

O legado de uma canção filosófica: uma hipótese interpretativa para *A imanência: uma vida...* de Gilles Deleuze¹

The legacy of a philosophical song: An Interpretative Hypothesis for Gilles Deleuze's *Immanence: A Life*

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela UFSCar, professor Adjunto da UFMA e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PGCULT/UFMA

f_lcf@hotmail.com

LUCIANO DA SILVA FAÇANHA

Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela PUC – SP, professor Associado da UFMA e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PGCULT/UFMA.

lucianosfacanha@hotmail.com

RESUMO:

O objetivo geral do presente artigo consiste em postular uma hipótese interpretativa para o texto de Gilles Deleuze, de 1995, intitulado de *A imanência: uma vida...* Semelhante hipótese de leitura advoga que Deleuze apresenta dois propósitos complementares, que podem ser compreendidos como o legado de uma canção filosófica: 1 – a pretensão de investigar, filosoficamente, o tema da vida numa perspectiva imanente e transcendental; e 2 – explicitar a natureza das relações entre a noção de “virtual” e o conceito de “vida impessoal”, ou seja, de “uma vida”. Para desenvolver essa hipótese, este artigo está dividido em três momentos, os quais tratam do itinerário argumentativo de Deleuze em *A imanência: uma vida...*, destacando as relações que esse percurso pode estabelecer com suas obras anteriores. Do ponto de vista das conclusões, enfatiza-se que “uma vida” seja plasmada em meio à distribuição virtual e nômade, que é produzida no paradoxo imanente entre a vida individual e a morte universal.

Palavras-chave: Deleuze. Vida. Imanência. Virtual.

ABSTRACT:

The general objective of this paper is to postulate a reading hypothesis for Gilles Deleuze's 1995 text entitled *Immanence: A Life*. A similar interpretative hypothesis argues that Deleuze has two complementary purposes, which can be understood as legacy of a philosophical song: 1 - the intention to investigate, philosophically, the theme of life in an immanent and transcendental perspective; and 2 - make explicit the nature of the relations between the notion of “virtual” and the concept of “impersonal life”, that is, of “one life”. To develop this hypothesis, this article is divided into three moments, which deal with Deleuze's argumentative itinerary in *Immanence: A Life*, highlighting the relations that this path can establish with his previous works. From the point of view of conclusions, it is emphasized that “one life” is shaped in the virtual and nomadic distribution that is produced in the immanent paradox between individual life and universal death.

Keywords: Deleuze. Life. Immanence. Virtual.

¹ Artigo submetido para avaliação em 01/11/2019 e aprovado em 05/11/2019.

1. INTRODUÇÃO

O objetivo geral do presente artigo consiste em postular uma hipótese de leitura para o texto de Gilles Deleuze intitulado de *A imanência: uma vida...* Semelhante hipótese interpretativa advoga que, no referido trabalho, Deleuze apresenta dois propósitos complementares: 1 – a pretensão de investigar, filosoficamente, o tema da vida numa perspectiva imanente e transcendental; e 2 – explicitar a natureza das relações entre a noção do “virtual” e o conceito de “vida impessoal”, ou seja, de “uma vida”.

À luz de nossa hipótese interpretativa, estamos cientes da importância da noção do “virtual” em *A imanência: uma vida...* No entanto, para fins metodológicos, e em sintonia com o nosso objetivo, optamos por focar e delimitar nossa atenção junto à saturação e aos limites da abordagem imanente e transcendental do tema da vida, que é operacionalizada pelo texto de Deleuze, sem descuidar dos vínculos que semelhante tema estabelece com o “virtual”.

Ainda tratando do aspecto metodológico do presente artigo, destacamos que interpretamos *A imanência: uma vida...* a partir de sua contínua relação com outros trabalhos de Gilles Deleuze. Na verdade, executamos um exercício de leitura e uso de uma espécie de implicação mútua, pois partimos de *A imanência: uma vida...* para realizar um esforço interpretativo de outros trabalhos de Deleuze, na mesma medida em que esses trabalhos podem ser utilizados para elucidar aspectos específicos de *A imanência: uma vida*, que estejam de acordo com a nossa hipótese. É como se a memória ativasse a percepção e, inversamente, a percepção fosse capaz de compor a memória em meio às transformações seletivas e qualitativas que nos acometem.

Além disso, compreendemos que o desenvolvimento dos dois propósitos acima mencionados, e identificados no texto de Deleuze, ocorre através de um percurso argumentativo marcado por três momentos, os quais dizem respeito desde às grandes desterritorializações ou aos grandes desinvestimentos realizados em relação ao campo transcendental, passando pela torção vitalista do plano de imanência, até alcançar o paradoxo entre a vida individual e a morte universal, bem como o problema de distribuição presente no conceito de “uma vida”.

Dessa maneira, é oportuno elucidar que *A imanência: uma vida...* é o último texto publicado por Deleuze em vida, precisamente em setembro de 1995. Aceitamos, portanto, a ideia de que se trata de uma espécie de testamento filosófico (AGAMBEN, 2000 p. 169-170),

isto é, de uma inspiração, deixada por Deleuze, para pensarmos aquilo que nos cerca, nos toca e nos atinge com alguma violência. Essa inspiração não deixa também de ser um tipo de síntese relativa aos principais temas pertinentes ao pensamento de Deleuze (SCHÉRER, 2000, p. 21). Ademais, compreendemos que não se trata apenas de um relevante documento testamentário conceitual sintético. Carregamos a impressão de que *A imanência: uma vida...* seja também o legado de uma canção filosófica.

Uma canção pode ser compreendida enquanto uma composição poética diferenciada pela beleza ímpar que ela é capaz de conservar. Uma canção também pode ser entendida como um texto de qualidade literária única, cujos efeitos são capazes de trazer à tona um povo que falta ou, mais propriamente, a língua menor que funciona como condição para a criação do porvir. Todavia, uma canção é, principalmente, uma composição para uma voz e, por vezes, realizada por essa voz.

Além disso, essa canção se torna filosófica à medida em que é capaz de articular, de maneira necessária, estranha e política, uma multiplicidade de conceitos que estão voltados para conduzir, ao limite, problemas e posições de problemas construídos e revistados ao longo do tempo. Nosso pressuposto interpretativo entende que *A imanência: uma vida...* é o legado da canção filosófica composta pela voz e com a voz (sonora e conceitual) de Gilles Deleuze. Portanto, é a canção de um legado filosófico pelo fato de abordar com toda uma poderosa síntese conceitual, construída ao longo de uma “trajetória filosófica”, o tema da vida.

Consequentemente, é possível estabelecer ou identificar toda sorte de relações entre as ideias de “testamento” e de “legado”. O testamento é a promessa e, por vezes, a garantia de um legado. Porém, o núcleo, ou o coração, dos termos testamentários de *A imanência: uma vida...* consistem na continuidade da composição de uma canção, pois há algo dito e problematizado acerca do tema da vida.

Isso não significa que se trata apenas da forma musical ou mesmo gramatical de uma canção, nem de mesmo só de uma metáfora que aspire à alguma eloquência, embora ambas interpretações possam ser realizadas. Há o testamento filosófico. Todavia, nele está presente o legado de uma canção filosófica. Talvez a canção seja a camada mais profunda e que está ao fundo do testamento, num constante e perigoso diálogo com o sem-fundo.

Sendo assim, o derradeiro texto de Deleuze é uma canção, pois também equivale à uma sofisticada e bela inspiração filosófica acerca do tema da vida. Isso significa que, para além dos revigorantes efeitos psicossomáticos que são pertinentes à uma canção, A

imanência: uma vida... possui também efeitos sobre o pensamento, seus princípios, seus códigos e suas desterritorializações ou desinvestimentos. Portanto, são efeitos tecnicamente transcendentais de uma melodia que contribui para atualizar a ambiciosa ideia do filósofo como médico da civilização, ou seja, das relações entre a saúde e a filosofia, sob a égide do projeto denominado de “crítica e clínica”. (DELEUZE, 1997, p. 09).

Melhor ainda, nessa canção também está em jogo a atualização das relações entre a saúde, o pensamento e o virtual, pois o movimento que é constituído pelo pêndulo que se move entre o artista e o médico corresponde diretamente ao labor do próprio filósofo, cuja vitalidade busca compor e legar canções transcendentais, portadoras de uma força problematizadora capaz de mover o pensamento ao longo do tempo e do espaço.

2. AS DUAS GRANDES DESTERRITORIALIZAÇÕES OU OS DOIS GRANDES DESINVESTIMENTOS DO CAMPO TRANSCENDENTAL

A linha argumentativa de Gilles Deleuze em *A imanência: uma vida...* inicia problematizando a natureza do campo transcendental. Para Deleuze, o campo transcendental é distinto da experiência. Ele não remete a um objeto, bem como não pertence a um sujeito. Assim, Deleuze caracteriza, inicialmente, o campo transcendental de três maneiras: 1 - como uma corrente a-subjetiva de consciência; 2- consciência pré-reflexiva impessoal; 3 – duração qualitativa sem eu.

O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, enquanto não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Por conseguinte, apresenta-se como pura corrente a-subjetiva de consciência, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu [*moi*]. (DELEUZE, 2016, p. 407).

Além disso, para abordar ao campo transcendental, Deleuze reivindica para si uma perspectiva muito específica. Essa perspectiva concerne ao empirismo transcendental, que por sua vez se impõe como uma oposição ao mundo constituído pelo esquema de pensamento marcado pelo sujeito, pelo objeto e pela relação entre ambos. Esse empirismo transcendental ou “superior” é o exercício capaz de apreender aquilo que não está submetido ao modelo de apreensão empírico e psicológico, cujo traço fundamental consiste num desregramento no sistema das faculdades do pensamento, conduzindo cada faculdade ao próprio limite e possibilitando a aproximação das intensidades. Permitindo, desta feita, a fuga do decalque sobre o empírico.

Em última instância, e em termos metodológicos e noológicos, o empirismo transcendental ou superior busca pelo divórcio radical entre o empírico e o transcendental, a fim de assegurar uma seara de pesquisas específicas para o transcendental que não atenda às demandas do empírico e, por consequência, possa estar desvinculada das duas faces da *doxa* (senso comum e bom senso). Trata-se de uma radicalização transcendental do próprio transcendental. Isso não significa ignorar a existência do empírico, mas demarcar aquilo que pode ser de âmbito transcendental sem recorrer ao modelo do próprio empírico: “o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo.” (DELEUZE, 2018, p. 197).

Deleuze afirma, em *A imanência: uma vida...*, que semelhante empirismo transcendental possui algo de selvagem e de poderoso. Deleuze elucida que tamanha selvageria do empirismo transcendental não é o elemento da sensação, a qual remete de maneira direta para algum tipo de empirismo simplificado. Nesse caso, a sensação é resultante de um corte realizado na corrente da consciência absoluta.

Com isso, o elemento selvagem do empirismo transcendental é a passagem entre duas sensações enquanto puro devir (intensidades), que equivale a um aumento ou a uma diminuição de potência, denominada por Deleuze de “quantidade virtual”. Logo, a selvageria diz respeito ao movimento e à transformação que está entre duas sensações, se tornando o elemento indiscernível entre ambas e em mudança contínua.

Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a Estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenômeno fulgura, que se explica como signo: e é nela que o movimento se produz como “efeito”. O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha “razão”, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). (DELEUZE, 2018, p. 87).

No passo seguinte de sua argumentação, em *A imanência: uma vida...*, Deleuze problematiza e tensiona a correspondência, apresentada em sua própria argumentação, entre o campo transcendental e a pura consciência imediata, a qual é isenta de objeto e de um eu. Deleuze constrói essa tensão afirmando que a relação entre o campo transcendental e a consciência é apenas de “direito” (“quid juris?”). Para Deleuze, a consciência apenas se torna, ou devém, um “fato” (“quid facti?”), na ocasião de um sujeito ser produzido na mesma medida que seu objeto também o é. Isso significa que tanto o sujeito quanto o objeto

aparecem como transcendentais fora do campo do qual se originaram. (LAPOUJADE, 2015, p. 25-46).

Acerca desse aspecto cabe uma ponderação. O que significa afirmar que a relação entre o campo transcendental e a consciência seja apenas de direito? E por outro lado, o que significa dizer que a consciência somente é transformada em um fato quando um sujeito é produzido juntamente com o seu objeto? Entendemos que o direito, nesse caso, seja uma pretensão ou algo que se almeja. Já o fato é a sustentação e a consequente apresentação argumentativa da pretensão.

Nesses termos, a consciência enquanto fato, resultante de uma pretensão (“o que é a consciência?”, “para que ela serve?”, “quais são as suas condições e pressupostos?”, “ela está submetida a algo?”, “quem ou o que está submetido a ela?”), está expressa no conceito que envolve a relação entre sujeito e objeto, isto é, fora do campo. Portanto, o dado imediato é o campo transcendental em si mesmo, distinto do sujeito e do objeto que são transcendências ou elementos que estão fora do campo transcendental.

Esse aspecto da argumentação de Deleuze está vinculado à interpretação problematizadora e seletiva que ele realiza sobre a *Transcendência do ego* de Sartre e *Matéria e memória* de Bergson. Nesse sentido, Deleuze ainda postula que a consciência, enquanto atravessa o campo transcendental numa velocidade infinita e difusa por toda parte, não é revelada por nada. Esse “nada” reporta diretamente ao sujeito e ao objeto. Isso significa que, naquilo que concerne à perspectiva do fato (“quid facti?”), a consciência se exprime apenas ao se refletir sobre um sujeito que remete aos objetos.

Consequentemente, o campo transcendental não pode ser definido pela consciência que lhe é coextensiva, pois, conforme foi dito acima, a consciência se exprime apenas ao ser refletida sobre um sujeito, portanto sobre uma transcendência que está fora do campo transcendental. Isso ocorre em função do campo transcendental não poder ser revelado pela própria consciência: “O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar.” (DELEUZE, 1998, p. 108).

Esse aparente impasse, e até mesmo impossibilidade, na definição e na revelação do campo transcendental por meio do “refletir-se” da consciência sobre um objeto, é também uma oportuna estratégia argumentativa para Deleuze, uma vez que, ao expor os limites da relação entre o campo transcendental, a consciência e o sujeito, torna-se possível associar o campo transcendental ao plano de imanência.

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método eventualmente concerne a conceitos e supõe uma tal imagem. (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 53)

Para sustentar a associação entre o campo transcendental e o plano de imanência, Deleuze apresenta a seguinte fórmula: “a imanência absoluta é em si mesma”. Esse “é em si mesma”, pertinente à imanência absoluta, é caracterizado por Deleuze de duas maneiras. Na primeira maneira, a fórmula “é em si mesma” significa que a imanência não está em algo. Não estar em algo também significa “não *a* algo”, que por sua vez correspondente à independência em relação a um objeto e ao não pertencimento a um sujeito.

A imanência absoluta é em si mesma: ela não está em algo, *a* algo, não depende de um objeto e nem pertence a um sujeito. Em Espinosa, a imanência não é *à* substância, mas a substância e seus modos estão na imanência. Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos* quais a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada faz além de redobrar o empírico (é assim em Kant, e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente. (DELEUZE, 2016, p. 408).

Esse “*a*” destacado no texto de Deleuze significa também independência. Assim, a fórmula “é em si mesma” equivale a ser “independente” de um esquema de pensamento constituído pela relação entre sujeito e objeto. Em certo sentido, trata-se de da primeira grande desterritorialização ou do primeiro grande desinvestimento do campo transcendental. Essa desterritorialização ou desinvestimento diz respeito à teoria do conhecimento. É interessante frisar nesse ponto a dificuldade encontrada por muitas tentativas de taxonomia da obra de Deleuze, porque estão baseadas exclusivamente ou, no mínimo, predominantemente, na gnoseologia ou na epistemologia, portanto são desprovidas da perspectiva filosófica apropriada para lograr êxito nessa tarefa.

Na segunda caracterização da expressão “a imanência absoluta é em si mesma”, Deleuze afirma que a imanência não é “*à* substância”. Isso significa que a substância e os seus modos estão na imanência e não o contrário. Deleuze elucida que ocorre uma deformação da imanência quando o sujeito e o objeto, enquanto transcendências externas ao plano de imanência, são compreendidos como “sujeito universal” ou “objeto qualquer” capazes de receber e sustentar a imanência: “O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar.” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 52).

Deleuze utiliza a fórmula “*aos quais*” para explicar a deformação da imanência. Essa deformação corresponde à desnaturação do transcendental, cujo núcleo é composto pela repetição do empírico enquanto modelo para o próprio transcendental e, conseqüentemente, para a imanência. Atendendo às exigências do empirismo transcendental ou superior, trata-se do segundo grande desinvestimento ou da segunda grande desterritorialização, a qual é ontológica (analogia do juízo) e psicológica por parte do campo transcendental.

Mas, através da idéia espinosana de uma causa imanente, em que o agente é para si mesmo o seu próprio paciente, o ser liberta-se do risco de inércia e de imobilidade que a absolutização da univocidade, tornando-o em todo ponto igual a si mesmo, deixava pesar sobre ele. A causa imanente produz permanecendo em mesma, exatamente como a causa emanativa dos neoplatônicos: todavia, diferentemente desta, os efeitos que produz não saem dela. (AGAMBEN, 2000, p. 176).

Seguindo o exemplo das dificuldades encontradas nas classificações de matrizes predominantemente gnosiológicas ou epistêmicas, as taxonomias exclusivamente ontológicas (analogia do juízo) ou psicológicas também enfrentarão muitos limites para acessar o conjunto e o núcleo do pensamento de Deleuze, sobretudo em *A imanência: uma vida...* pois seu pensamento é uma enciclopédia heterodoxa, portadora de nuances que oscilam entre uma reivindicação estranha do transcendental e uma apropriação plástica e processual do materialismo.

Como decorrência disso, Deleuze defende que somente quando a imanência já não é imanente a outra coisa, que não seja a si mesma, é que se torna possível abordar o tema do plano de imanência. Em relação a esse aspecto, o argumento de Deleuze realiza uma interessante comparação, segundo a qual na mesma medida em que o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não será definido por um “Sujeito” ou por um “Objeto” capazes de aprisionar o mesmo. Logo, a fórmula “a imanência absoluta é em si mesma” é o operador filosófico que desencadeia as duas grandes desterritorializações ou os dois grandes desinvestimentos realizados pelo pensamento em relação ao campo transcendental (MONTEBELLO, 2008).

3. A TORÇÃO VITALISTA DO PLANO DE IMANÊNCIA

No momento seguinte de sua linha argumentativa, Deleuze afirma que a pura imanência é exclusivamente “UMA VIDA”. Isso significa que a fórmula “a pura imanência é UMA VIDA” não corresponde à ideia de “imanência à vida”. Ademais, Deleuze explica que

a imanência “em nada é” e isso equivale à “*uma vida*”. Nesse caso, “*uma vida*” significa “a imanência da imanência” ou “a imanência absoluta”, que por sua vez é potência e beatitude completas. (DELEUZE, 2016, p. 409).

É interessante destacarmos que Deleuze prossegue em sua argumentação solicitando a intercessão de um aliado peculiar. Trata-se da última filosofia de Fichte, que está presente no *Fundamentos da doutrina da ciência completa*. Entretanto cabe perguntar: qual é a função de Fichte no texto de Deleuze em meio à tentativa de aproximar as noções de plano de imanência e de “*uma vida*”? Para Deleuze, Fichte ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto em sua última filosofia. Além disso, Deleuze entende que Fichte, em sua última filosofia, exponha o campo transcendental como “*uma vida*”, a qual não depende de um “Ser” e não está submetida a um “Ato”.

Compreendemos que Deleuze encontre em Fichte a mediação e o precedente para as duas grandes desterritorializações ou dois grandes desinvestimentos do campo transcendental: 1 – desterritorialização gnosiológica/epistêmica; 2 – desterritorialização ontológica e psicológica. Não apenas isso, Deleuze também encontra em Fichte a torção vitalista do campo transcendental que decorre das duas desterritorializações anteriores, demarcando metodologicamente um “pensar com Fichte”. Com isso, esse vitalismo peculiar consiste em afirmar que o campo transcendental é “*uma vida*”, portanto uma imanência que “nada é”. A menos que seja pura independência a um “Ser” e em relação ao esquema de pensamento composto pelo sujeito e pelo objeto.

A consequência de tamanha torção vitalista, realizada por Deleuze, culmina na transformação do campo transcendental num verdadeiro plano de imanência, capaz de reintroduzir a matriz espinosana na camada mais profunda da especulação filosófica, isto é, nos prolegômenos ao pensamento filosófico ou na imagem do pensamento. Nesse ponto de sua argumentação, Deleuze recorre a outro aliado, ou à outra mediação, para aproximar o campo transcendental desterritorializado da torção vitalista. Trata-se de Maine de Biran ou de maneira mais precisa um “pensar com Maine de Biran”, ou melhor ainda, um “pensar com Fichte - Maine de Biran”.

Esse recurso argumentativo por parte de Deleuze remete tanto para a constituição de um esboço de genealogia, quanto para a configuração de uma relação necessária que se move de Fichte para Maine de Biran. Nesses termos, para Deleuze, a última filosofia de Maine de Biran, que está presente na *Memória da decomposição do pensamento*, descobre o

campo transcendental sob a transcendência, o qual corresponde ao plano de imanência, cujo núcleo é indissociável de “*uma vida*”.

No momento seguinte de sua linha argumentativa, Deleuze se depara com um incontornável problema, que, por sua vez, entendemos que seja decorrência necessária do caminho adotado até então: em que consiste “*uma vida*”? Se “*uma vida*” é a torção vitalista necessária sofrida pelo campo transcendental, como descrever essa pura imanência desterritorializada e desinvestida dos esquemas gnosiológicos, psicológicos e ontológicos?

Deleuze avança estrategicamente sobre essa pergunta. Para isso, ele seleciona uma mediação e um aliado inesperado: Charles Dickens. Neste momento cabe uma ponderação. Deleuze está se reportando à literatura para abordar e desenvolver um problema, pelo menos a princípio, filosófico. Na verdade, Deleuze está se valendo da combinação entre “percepto e afecto” que Dickens é capaz de construir para se lançar sobre “*uma vida*”.

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afeções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, nada de mais: ela existe em si. (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 213).

Por conseguinte, durante seu avanço estratégico sobre a caracterização de “*uma vida*”, Deleuze constrói em *A imanência: uma vida...* determinada situação filosófica singular, ou um agenciamento, que é marcado pelo “pensar com Fichte - Maine de Biran - Dickens”, que é a própria transformação do campo transcendental em “*uma vida*”. Semelhante situação filosófica, ou agenciamento, possui um caráter sistemático voltado para relacionar, politicamente, a filosofia, a atividade científica e as artes. Essa relação sistemática garante o devir-científico da filosofia ou mesmo o devir-artístico da filosofia, ou o devir-filosófico da arte, ou o devir-científico da arte, ou o devir-artístico da atividade científica. Para isso, cabe aceitar o pressuposto de que não existe primazia entre nenhuma das atividades do pensamento. Portanto, ocorre um devir-filosófico da literatura e um devir-literário da filosofia.

Essa escolha de Deleuze não está dissociada de um certo materialismo filosófico, nem mesmo de uma lógica dos devires das sensações, pois é um materialismo constituído e não apenas constituinte, que problematiza e elabora uma concepção própria de matéria, em se destaca o aspecto processual desta última. Não apenas isso, uma lógica dos devires das

sensações, heterogênesa a partir de elementos díspares, torna-se relevante na esteira desse materialismo constituído/constituente, visto que a arte de maneira geral e, nesse caso, a literatura de modo particular são as atividades do pensamento capazes de alcançar a concretude envolvida em torno de “uma vida”, isto é, um devir-literário da filosofia concomitante a um devir-filosófico da literatura. Ambos capazes de integrar um devir-minoritário de ordem mais agressiva e contestatória, especificamente contra a analogia do juízo e suas formas universais generalizantes.

Mas a literatura segue a via inversa, e só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança... (DELEUZE, 1997, p. 13).

Nesse sentido, os “seres de sensação” das artes e, sobretudo, da literatura (peceptos e afectos) compõe politicamente, com sua multiplicidade, a matéria constitutiva de “uma vida”. Em decorrência disso, não se trata de um vitalismo abstrato generalizante, mas de um vitalismo capaz de tocar na transição entre as sensações e tentar conservar essa transição em seu destino estético.

Sendo assim, Deleuze afirma que ninguém melhor do que Dickens caracterizou o que seja “uma vida”, pois considerou o artigo indefinido “uma” como indício do transcendental. Deleuze afirma que Dickens caracteriza “uma vida” a partir de uma personagem específica. Essa personagem é um canalha, um sujeito ruim, que é desprezado por todos. Esse indivíduo está morrendo e todas as pessoas que estão cuidando dele manifestam, paradoxalmente, algum tipo de respeito, de zelo e de amor por esse canalha.

Deleuze está se referindo diretamente ao romance literário intitulado de *Our Mutual friend* de Dickens, mais especificamente à personagem Riderhood. Deleuze destaca o percepto/afecto de afogamento e quase falecimento de Riderhood para diferenciar a vida do indivíduo de “uma vida”: ... “but the spark of the life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it is life, and they are living and must die.”. (DICKENS, 1989, p. 443).

Esse esforço empreendido para salvar o vilão faz com que ele sinta, em meio ao coma que está vivenciando, alguma coisa doce atravessá-lo. Porém, na medida em que o vilão vai retornando à vida, seus salvadores ficam indiferentes e ele reencontra toda sua maldade. No fundo dessa descrição de Deleuze existe um poderoso e complexo paradoxo capaz de fornecer consistência genética para “uma vida”.

De início, esse paradoxo é apresentado por Deleuze como sendo constituído pela vida e pela morte. Em determinado momento, esse paradoxo é colocado em movimento pelo fato de “uma vida” estar jogando com a morte. Nesse jogo paradoxal, a vida do indivíduo é substituída pela vida impessoal, mas ainda que seja impessoal, essa vida é singular.

Deleuze afirma que semelhante singularidade termina por resgatar um puro acontecimento que está liberto dos acidentes da vida interior e exterior, que correspondem respectivamente à subjetividade e à objetividade. Deleuze denomina essa vida impessoal e singular do puro acontecimento como “*Homo tantum*”, que pode ser caracterizada pelo compadecimento de todas as pessoas em relação ao vilão enfermo, desaguando em alguma beatitude.

Ou ainda: o *homo tantum* é “uma Vida” enquanto expressa. Essa expressão requer a abolição da pessoa, o impessoal, ou, como escreveu poeticamente Lawrence Ferlinghetti, uma “quarta pessoa [...] pela qual ninguém fala, da qual ninguém fala, e que todavia existe”. Ou melhor, em linguagem própria a Deleuze, insiste ou consiste, mais e diferentemente do que o ser – um “extra-ser”, como o acontecimento do qual ela se faz o sujeito. (SCHÉRER, 2000, p. 25).

No passo seguinte, Deleuze advoga que essa vida, enquanto “*Homo tantum*”, é uma hecceidade de singularização e não de individuação. Isso significa que a vida é neutra, pura imanência e para além do bem e do mal, pois o sujeito que a encarnava é que a tornava boa ou má. A vida individual se apaga em favor da vida singular imanente. Essa perspectiva de uma vida singular imanente renova o paradoxo que foi apresentado e constituído pela vida e pela morte.

Essa renovação é composta pela especificação e determinação dos componentes do paradoxo, pois não se trata mais de vida e morte apenas. Contudo, o paradoxo passa a ser constituído pelo jogo entre dois novos termos: a vida individual e a morte universal. É precisamente nesse jogo agonístico entre os dois termos que “uma vida” surge. A morte universal visita e confronta cada vida individual.

Essa visita aguerrida e intensa, contraditoriamente capaz de despertar serenidade e compaixão no entorno de si mesma, demarca uma seara de tensões que não se resolvem numa síntese. Essas tensões implicam mutuamente umas às outras, se desafiando, se interpenetrando, se expandindo e até se retraindo. Nessa implicação, em meio ao paradoxo agonístico e sensual estabelecido entre a vida individual e a morte universal, “uma vida” é plasmada: “Nem seria preciso conter uma vida ao simples momento em que a vida individual afronta a universal morte.” (DELEUZE, 2016, p. 410).

Cabe nesse momento um cuidado, pois ao considerarmos o tema da morte em Deleuze, nos quadros específicos das relações entre conceitos, perceptos e afectos, sem deixar de levar em conta o tema do “vivido mais vivido”, é possível interpretar a “morte” como “morrer”. Isso significa que, à luz das demandas impostas pelo empirismo transcendental, não podemos ser precipitados e acreditar que estamos diante de uma morte exclusivamente orgânica e material.

Ao tratarmos a “morte” a partir do “morrer”, estamos trabalhando com uma perspectiva que problematiza o tema da morte exclusivamente material e orgânica e que propõe pensar e vivenciar a morte na perspectiva do empirismo transcendental. Ora, interpretar a “morte” como “morrer” significa tratar a morte como um acontecimento. Não apenas isso, Deleuze compõe seu agenciamento para abordar o paradoxo “vida individual x morte universal” a partir de um ser de sensação (percepto e afecto).

Se estamos diante de um ser de sensação e aceitamos interpretar a “morte” como “morrer”, significa que também estamos nos aventurando pela discussão do núcleo do devir e da transformação das forças vitais. O morrer é a contínua transformação do tempo em cada uma de suas sínteses até alcançar a relação incondicionada entre fundo e sem-fundo, enquanto última transformação do tempo e fundação transcendental do puro devir e do pensamento. Tamanha interpretação transcendental do tema da morte enquanto “morrer” permite transformar o paradoxo “vida individual x morte universal” em “*uma* vida” ou puro acontecimento impessoal.

É o *on* das singularidades impessoais e pré-individuais, o *on* do acontecimento puro em que morre e como chove. O esplendor do *on* e a do acontecimento mesmo ou da quarta pessoa. É por isso que não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal. (DELEUZE, 1998, p. 155).

Ocorre que o “morrer” problematiza e critica a exclusividade da morte material das coisas, mas não recusa a existência dessa morte. A grande questão parece girar em torno dos processos de singularização. De um ponto de vista transcendental, o “morrer” é um processo plástico e molecular que problematiza a exclusividade da morte material, contudo sem deixar de aceitar que existe uma circularidade vital, de inspiração bergsoniana, entre o pensamento e a vida. Afinal, o plano de imanência é imagem do pensamento e matéria do ser.

Nesses termos, é no paradoxo vitalista que o “morrer” acontece. Há um paradoxo em torno do tema da morte em Deleuze que permite o desinvestimento ou a

desterritorialização da exclusividade do modelo material da morte, o qual se refere unicamente às coisas e não propriamente aos processos. Assim, “morrer” é a constituição do acontecimento em meio aos devires que compõe o pensamento e a matéria processual-plástica num contínuo movimento de divisão e de agregação. Logo, “morrer” corresponde aos devires.

É alguma coisa que acontece, que representa por sua vez tudo o que pode acontecer, ou melhor ainda, alguma coisa que resulta necessariamente das ações e das paixões, mas que é de uma outra natureza, nem ação, nem paixão em si mesma: acontecimento, puro acontecimento *Eventum tantum* (matar o pai e castrar a mãe, ser castrado e morrer). (DELEUZE, 1998, p. 214).

Desse modo, no passo seguinte do seu percurso, Deleuze afirma que “uma vida” está presente em toda parte e em todos os momentos em que atravessa os sujeitos vivos e aos objetos vividos. Um dos traços marcantes e fundamentais do “*Homo tantum*”, ou de “uma vida”, é a capacidade de atravessar sujeitos e objetos com o propósito de atualizar acontecimentos e singularidades.

Deleuze prossegue em seu itinerário voltado para caracterizar “uma vida”, destacando o tema do tempo e sua relação com tamanha impessoalidade. Para Deleuze, “uma vida” não possui momentos, contudo é detentora de “entre-tempos” e de “entre-momentos”, os quais não são anteriores, nem posteriores à coisa alguma. É um tempo absolutamente vazio, constituído pelos processos de composição e de decomposição de um acontecimento, pois é algo que ainda está por vir, mesmo alguma coisa já tendo chegado. Não há uma forma final, mas um puro movimento eficiente.

4. DO PARADOXO AGONÍSTICO E SENSUAL À RADICALIDADE VIRTUAL DA DISTRIBUIÇÃO IMANENTE E NÔMADE

No momento seguinte de seu argumento, Deleuze afirma que “uma vida” é constituída por acontecimentos e singularidades, que coexistem com os acidentes da vida individual correspondente. Entretanto, esses acontecimentos e essas singularidades não se agrupam, nem se dividem, do mesmo modo que os acidentes da vida individual correspondente. Nesse ponto de seu argumento, Deleuze está lidando com o problema de “distribuição”, ou seja, como ocorre a distribuição e o desenvolvimento (constituição, agrupamento e divisão) de “uma vida”?

Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada. Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem a forma do Eu ou ponto de vista da individualidade (Ego). O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses da consciência. (DELEUZE, 1998, p. 105).

Esse problema de distribuição encontra seu termo não apenas com seu agrupamento e divisão virtual, mas com a devida atualização das quantidades virtuais. Nesse sentido, é prudente lembrar que, para Deleuze, existem dois tipos de distribuição. Há uma distribuição sedentária, marcada pelas regras da analogia do juízo, em que o distribuído é partilhado tal como é. O senso comum e o bom senso são princípios de repartição, que procedem por determinações fixas e proporcionais. Todavia, existe um outro tipo de distribuição, que é denominada por Deleuze de distribuição “nômade”. Nessa distribuição ocorre uma repartição, daqueles que se distribuem, num espaço aberto e indeterminado. As coordenadas dessa distribuição estão em sintonia com o exercício desregrado e limítrofe das faculdades do pensamento. É como uma distribuição virtual e imanente de processos inacabados em movimentação contínua. Logo, são acontecimentos e singularidades em puro devir. (DELEUZE, 2018, p. 63).

Por conseguinte, a distribuição virtual ocorre mediante comunicação. Os acontecimentos e as singularidades constitutivas de “*uma* vida” estabelecem uma comunicação entre si que é distinta da comunicação entre indivíduos. Isso significa que a vida individual é inseparável de determinações empíricas. Por outro lado, “*uma* vida” é constituída por indefinidos (“um”, “uma”, “uns”, “umas”) que preenchem um plano de imanência ou que constituem os elementos de um campo transcendental. Esse preenchimento do plano de imanência ou a constituição de elementos do campo transcendental equivale à distribuição de “*uma* vida”.

Como decorrência disso, essa distribuição permite que Deleuze esmiúce com detalhes a interpretação filosófica dos artigos indefinidos (“um”, “uma”, “uns”, “umas”), uma vez que essa interpretação caracteriza descritivamente o exercício efetivo da distribuição constitutiva de “*uma* vida”: “Mas o artigo indefinido só efetua sua potência se o termo que

ele faz devir é por seu turno despojado das características formais que o fazem dizer o, a (“o animal que aqui está...”)” (DELEUZE, 1997, p. 12).

Semelhante interpretação afirma que o indefinido não é uma indeterminação empírica, todavia é uma determinação de imanência ou “determinabilidade transcendental”. Ora, isso significa que, para Deleuze, se de um ponto de vista gramatical o artigo indefinido é a indeterminação da pessoa, então, numa perspectiva transcendental, ele é a determinação do singular.

O indefinido como tal não marca uma indeterminação empírica, mas uma determinação de imanência ou determinabilidade transcendental. O artigo indefinido não é a indeterminação da pessoa sem ser a determinação do singular. (DELEUZE, 2016, p. 411).

Esse entendimento transcendental acerca do artigo indefinido permite que Deleuze aborde e reivindique, nos limites da imanência, o tema do “Uno” filosófico. Na verdade, o “Uno” na forma de “Uno-Todo” ilimitado é o núcleo do próprio plano de imanência. Com base nisso, Deleuze afirma que o “Uno” não é o transcendente que pode conter até mesmo a imanência. Todavia, é o imanente contido num campo transcendental. Ademais, o “Uno” é sempre indício de “uma” multiplicidade. Essa multiplicidade corresponde a um acontecimento, uma singularidade e à “*uma vida*”. Deleuze faz do “Uno” o indício ou até mesmo o índice transcendental do “um”.

Consequentemente, Deleuze postula o caráter radical, vertiginoso e absoluto de sua tese, já que não apenas o “Uno” pode ser interpretado e apropriado enquanto imanente ao campo transcendental por meio do indício transcendental indefinido, porém todo e qualquer transcendente é constituído na corrente do campo transcendental. Portanto, a transcendência é sempre um produto da imanência.

Nisso consiste uma das inversões máximas do projeto de Deleuze, porque se é possível demonstrar que o “Uno” deriva do imanente, ainda que seja de início considerado numa perspectiva transcendente, então o corolário disso será o seguinte: toda transcendência será decorrente da imanência. Logo, a imanência pode ser adotada como o ponto de partida ou como o “começo” da própria filosofia.

Mas a imanência não está ameaçada somente por essa ilusão da transcendência, que gostaria de obrigá-la a sair de si e a vomitar o transcendente; ou, antes, essa ilusão é algo como uma ilusão necessária no sentido de Kant, que a própria imanência gera no seu interior e na qual todo filósofo cai quanto mais procura aderir intimamente ao plano de imanência. A exigência irrenunciável do pensamento é também a tarefa mais difícil, em que o filósofo a cada instante corre o risco de perder-se. (AGAMBEN, 2000, p. 177).

Dito isso, se aceitarmos a correspondência entre o plano imanência (“Uno-Todo ilimitado”) e “uma vida”, Deleuze nos coloca diante da gênese do problema de distribuição, o qual possui o seguinte enunciado: qual é a natureza daquilo que constitui “uma vida”? Deleuze afirma que “uma vida” é composta de virtualidades, de acontecimentos e de singularidades. A chave para a parte final da argumentação de Deleuze, em *A imanência: uma vida...*, é a sua pretensão de uso acerca do “virtual”.

Consequentemente, Deleuze sustenta que ao virtual não falta nenhuma realidade, opondo e separando o mesmo do conceito de “possível”. Não somente isso, pois o virtual se engaja em um processo de atualização, de acordo com o plano que lhe confere sua própria realidade. Assim, Deleuze afirma que o acontecimento imanente e as singularidades são atualizados num estado de coisas e em um estado vivido. Tanto o estado de coisas, quanto o estado vivido permitem que o virtual ocorra. No entanto, ainda que o plano de imanência e “uma vida” sejam virtuais, não é possível separá-los de suas atualizações.

O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorpóreo, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, a muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente ainda, o já e o não: pois o acontecimento, infinitamente divisível, e sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (cortar demasiado profundo mas não o bastante). (DELEUZE, 1998, p. 09).

Isso significa que a composição do campo transcendental decorre da distribuição da virtualidade dos acontecimentos e das singularidades, bem como da atualização destes nos estados de coisas e nos estados vividos. Deleuze reitera que o acontecimento que não foi atualizado, não carece de coisa alguma. Pata tanto, Deleuze recorre mais uma vez ao exemplo da ferida inspirado em Bousquet, já apresentado em *Lógica do sentido*, pois a ferida se encarna ou se atualiza em algum estado de coisas e em algum vivido. Todavia, a ferida tomada em si é pura virtualidade.

Uma ferida se encarna ou se atualiza em um estado de coisas e em um vivido; mas ela própria é um puro virtual sobre o plano de imanência que nos arrasta numa vida. Minha ferida antes de mim... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade sempre no seio de um meio [*milieu*] (campo ou plano). (DELEUZE, 2016, p. 412).

Nesse momento de sua argumentação, Deleuze busca interpretar o conceito de vida, precisamente de “uma vida”, por meio da noção de “virtual”. Ocorre que essa pretensão não permanece limitada à *A imanência: uma vida...*, mas ela se desenvolve priorizando a

investigação sobre a natureza do próprio “virtual” num outro texto, intitulado de *O atual e o virtual*, publicado em 1996. Esse texto é composto por duas partes, as quais foram publicadas como anexo da edição de bolso do livro *Diálogos*, escrito por Deleuze em coautoria com Parnet. Entretanto, no momento, a discussão de *O atual e o virtual* não constitui o foco do presente artigo. Inclusive pretendemos investigar e detalhar esse problema em outra ocasião.

Isso significa, a partir desse ponto, que o derradeiro texto de 1995 começa a transição da interpretação imanente e transcendental do tema da vida para a sofisticada discussão acerca do virtual e de suas relações com o atual. Seguindo esse percurso argumentativo, Deleuze afirma nas linhas finais de *A imanência: uma vida...* que há uma expressiva diferença entre os virtuais que compõe “uma vida” e as formas possíveis que atualizam os virtuais e transformam o campo transcendental em algo de transcendente.

Por conseguinte, tamanho encaminhamento fornecido por Deleuze, ao seu percurso textual, permite e autoriza que, por fim, reiteremos que um dos principais problemas investigados em *A imanência: uma vida...* esteja voltado para desenvolver o tema da “vida” numa perspectiva imanente, transcendental e virtual.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos nosso objetivo geral: postular uma hipótese de leitura para o texto de Gilles Deleuze intitulado de *A imanência: uma vida...*. Nossa hipótese de leitura entende que Deleuze possui dois propósitos complementares: 1 – a pretensão de investigar, filosoficamente, o tema da vida numa perspectiva imanente e transcendental; e 2 – explicitar a natureza das relações entre o campo transcendental, o virtual e o conceito de “vida impessoal”, ou seja, de “uma vida”.

Sendo assim, compreendemos que o desenvolvimento desses propósitos complementares sejam fruto de um percurso argumentativo marcado por três momentos: as grandes desterritorializações ou os grandes desinvestimentos realizados em relação ao campo transcendental; a torção vitalista do plano de imanência; o paradoxo entre a vida individual e a morte universal presente no conceito de “uma vida”.

Esses três momentos são como as três partes de uma canção, que está voltada para nos inspirar um tipo de “pensar com Deleuze” toda a rede de signos que nos cerca e nos impõe um irrecusável trabalho de criação. Semelhante criação, em última instância, é como uma correspondência enviada do puro deserto, pelo impessoal sem nome, trazendo consigo a

mensagem de que só é possível oxigenar, em meio à típica ambiguidade do deserto, metamorfoseando e metabolizando as forças que nos compõe.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. A imanência absoluta. Tradução de Cláudio William Veloso. In: **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. Organização de Éric Alliez. São Paulo: Editora 34: 2000.
- DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. **Diferença e repetição**. Tradução de Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. A imanência: uma vida. Tradução de Guilherme Ivo. In: **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo. Editora 34, 1992.
- DICKENS, C. **Our mutual friend**. Oxford, 1989.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- MONTEBELLO, P. **Deleuze – La passion de la pensée**. Paris: VRIN, 2008.
- SCHÉRER, R. Homo tantum. O impessoal: uma política. Tradução de Paulo Nunes. In: **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. Organização de Éric Alliez. São Paulo: Editora 34: 2000.