo, o pensamento, conectado à extensão, é a garantia ontológica de que nenhum poder transcendente pode julgar o Ser, de que o *cogito* não determina o ser. A ontologia e a ética são inseparáveis de uma lógica que remete para a compreensão dos graus de potência da essência, conjugando-se com as partes extensivas na existência⁴.

² Hegel, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, tendo como alvo a filosofia de Spinoza, faz a seguinte afirmação sobre o horror à mediação: “Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o simples *vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo” (Hegel, G. W. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 1988, p.31).

³ Voltar a acreditar no mundo é não colocar o pensamento como superior à extensão. A composição entre estes atributos garante a posição ético-ontológica de Spinoza. Neste sentido, o mundo existe para ser constantemente produzido pelo pensamento no seu vínculo indissociável com a extensão.

⁴ Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes 1978-1991)* Fortaleza: Ed. UECE, 2009, p.124.

A lógica da distinção real foi concebida para fugir da concepção cartesiana das três substâncias. A problemática em torno do “por si” resultou nestas leituras em que se acusa Spinoza de colocar o pensamento como posto, sem levar em conta a mediação. Pode-se falar de três lógicas: uma que dá conta da existência, isto é, da compreensão da materialidade que constitui as partes extensas; outra que lida com o tema da positividade da essência e de suas relações em torno da atuação do pensamento em suas formalizações junto à materialidade das partes extensas; e, por fim, a que trata da amplitude das relações entre pensamento e extensão como meios de expressão da substância. O terceiro tipo de lógica é desmistificador, por permitir a compreensão de que as duas outras lógicas, em conjunto, são produtoras do campo social, da sociedade. Todavia, estas lógicas encontram-se entrelaçadas, não havendo meio de separá-las em suas explicitações proposicionais, daí as demonstrações e os escólios.

A filosofia de Spinoza é um meio, diz Deleuze, um ambiente em que tecemos de modo distinto e determinado nossa existência. Trata-se da alegria, da potência de traçar planos em que movimentos éticos e políticos são administrados e conduzidos pelos próprios modos finitos. A *Ética* é a posse da compreensão desta potência infundável de distinguir-se e determinar-se na existência. *O ponto de vista de uma ética é: de que és capaz, o que podes*⁵? As composições de novas modalidades de ações e práticas políticas ganham enorme apoio quando da leitura dos textos de Deleuze sobre Spinoza. Os múltiplos devires sociais crescem quando administrados para afirmações de coexistências. A sociedade passa a assumir autonomia e cuidar de sua imanência enquanto possuidora de potenciais, de possibilidades inesgotáveis. Nestes tempos, em que a aproximação entre Estado e Sociedade torna-se tão debatida, faz-se necessário

⁵ Deleuze, nesta aula de 21 de dezembro de 1980, faz a seguinte observação: “Numa moral, vocês têm sempre a operação seguinte: você faz alguma coisa, você diz alguma coisa, você julga por si mesmo. É o sistema do julgamento. A moral é o sistema do julgamento. Do duplo julgamento, você julga a si mesmo e você é julgado. Aqueles que têm o gosto pela moral, são os que têm o gosto pelo julgamento. Julgar, isto implica sempre numa instância superior ao Ser, isto implica sempre alguma coisa de superior a uma ontologia. Isto implica sempre o Uno mais do que o Ser, o Bem que faz ser e faz atuar, é o Bem superior ao Ser, é o Uno. O valor exprime esta instância superior ao Ser. Então, os valores são os elementos fundamentais do sistema de julgamento. Então, vocês se referem sempre a esta instância superior e ao Ser para julgá-lo. Numa ética, é completamente diferente, você não julga. De uma certa maneira você diz: o que quer que você faça, você não terá jamais do que você merece. Alguém diz ou faz alguma coisa, você não relaciona com os valores, você se pergunta, como isto é possível? Como é possível de maneira interna? Em outros termos, você relaciona a coisa ou o dito ao modo de existência que implica, que o envolve em si mesmo. Como deve ser para dizer isto? Que maneira de ser isto implica? Você procura os modos de existência envolvidos, e não os valores transcendentos. É a operação da imanência” (Ibidem, p.123).

compreender a distinção entre ética e moral do ponto de vista de Spinoza-Deleuze. Os movimentos sociais ganham em potência; “os coletivos”, “os dispositivos”, “os grupelhos” emergem com vozes expressivas, detalhando problemas locais e pontuais, quando da aplicação da filosofia prática de Spinoza e dos agenciamentos de Deleuze-Guattari.

Deleuze, Spinoza e nós

Ser um filósofo da imanência é conjugar-se a Spinoza, o polidor de lentes, o filósofo trabalhador. No artigo *Spinoza e nós*, Deleuze faz a seguinte consideração:

O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre retardamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e lentidões sobre um plano de imanência. Acontece como uma forma musical que depende de uma relação complexa entre velocidades e lentidões de partículas sonoras. Não é somente uma questão de música, mas de maneira de viver; é por velocidade e lentidão que nós escorremos entre as coisas, que nós nos conjugamos com outra coisa; nunca começamos, nunca fazemos tabula rasa, passamos entre, entramos no meio, esposamos ou impomos ritmos⁶.

No agenciamento com Spinoza, Deleuze destaca a noção de *modo*, levando-o àquela de *singularidade*. Spinoza não define um corpo por sua forma ou pelos seus órgãos e nem tampouco está preocupado em classificá-lo como substância ou sujeito. Entretanto, os modos são pensados concretamente como velocidades e lentidões no corpo e no pensamento, e se os definirmos, corpo e pensamento, como potência de afetar e ser afetado, certamente muitas coisas mudam. Uma vida é pensada pelos seus afetos, por suas singularidades. Fazer uma listagem dos afetos de um animal ou de um homem é apreender a sua vida singular, o imanente contido no campo transcendental.

Ao nos apresentar o sentido como sempre escapando aos princípios lógicos, Deleuze nos levou de encontro às teses clássicas da filosofia como, por exemplo, aquela que nos impossibilita de falarmos do que não existe; uma proposição que fala do que não existe é impossível. Por esse estranho caminho encontramos a sua preocupação em pensar o sentido, distigüindo-o da significação: para ter significação as proposições precisam referir-se a objetos ou estados de coisas possíveis ou reais; as proposições

⁶ Deleuze, G. *Spinozaz philosophie pratique*, Paris: PUF, 1988, p.22.

falsas não seriam aquelas que não dizem absolutamente nada. Platão, no *Sofista*, mostrou-nos que mesmo uma proposição falsa remete a alguma coisa. A proposição, por exemplo, “*Teeteto voa*” refere-se a duas coisas: ao indivíduo Teeteto, enquanto *sujeito* e à ação de voar, enquanto *predicado*. O erro é a má combinação, na proposição, dessas duas coisas. Em Platão, o discurso remete sempre a alguma coisa de existente e Deleuze, quando procura distinguir sentido de significação, está apontando para alguma coisa de não existente como o que dá sentido à proposição: o acontecimento torna a linguagem possível; o que acontece não existe como uma coisa, um objeto, um estado de coisas.

O acontecimento se articula à vida singular que não se confunde com a vida individual, nem tampouco com as coisas e estados de coisas. A vida singular, a vida não-orgânica, não existe como um estado de coisas e, no entanto, fazemos nela um empirismo transcendental a ponto de encontrarmos o sentido como produzido no vazio entre vidas singulares. O homem pode até existir, ao transcender-se, saindo de si, mas não podemos jamais esquecer que a vida singular se dá no vazio pleno de singularidades (real virtual). Aqui, encontramos o mote de Deleuze sobre o problemático e de como é esta a tarefa a erigir: um cálculo de problemas. A vida singular não se esgota nos limites do vivo; pelo contrário, o frequenta na superfície, no seu limite. Deleuze, em relação à vida, pensa que morrer diz respeito aos órgãos e funções e tece considerações enfáticas ao entre-vidas, ao entre tempo; o que nos convida a apreciar aspectos novos sobre a vida enquanto acontecimento: o viver não se dá apenas naqueles indivíduos que são assim denominados seres vivos, mas no intervalo, na distância que os liga; e por aí experimentamos uma estranha imanência, que não está dentro do sujeito, nem muito menos aprisionada no indivíduo. Encontramos o modo como Deleuze faz filosofia da imanência, sem ancorá-la em um sujeito ou substância.

A imanência é o meio no qual as diferentes vidas singulares tecem, produzem sentido através de suas distâncias e disparidades. Quando Deleuze nos remete para Spinoza é para realçar este precursor do pensamento da imanência. O descompasso fica mais nítido quando se afirma que a imanência está fora do sujeito e da substância e, ao mesmo tempo, os envolve; por isso, podemos dizer que toda transcendência é produto da imanência. A imanência está entre as vidas singulares. As *bodas contra-natura* são os exemplos de que Deleuze se serve para elucidar a transversalidade afetiva entre

vidas: *a orquídea e a vespa* se ligam num plano afetivo muito estranho, de tal modo que parece que a orquídea possui afetos transcendentais de vespa e vice-versa. O homem, no que diz aos afetos, assim como alguns animais e plantas possuem a potencia de inventar novos afetos; a vida difere do homem, por inventá-lo como afeto singular através de multiplicidades que se apresentam de modos díspares e dispersos. Há no vazio, entre vidas, modos de conjugações virtuais. Não perguntamos mais como a vida é possível, mas sim como experimentamos o transcendental enquanto o que acontece entre vidas. Não basta apenas fazer uma analítica da ek-sistência.

Há um problema que remonta ao descuido de nos identificarmos às coisas e aos estados de coisas: esse desejo de limites e contornos rígidos, essa tendência em igualar-se à solidez pétrea, assim como esses movimentos de anulação da diferença, fazendo do tempo a medida do movimento, não passam de ilusões que fazem com que a vida quase se perca da imanência. A transcendência nos leva à ilusão de querermos ser como as coisas que limitadamente permanecem no idêntico e aparecem como formas fixas. Não podemos esquecer que a transcendência é um produto da imanência. Uma vida tende a ser individual, sem deixar de ser singular. O sentido tende a identificar-se com a significação sem, no entanto, deixar de acontecer de modo diferente e distinto das coisas e dos estados de coisas. O empirismo transcendental remete para o que se dá entre a vida individual, as coisas e os estados de coisas. Quando o indivíduo percebe e age, diante do meio, a vida singular tende quase a anular-se, a desaparecer em meio à dominação das coisas. Todavia, continua acontecendo e envolvendo a vida individual e os estados de coisas, comunicando-se com os acontecimentos ilimitados, as singularidades, que se conjugam no campo transcendental, no plano de imanência. O vazio, em que se afetam as vidas singulares, é o meio em que o sentido se produz; o elemento paradoxal, o diferenciador da diferença, o precursor sombrio, que faz ressoar as séries da vida e do caosmos; sendo esse *entre* imanente às multiplicidades de vidas singulares. A auto-unificação das singularidades, devido ao elemento paradoxal, deixa o vazio entre vidas e a dispersão torna-se o meio em que deixamos de habitar um abismo indiferenciado, como tanto quiseram as filosofias transcendentais que se apoiavam na ideia de cogito.

Deleuze, ao pensar a vida, promove uma reviravolta na filosofia por não pensar mais como o mundo aparece com sentido, nem tampouco como pode ser dito de modo significativo. O sujeito é deslocado de um campo transcendental, que possuía toda a

capacidade de unificar e sintetizar, para aparecer e desaparecer em meio às auto-unificações de singularidades. A problemática do sentido leva-nos de encontro ao que experimentamos o tempo todo, sem ao menos nos perguntar o que significa; mas nunca é a posição de um sujeito o que vivemos, e sim esse elemento paradoxal, essa singularidade que atravessa plantas, homens e animais. Há imanência, somente a imanência.

Do campo transcendental ao plano de imanência

A potência genética do campo transcendental resultará naquilo que mais tarde Deleuze irá chamar de plano de imanência. Nesse ponto, consideramos ser necessário apresentar o itinerário, dessa passagem, que vai da ideia de campo transcendental até o que Deleuze chama, em seu último texto, de imanência: uma vida. Deleuze procura pensar a filosofia fora de uma imagem dogmática do pensamento, daí fazer recurso a aspectos da filosofia que são por ele considerados como uma nova imagem do pensamento. Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência, em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e, conseqüentemente, um modo de vida. Ora, o que pretendemos destacar, nessa passagem, são as considerações de Deleuze sobre as relações de Bergson e Sartre⁷ com a imanência.

Deleuze reverencia Bergson e Sartre como dois filósofos que pensaram a imanência sem a colocarem como imanente a algo. Bergson aparece em vários momentos da obra de Deleuze, que a ele dedica os artigos *Bergson* e *A concepção da diferença em Bergson*, produzidos em 1954 e publicados em 1956. No ano seguinte, publica o *Bergsonismo*, livro em que não se pode encontrar ainda qualquer referência à ideia de plano de imanência, nem tampouco à de campo transcendental. Não vemos, no *Bergsonismo*, sequer remissão ao primeiro capítulo de *Matéria e memória* “Seleção das Imagens”, que em 1983 se tornará tema em seu primeiro livro sobre filosofia e cinema:

⁷ Não podemos deixar de observar que é o nome de Spinoza que brilha na constelação de filósofos que Deleuze considera como sendo da imanência.

A imagem-movimento. Este livro toma como referência o campo prévio das imagens de *Matéria e Memória* – primeiro sistema de imagens em que elas agem e reagem entre si sem se reportarem a um centro fixo ou sem que apareça ali qualquer intervalo. Nesse primeiro livro sobre filosofia e cinema, Deleuze já aplica o termo *plano de imanência* para tratar desse sistema de percepção pura ou da matéria em movimento. Nesse trabalho, Deleuze observa que no capítulo IV da *Evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson acusava o cinema de produzir uma ilusão de movimento através de cortes fixos no tempo; enquanto que em *Matéria e memória*, escrito onze anos antes, já aparecia o cinema como imagem movimento⁸. Em seu segundo livro sobre cinema, *A imagem-tempo*, escrito em 1985, Deleuze estuda o cinema a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, “Sobrevivência das imagens”. Em *O que é a filosofia?*, livro escrito em parceria com Felix Guattari e publicado em 1991, Bergson é exaltado por ter pensado a imanência⁹.

Sartre também comparece em inúmeras citações de Deleuze nestes pontos elogiosos à imanência. Observamos, entretanto, que Deleuze, desde a *Lógica do sentido* até “A Imanência: uma vida...”, lança séries de hesitações e de rupturas ao filósofo existencialista, para depois fazer referências positivas a esse autor. Na *Lógica do sentido*, essas hesitações e rupturas têm como alvo a noção de *campo transcendental*¹⁰, que Deleuze indica ser imprescindível para tratar o tema do sentido. Sua crítica em relação a essa noção utilizada por Sartre se dá, sobretudo, pelas ligações desse filósofo com a fenomenologia de Husserl, mesmo após ter mostrado que o ego transcendental é

⁸ “É muito curioso. Tenho a impressão de que as concepções filosóficas modernas da imaginação não levam em conta o cinema; ou elas crêem no movimento, mas suprimem a imagem, ou elas mantêm a imagem, mas suprimem dela o movimento. É curioso que Sartre, em *L’imaginaire*, considere todos os tipos de imagem, exceto a imagem cinematográfica. Merleau-Ponty se interessava pelo cinema, mas para confrontá-lo com as condições gerais da percepção e do comportamento. A situação de Bergson, em *Matéria e memória*, é única, ou melhor, é *Matéria e memória* que é um livro único, extraordinário na obra de Bergson. Ele não coloca mais o movimento do lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo o nível mais inferior). Fellini dizia recentemente que somos ao mesmo tempo a infância, a velhice, a maturidade: é totalmente bergsoniano. Em *Matéria e memória* há, portanto, as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical”. (Deleuze, G. *Conversações*, Rio de Janeiro, Ed.34, 1992).

⁹ “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matéria e memória* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento, que não pára de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito” (Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia*, Rio de Janeiro: Ed.34, 1992, p.66-67).

¹⁰ “Em verdade a doação de sentido a partir de uma quase causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem se realizar senão em um campo transcendental que responderia as questões que Sartre punha em seu artigo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética, a de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário sendo sempre constituído” (Deleuze, G. *Lógica do Sentido*, São Paulo : Perspectiva, 1974, p.101).

transcendente à consciência. A consciência enquanto intencionalidade¹¹ é um dos motivos de crítica, isto é, a consciência ainda mantém um primado de unificação centrado no Eu e na pessoa. Todavia, as considerações de Deleuze sobre Sartre mudam de teor quando nos deparamos com *O que é a filosofia?*, onde o campo transcendental¹² aparece articulado à imanência e a contribuição de Sartre é exaltada. Nesse texto, também podem ser observadas algumas referências críticas a Bergson, no que diz respeito às relações entre filosofia e ciência, associadas, sobretudo, à distinção entre estado de coisas e acontecimento. O sobrevoos, pensado como acontecimento¹³, paira sobre os estados de coisas e corpos possuindo uma relação diferente com o tempo.

É em seu último texto, publicado em 1995, “A Imanência: uma vida”, que o campo transcendental¹⁴ vai ser articulado ao plano de imanência e este definido como “uma vida”. E o que vem a ser uma vida? A filosofia, sob inspiração aristotélica, sempre considerou a existência da ciência apenas do universal. Deleuze retoma a pesquisa dos

¹¹ “A ideia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras” (Ibidem, p.101).

¹² “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos. Um tal plano é talvez um empirismo radical; ele não apresenta um fluxo de vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é mundo possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais. O acontecimento não remete ao vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao sobrevoos imanente de um campo sem sujeito” (Deleuze & Guattari. Op. Cit, p.65-66).

¹³ “Um sistema atual, um estado de coisas ou um domínio de função, se definem, de qualquer maneira, como um tempo entre dois instantes, ou entre muitos instantes. É por isso que, quando Bergson diz que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas, quando subimos para o virtual, quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente, onde não temos mais de cuidar do que ocorre de um ponto a outro, de um instante a outro, porque ela transborda toda função possível. De acordo com os termos familiares, que se pôde emprestar de um cientista, o acontecimento “não se preocupa com o lugar em que está, e pouco se importa em saber desde quando ele existe”, de modo que a arte, e mesmo a filosofia, podem apreendê-lo melhor que a ciência. Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entre-tempo: o entre-tempo não é eterno, mas também não é tempo, é devir. O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva” (Deleuze & Guattari. Op. Cit, p.203-204).

¹⁴ “O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental em oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há algo de selvagem e de potente neste empirismo transcendental. Não é o elemento da sensação (o empirismo simples), já que a sensação não passa de um corte na corrente da consciência absoluta. É a passagem, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma à outra se dá como um devir, como aumento e diminuição de potência (qualidade virtual)” (Deleuze, G. *L'Immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n.47, Paris: Editions de Minuit, 1995, p.5-6).

pensadores franciscanos medievais da escola de Oxford e também a de Spinoza. A hecicidade, considerada por Duns Scot como a realidade última, compreende o indivíduo como detentor de uma essência singular irredutível à essência universal e específica. Quando Deleuze afirma uma vida como pura imanência, antepondo ao termo *vida* o artigo indefinido *uma*, não é para *a indeterminação* que ele aponta, mas para *a determinação de uma singularidade*.

Esse texto, “A imanência: uma vida...”, traz em suas linhas primorosas uma grande exaltação dos filósofos anteriormente criticados pelo autor. Husserl, por exemplo, é criticado em *O que é a filosofia?* por conceber a imanência a uma subjetividade transcendental como um fluxo de vivido. No entanto, como esse vivido puro e mesmo selvagem não pertence inteiramente ao eu que o representa para si, é nas regiões de não pertença que se reestabelece no horizonte algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais; uma segunda vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus; uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens. Apesar de todas essas considerações críticas, Husserl vai ser exaltado como aquele que permitiu a Sartre elaborar a tese sobre a transcendência do ego e conseqüentemente do campo transcendental.¹⁵ É na perspectiva da história da filosofia apresentada como a instauração de um plano de imanência que a importância de Sartre e Bergson se agiganta, revelando a parcela de contribuição desses filósofos que pensaram o campo transcendental e o plano de imanência sem a submissão a algo transcendente como uma consciência, um sujeito ou um objeto. É assim que Bergson e Sartre participam da elaboração daquilo que Deleuze nomeou de empirismo transcendental¹⁶.

¹⁵ “Até mesmo Husserl reconhece: O ser do mundo é necessariamente transcendente à consciência, mesmo na evidência originária, e permanece necessariamente transcendente. Mas isso não muda em nada o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida. (*Meditations cartésiennes*, Ed. Vrin, p.52). Este será o ponto de partida do texto de Sartre” (Ibidem, p.126).

¹⁶ “Nesse sentido, o empirismo transcendental define o próprio movimento da diferença, tendo em vista que o campo virtual não está submetido à identidade do Eu ou da consciência, mas pode ser definido como sendo o exercer da diferença em si mesma. Então, o empirismo transcendental é o caminho para se chegar à diferença. Agora, além de se definir como um empirismo transcendental, o pensamento deleuziano também pode ser chamado de filosofia da diferença” (Loturco, V. *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*, dissertação de mestrado apresentada sob a orientação de Bento Prado Júnior ao Departamento de Filosofia da USP, em fevereiro de 2001, p.221).

Platô Spinoza

Ao adentrarmos nas proposições da Ética, começamos a ter contato com as regiões de intensidades contínuas; diz-se que os escólios, os comentários, são uma espécie de caminho subterrâneo. Deleuze expõe a luminosidade do livro V e suas figuras resplandecentes: trata-se de fulgurações que abrem percursos inauditos para as futuras filosofias políticas, de modo a fazer que o sentido de povo e terra não seja esquecido quando se trata de pensar esta arte de tecer conceitos. Os conceitos de Spinoza são lentes para nos fazer ver mais longe. A filosofia, com Spinoza, se desterritorializa: ela já não é mais a filosofia grega, nem tampouco francesa, inglesa ou alemã. A filosofia, com Spinoza, é o modo de pensar do povo que habita a imanência e que constitui, através dela, uma política ao mesmo tempo ética, epistemológica e ontológica. A filosofia, como o aporte de emigrados que chegam numa dada região, encontrando ali, um meio propício para a confecção de conceitos, somente pode ser compreendida quando se vive o movimento em que a terra deixa de ser apenas um território, o que quer dizer que os emigrantes não são somente homens, mas que trazem consigo o movimento em que a própria terra ultrapassa o território.

A filosofia apareceu, em solo grego, quando se deu o encontro do amigo e do pensamento. O êxodo é um movimento em que homens deixam um território, quando migram de um território para outro. A filosofia passa a ser pensada a partir deste movimento, em que homens deixaram um território e chegaram à Grécia, encontrando ali um ambiente próprio para a conversação, a amizade e a sociabilidade, sem a interferência de uma máquina despótica, em que a verdade pertencia a uma dinastia privilegiada. Quando os homens deixam um território, este movimento chama-se *desterritorialização*; quando chegam a outro território e ali se fixam, denomina-se *reterritorialização*. É neste sentido que a díade *Deleuze-Guattari* afirma que a filosofia tem a ver com a terra e o território: a desterritorialização absoluta e a relativa permitem o aparecimento da filosofia.

A desterritorialização relativa é aquela que ocorre não somente quando os homens deixam um território, mas quando levam consigo as concepções astronômicas, geográficas, econômicas, históricas e religiosas de um território para outro. A filosofia aparece, como já assinalamos, neste movimento de desterritorialização relativa, mas

com um componente diferencial que é a desterritorialização absoluta, qual seja, o pensamento e a natureza passam a ser expressos por conceitos e não mais por figuras. Na cidade grega de Atenas, a desterritorialização relativa leva ao aparecimento de meios de imanência em que, através de conversações, os cidadãos chegam a conclusões que eram impossíveis nos estados imperiais despóticos, que se caracterizavam por um cunho mágico-religioso. Vejamos as precisas citações de Deleuze- Guattari sobre o tema.

Física, psicológica ou social, a desterritorialização é relativa na medida em que concerne à relação histórica da terra com os territórios que nela se desenham ou se apagam, sua relação geológica com eras e catástrofes, sua relação astronômica com o cosmos e o sistema estelar do qual faz parte. Mas a desterritorialização é absoluta quando a terra entra no puro plano de imanência de um pensamento – Ser, de um pensamento – Natureza com movimentos diagramáticos infinitos. Pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra (ou antes a ‘adsorve’). A desterritorialização de um tal plano não exclui uma reterritorialização, mas a afirma como criação de uma nova terra por vir. Resta que a desterritorialização absoluta só pode ser pensada segundo certas relações, por determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas geográficas, históricas e psicossociais. Há sempre uma maneira pela qual a desterritorialização absoluta, sobre o plano de imanência, toma o lugar de uma desterritorialização num campo dado¹⁷.

A leitura de Deleuze-Guattari é inteiramente espinozana por tratar a filosofia como um movimento de desterritorialização absoluta, sendo neste âmbito que procuramos entrever a singularidade de Spinoza, sobretudo em relação ao que estes autores tratam como geo-filosofia. Como situar o pensamento de Spinoza, dentro desta perspectiva geo-filosófica? Os autores expõem este tema fazendo referências a Nietzsche, concernindo a este pensador a criação da geo-filosofia; de imediato, aparecem caracteres das filosofias francesa, inglesa e alemã. Neste plano de exposição, os liames entre a filosofia antiga e a Grécia são apresentados como tendo mais relações com a geografia do que com a história. Nos livros, *O que é a filosofia? e Mil Platôs*, escritos por Deleuze-Guattari, não aparecem referências ao pensamento de Spinoza relacionado à situação econômica e política da Holanda de sua época. Tal ponto é de extremo interesse, justamente por estes autores colocarem em relevo os modos de filosofar francês, alemão e inglês. No dizer dos autores, há *desterritorialização absoluta* quando a terra entra no puro plano de imanência de um pensamento. Os autores enfatizam o que é pensar quando a desterritorialização absoluta ocorre e, nestes dizeres, encontramos Spinoza, pois seu pensamento-Ser, seu pensamento-Natureza, remete não

¹⁷ Deleuze & Guattari, Op. Cit. p.117.

para as características de uma filosofia nacional como no caso das filosofias modernas, mas sim para um modo de pensar que consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra.

O capítulo “Geo-filosofia” – que aparece no livro *O que é a Filosofia?* – apresenta um dado imprescindível, que é aquele que destaca a intensidade da desterritorialização relativa. Os autores afirmam que o plano de imanência, quando estendido sobre a terra, é um modo de pensar absolutamente desterritorializado, mas tal modo de pensar não exclui a reterritorialização, mas a afirma como a criação de uma nova terra por vir. O pensamento de Spinoza atravessa de modo virtual os dois livros supracitados: basta observarmos as digressões dos autores sobre a grande diferença, quando a desterritorialização relativa intervêm de modo imanente ou transcendente. Se ocorrer de modo transcendente o pensamento consistirá numa projeção do transcendente sobre o plano de imanência. O plano do pensamento-Natureza, do pensamento-Ser, é sempre subjugado pela unidade despótica e transcendente. Quando a desterritorialização relativa é imanente, trata-se de acontecimento, trata-se de filosofia. Deleuze-Guattari afirmam que a imanência é redobrada. É aí que se pensa, não mais por figuras, mas sim, por conceitos. É aqui que encontramos o pensamento de Spinoza perpassando por inteiro *O que é a filosofia?* e *Mil Platôs*, por tratar-se da filosofia, mas precisamente do ensino da filosofia. Prestemos muito bem atenção, nesta afirmação dos autores: “Quando a filosofia se reterritorializa sobre o Estado de direito, o filósofo se torna professor de filosofia, mas o alemão o é por instituição e fundamento, o francês o é por contrato, o inglês o é senão por convenção”¹⁸. Neste excerto, podemos sem nenhum medo afirmar a desterritorialização do pensamento de Spinoza, por tratar-se de uma filosofia sem nação específica.

O Platô Spinoza é o pensamento que afirma a imanência em suas conexões e conjugações. A filosofia moderna se reterritorializou sobre a Grécia, mas sem esquecer a sua reterritorialização com o capitalismo e suas principais cidades. Os filósofos alemães, em sua nostalgia do Ser, afirmavam que os Gregos não tinham o conceito, somente o Ser, o plano de imanência. Os gregos, segundo os filósofos alemães, não sabiam como povoar o plano de imanência com os conceitos. A nostalgia destes filósofos alemães é a de possuírem os conceitos, mas carecerem do plano de imanência.

¹⁸ Deleuze & Guattari, Op. Cit, p.137-138.

O conforto desses alemães foi terem encontrado a *Ética* de Spinoza. A empresa filosófica alemã tentou impugnar o pensamento de Spinoza ou ultrapassá-lo. A sagacidade de Deleuze-Guattari foi a de simplesmente seguir a lição de Spinoza: fazer com a natureza um plano de composição: não tentar dominar e tornar-se um império dentro da natureza, mas agenciar-se com ela, fazer com ela uma aliança. A filosofia se reterritorializa no conceito; o conceito é território. Na desterritorialização relativa, o conceito povoa o plano de imanência. A lição extraída da ética de Spinoza é aquela que remete para a *redobra* da imanência. A palavra *pli*, que quer dizer *dobra* em francês, aqui ganha o sentido de ser duas vezes efetuada a multiplicidade, a dobra mais uma vez efetuada. A teoria das multiplicidades é uma lição ao mesmo tempo prática, por remeter ao exercício de redobrar a imanência até o seu limite. A filosofia, ao redobrar a imanência, apela para a criação de uma nova terra e de um povo por vir.

Neste exercício, encontramos as multiplicidades de pensadores que constituem de modo imperceptível este povo por vir. Tais pensadores redobram a imanência ao seu modo, levando a lição espinozana a difundir-se e durar através das vertigens conceituais. A criação de conceitos remete para conexões entre componentes, a criação de um povo por vir remete para conexão entre pensadores que não param de redobrar a imanência. Assim como os componentes do conceito entram em conexões, dando-lhe consistência, a redobra da imanência se dá através do aparecimento de vários pensadores que, ao se conectarem, propagam o espinozismo.

A título de conclusão podemos dizer que, do mesmo modo que a ciência contemporânea redescobre o tempo, a filosofia, pelo menos a de Deleuze-Guattari, redescobre Spinoza. A ciência contemporânea, sobretudo a termodinâmica longe do equilíbrio de Ilya Prigogine, procura novas alianças com a natureza, pensando a história físico-química do universo e as singularidades que percorrem tais processos. Trata-se não mais de torturar a natureza, mas de compor-se com ela, redobrando a imanência, conforme as lições efetuada por Deleuze e repetidas por vários outros pensadores, considerando que os pensadores são os artistas, os cientistas e os filósofos contemporâneos.

Referências bibliográficas

- CRAIA, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*; Cascavel: Edunioeste, 2002.
- DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)* Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Júnior & Jefferson Alves de Aquino – Fortaleza Ed. UECE, 2009.
- _____. *Spinoza: philosophie pratique*, Paris: PUF, 1988.
- _____. *L'immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n.47, Paris: Minuit, 1995.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. & Alberto Alonso Muñoz, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1992.
- ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes & Antonio Simões. In: *Os pensadores, Espinosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LOPES, L. M. & PRADO JUNIOR, B. *A teoria do sentido em Deleuze*. Universidade Federal de São Carlos, 2006.
- PRADO JUNIOR, B. *A ideia de "plano de imanência*. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ULPIANO, C. (1998). *O pensamento de Deleuze ou A grande aventura do espírito*. Tese de Doutorado em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Recebido em: 07/01/2015 – Received in: 01/07/2015

Aprovado em: 24/07/2015 – Approved in: 07/24/2015