

Uma vida de pura imanência¹

Aristeu Mascarenhas *

Resumo

Uma das principais preocupações demonstradas no pensamento de Deleuze foi a de traçar um caminho que proporcione uma inversão das filosofias da reflexão baseadas na primazia do sujeito. Para tanto o autor se propõe pensar um *plano transcendental* pré-subjetivo ou, no limite, um puro plano de imanência, a partir do qual tanto sujeitos quanto objetos podem se constituir enquanto processo. Por um esforço radical Deleuze chega a esse campo transcendental, que apartado de qualquer forma de consciência se mostra, então, como *uma vida* de pura imanência. Aqui, as terminologias subjetivas dão lugar às novas terminologias deleuzianas tais como *subjetividade nômade*, *modos de existência*, *becceidade* e *uma vida* que, juntamente com outros conceitos, formam uma nova alternativa frente às formulações clássicas que acompanham as filosofias do sujeito. Dito isso, o presente artigo pretende mostrar, sobretudo através de um dos seus últimos textos, intitulado “A imanência: uma vida...”, a importância de tal *campo* dentro do quadro da crítica do autor francês às “filosofias subjetivas”.

Palavras-chave: Deleuze; plano de imanência; subjetividade; vida.

Resumé

Un des principaux soucis manifestés par la pensée de Deleuze est d'ouvrir la voie à un possible renversement des philosophies de la réflexion fondées sur le primat du sujet. Pour cela, l'auteur se propose de penser à un plan transcendantal pré-subjectif ou pur plan d'immanence à partir duquel les sujets tout autant que les objets peuvent se constituer en tant que processus. Par un effort radical, Deleuze atteint ce champ transcendantal qui, séparé de toute forme de conscience, se manifeste comme vie de pure immanence. La terminologie subjective cède la place ici à la nouvelle terminologie deleuzienne de la *subjectivité nomade*, des *modes d'existence*, de l'*becceitas* et d'une vie qui, associée à d'autres concepts, constituent une alternative aux formules classiques dont font usage les philosophies du sujet. Ceci dit, le but de cet article est de montrer (principalement en référence à l'un des

¹ A pesquisa apresentada aqui é fruto de uma pesquisa de mestrado em filosofia concluída em março de 2008 na UNESP-Marília.

* Mestre em Filosofia pela UNESP-Marília e doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

derniers textes de l'auteur intitulé "L'immanence : une vie..." l'importance d'un tel champ dans le cadre de sa critique des "philosophies subjectives".

Mots clefs: Deleuze; plan d'immanence; subjetivité; vie.

*Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.
(Pessoa)*

Prólogo

O estudo do tema da subjetividade na obra de Deleuze não pode pretender quaisquer sínteses conclusivas, no entanto permite ao menos traçar um esboço do quadro conceitual que o acompanha. O que fica como impressão após uma aproximação da sua obra é que ele buscou ser um crítico radical dos pressupostos subjetivos que animam as "filosofias do sujeito" ou da consciência. Sempre parecera inadmissível em seus textos pensar em um ponto privilegiado ou "centro" a partir do qual a filosofia deve ter seu começo: um *Cogito* substancial, um sujeito transcendental ou qualquer forma de consciência constituinte. E se para pensar é preciso adotar um começo, na filosofia de Deleuze esse começo se dá na forma de um *plano de imanência* que não admite centros de individuação, pontos de vista ou de síntese, embora não possa ser tomado por abismo indiferenciado.

De fato, Deleuze sempre se distinguiu como um crítico dos pressupostos que acompanham o ato de pensar e da *imagem do pensamento* daí advinda. Para ele essa *imagem* não faz mais do que uma circunambulação em torno de si, preenchendo o pensamento com uma imagem que é a de si mesmo. O autor mostra que caso se queira, apesar de tudo, falar ainda de começo em filosofia, é preciso uma crítica radical. Mas não do tipo que retorna ao "abrigo" de uma imagem do pensamento reificando-a como uma

Ano II, número 1, jan.-jun. 2009

Urdoxa. Assim, é possível dizer que Deleuze retoma a *pretensão clássica* e trata de encontrar um começo absoluto, livre de pressupostos. Essa é a *tarefa* da filosofia deleuziana: se desvencilhar de uma imagem dogmática do pensamento através de uma *verdadeira crítica*, abrindo, assim, espaço para uma legítima *criação de conceitos*. Trata-se enfim, de um esforço para se desembaraçar da *doxa* e alcançar um verdadeiro começo sem qualquer forma de pressupostos, sejam os *explícitos ou objetivos* ou *implícitos ou subjetivos*, estes os mais perigosos e sub-reptícios em filosofia. E isso, como se pode ver, só é feito através de uma “revolução” nas bases do pensamento para, onde antes era lugar de uma consciência pessoal, de uma identidade subjetiva, postular um *plano impessoal, pré-subjetivo e pré-objetivo*.

Vê-se, pois, que os textos deleuzianos são sempre entrecortados por uma crítica contundente a qualquer pensamento que adote uma imagem subjetiva ou uma consciência como centro, “começo” ou “primeiro princípio” em filosofia. Daí a forma belicosa com que sempre se referiu às filosofias de Descartes, Kant e à fenomenologia de Husserl, acusadas, quase sempre, de se manterem no “abrigo” de uma tradição que subjuga o exercício do pensamento a uma *imagem dogmática* (e subjetiva) do que significa pensar. Contra Descartes, exposto como aquele que “inaugurou” uma vertente da imagem do pensamento calcada em pressupostos subjetivos, Deleuze manifesta um certo “anticartesianismo” principalmente no que diz respeito ao posicionamento do *Cogito* como ponto de partida ou base segura para os pretendentes da verdade. Como visto, uma tal orientação ou *imagem* que incita essa forma de pensamento alicerça seu conceito fundamental nas duas faces divisadas da *doxa* – *bom senso* e *senso comum* –, aliadas, é claro, aos outros “postulados” que animam essa imagem. Em relação a Kant, Deleuze admite a potência do pensamento que o conduz “às portas” da *Diferença* (ao puro terreno do transcendental) através da descoberta do tempo como mediador da auto-afirmação do sujeito; como o *determinável* a partir do qual é possível rachar o *Cogito* substancial cartesiano em, por um lado, um *Eu rachado* e, por outro, o *eu passivo*. No entanto o filósofo da diferença insiste que o autor alemão teria se mantido preso à *imagem subjetiva do pensamento* quando, no lugar do *Cogito* substancial, ele postula um sujeito transcendental que conserva a forma de uma consciência pessoal, operadora de sínteses; inferindo, assim, as *três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes*. Já Husserl aparece como aquele cuja filosofia também não conseguira se desvencilhar da imagem subjetiva do pensamento. Deleuze aponta que esse autor insere, na noção de campo transcendental, centros de individuação, mônadas, que assumem importante posição ao lado do Eu como unidade sintética da apercepção.

Trilhas Filosóficas

Aqui, o campo transcendental é determinado, ainda, como o de uma *consciência* constituinte. O fundamento da crítica deleuziana à fenomenologia husserliana aparece, assim, na idéia de que ele concebe o transcendental como consciência pessoal ou Ego: permanecendo, ainda, preso à *imagem dogmática* que orienta o pensamento rumo à *idéia de identidade, de substância pensante, de uma razão unificadora* (cf. Jardim, 2007, p. 40). Por fim, em Husserl está evidente toda a sedução do “abrigo” do *cogito*, segundo a metáfora deleuziana.

Com efeito, o autor defende a necessidade de adoção de um *empirismo radical* calcado no posicionamento de um campo prévio da experiência, anterior às teses e às oposições metafísicas (idealismo-realismo). Esse campo deleuziano é afirmado como uma saída possível para se esquivar do “abrigo” da tradição marcado, sobretudo, por uma filosofia da representação fundada na reconhecimento como modelo (“sou sempre o mesmo, é sempre o mesmo objeto...”). Deleuze o apresenta como *campo da pura diferença* em oposição a um campo empírico onde a “diferença” é dada como mera oposição ou negação: constitui o diverso; e contra esse diverso, que se remete somente à multiplicidade extensiva (quantitativa) da experiência, o autor contrapõe a diferença intensiva (qualitativa), de multiplicidades intensivas, na qual o próprio diverso tem sua razão suficiente como relação diferencial. Vê-se que essa diferença apresentada é a própria imanência de um campo transcendental no qual o dado é dado como diverso. Deleuze leva a entender, ainda, que a imanência é somente imanência *a si mesma* e não a uma subjetividade transcendental ou qualquer forma de consciência pessoal; e qualquer tomada de consciência aparece, em função da imanência, como secundária e derivada; uma consciência só é “constituída” a partir do plano que a abriga. O pensamento do autor conduz à idéia de que a composição fundamental do conceito de campo transcendental deriva da observação da passividade do sujeito para com ele mesmo e da maneira pela qual ele *é* no tempo e não o tempo *é nele*. De qualquer forma, mesmo tendo começado sua meditação acerca da problemática do transcendental a partir do sujeito, ele não reconhece nesse a posição de primado endossada pelas filosofias da consciência. Quanto à realidade de um tal campo transcendental, Deleuze se esforçará por mostrar que ele *é*, mas afirma seu *ser* como pura virtualidade que se atualiza em estados vividos e estados de coisa (sujeito e objeto). O conceito de virtual é utilizado por Deleuze para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares pré-subjetivos e pré-objetivos. Saindo das determinações de um campo empírico, o autor vai buscar nesse conceito uma forma de determinabilidade transcendental sem perder, no entanto, toda a importância de se manter coesa uma

indeterminabilidade do ponto de vista da individuação. Assim, Deleuze chega à formulação de que o próprio plano de imanência enquanto campo intensivo é, em si mesmo, composto por virtualidades que se atualizam seguindo um curso que lhe é próprio, constituindo, a partir de si, sujeito e objeto: é “*real sem ser atual...*”. Vê-se, pois, que é só a partir do virtual e seu processo de atualização que o autor consegue dar conta dos movimentos infinitos que perpassam o real. Não se trata mais de falar de uma realização de uma *Idéia* ou essência no sentido da representação, mas sim, de atualização das singularidades, dos acontecimentos que dão ao plano seu *caráter virtual*, que o preenche. Razão pela qual Deleuze rechaça a definição de seu plano como abismo indiferenciado, buscando, principalmente em Bergson, todo um arcabouço conceitual para afirmar sua realidade ontológica.

Uma vida de pura imanência

Insinuada a crítica, qual seria então a mais inteirada fórmula deleuziana para se pensar a gênese real da subjetividade? Uma resposta, ao que parece, vem de modo mais completo, tardiamente, em “A imanência: uma vida...”, publicado na revista *Philosophie* em um número dedicado à sua obra dois meses antes de sua morte em novembro de 1995². Trata-se de um texto curto, sobremodo sintético, no qual Deleuze (1997a) parece adotar o tom de pequeno testamento de sua filosofia; escrito em um estilo filosófico muito denso, abordando várias questões fundamentais de sua reflexão; particularmente sobre o sentido do *transcendental* e do conceito de *imanência* tal como ele o concebe. Traça, ainda nesse texto, uma relação com a idéia de *uma vida...* como opção dentro de sua crítica aos conceitos que acompanham uma filosofia do sujeito, conceitos de identidade, consciência e outras formas de determinações individuais ou pessoais. Por fim, Deleuze busca na definição de campo transcendental, sua sutil distinção em relação ao plano de imanência, revelando este último como imanência absoluta e finalmente, vida, como “*uma vida...*”.

Nesse referido texto, tem-se, logo de início, a questão: “O que é um campo transcendental?”, a qual o autor coloca como se o fizesse pela primeira vez. A verdade é que a preocupação com tal campo aparece desde sempre ao longo de sua obra. Contudo, além de uma dispersão do tema nos

² “L’immanence: une vie...”. *Philosophie*, n. 47, set. 1995, p. 3-7.

textos, o que dificulta qualquer síntese conceitual, a própria idéia de campo transcendental se torna sobremodo difusa por assumir nomes diversos conforme o enfoque específico de um momento ou outro de seu pensamento. Isso é mostrado também, como se pode ver, pelo atento comentário intitulado “O alfabeto do pensamento”, feito por José Gil como prólogo da edição portuguesa de *Diferença e repetição* (Deleuze, 2000, p. 27):

Este campo onde circulam, “se organizam” ou se dispõem as intensidades forma um campo transcendental que Deleuze denominará sucessivamente “spatium” (*Diferença e Repetição*), “superfície metafísica” (*Lógica do Sentido*), “plano de consistência” ou “corpo sem órgãos” (*Anti-Édipo*), ou ainda, “plano de imanência” ou “planómeno” (*Mil Platôs*).³

De todo modo, algumas respostas possíveis à questão levantada aparecem em um momento ou outro dos demais textos do autor, antes da resposta dada em seu último artigo. Trata-se, aqui, de procurar insistir sobre alguns dados que reaparecem continuamente na obra de Deleuze e que permitem, mesmo em meio à variação de seu vocabulário, delinear os “contornos” do conceito em foco. É o caso, por exemplo, de *Lógica do sentido*, onde se pode acompanhar a argumentação de Deleuze quando ele se serve da idéia de um campo transcendental o qual ele contrapõe, ali, a um sujeito transcendental que mantém, segundo o autor, uma *forma* fortemente personalizada. O que se pode observar é que, no referido texto, essa subjetividade é evidenciada pela *manifestação* tomada como uma dimensão da proposição que atua no “posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico” (Deleuze, 1998, p. 101).

Contra essa forma de “gênese”, o autor contrapõe a idéia, nesse texto retirada de Sartre em seu texto de 1936, intitulado *A transcendência do Ego*⁴, de

³ A dispersão desse tema na obra e a diversidade dos termos correlatos podem ser notados também em Zourabichvili (2004, p. 39-47).

⁴ Vale notar como, nos vários momentos em que Deleuze trata desse campo, aparece, quase sempre, o nome de Sartre ligado à sua constituição. Sabe-se muito bem que para Deleuze, Sartre não teria atingido um “fundo” de imanência absoluta, mas certamente “*devolveu à imanência seus direitos*” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 65). Daí, entre outros, o motivo da afirmação: “*Il a été mon maître*”, expressão que dá título ao artigo publicado na *Arts*, 28, novembro de 1964, e republicado em *L'île deserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974* (Deleuze, 2002). Leia-se ainda nesse texto: “Quem, na época, soube dizer algo de novo além de Sartre? Quem nos ensinou novas maneiras de pensar? Por mais brilhante e profunda que tenha sido, a obra de Merleau-Ponty era professoral e dependia daquela de

um campo transcendental “impessoal ou pré-individual” no qual tanto o *Eu* como o *Ego* aparecem como produto. Deleuze leva ainda mais longe a tese sartreana por considerar que este não conduzira seu pensamento até as suas “últimas conseqüências”, que, para ele, seria liberar este campo do estatuto de uma consciência – mesmo sendo verdade que no texto de Sartre ela apareça como irrefletida, não-tética. Consciência essa que “deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras” (Deleuze, 1998, p. 102). De qualquer modo, esse campo aparece para o filósofo como um campo transcendental impessoal sem a forma de uma consciência pessoal operadora de sínteses (ou até mesmo forma geral e individual) ou de uma *identidade subjetiva*. Acerca desse campo transcendental ele se pergunta por fim: tratar-se-ia, então, de um *poço sem fundo*, um abismo indiferenciado? Ao que responde categoricamente: “tudo o desmente”. E para isso recorre, para constituir a superfície de um tal campo, à idéia de *singularidades* – como determinação diferencial, “logo de antigenealidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais”, e que dão testemunho de toda a “potência genética” de um verdadeiro campo transcendental (Deleuze, 1998, p. 102).

No limite, o que Deleuze quer dizer, e isso pode ser visto também em *Diferença e Repetição*, é que as filosofias da consciência e seu modelo de pensamento marcado pela forma da representação *começaram a ligar a individuação à forma do Eu e à matéria do eu*. E a partir daí têm-se o *Eu* como a forma de individuação superior, ou mais ainda, “o princípio de reconhecimento e identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas: ‘é a mesma cera’”⁵. Mais detidamente, para que se torne possível a representação *é preciso que toda individualidade seja pessoal (Eu) e que toda a singularidade seja individual (Eu)*. Assim considerado, se se pára de postular *Eu*, compromete-se a individuação, o que, por derivação, coloca em cheque toda singularidade possível. Daí a ilusão no interior da filosofia quando ela representa esse campo transcendental como um “sem fundo” desprovido de diferença, ausente de individualidade e singularidade: a “ilusão-limite” da representação, sua “ilusão interna” já que a diferença “formiga” nele, nesse mundo de *individuações impessoais e de singularidades pré-individuais* (Deleuze, 2000, p. 439-440).

Continuando a questão a que se propõe analisar – “O que é um campo *transcendental*?” – Deleuze, em “A imanência: uma vida...”, responde: ele (o campo) *não se remete a um sujeito nem pertence a um objeto*, sendo mesmo

Sartre em muitos aspectos. (Sartre assimilava de bom grado a existência do homem ao não-ser de um “buraco” no mundo : pequenos lagos de nada, dizia”).

⁵ Em referência a Descartes (1979, p. 104).

pré-objetivo e pré-subjetivo; ele (o campo) é *pura corrente da consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu*. O que se pode ver aqui nessas aproximações do autor é que desde já, e não só no parágrafo seguinte, onde há uma nota em referência a *Matéria e Memória*, a presença de Bergson se faz sentir no estabelecimento de seu campo transcendental. E Deleuze não o nega como se pode notar na afirmação de que: “O princípio de Matière et memoire traça um plano que corta o caos” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 66). De todo modo, a semelhança que se pode notar entre Deleuze e Bergson não deve ofuscar as diferenças importantes entre o pensamento de ambos. Mas não se pode, contudo, deixar de mencionar aqui, como o próprio Deleuze o faz em vários momentos de sua obra, a influência do pensador da *duração* na formulação de alguns dos conceitos deleuzianos. Como se sabe, o plano a que se refere Deleuze na passagem acima diz respeito ao conjunto infinito de imagens-movimento agindo e reagindo umas sobre as outras; onde aparecem posteriormente, imagens muito especiais que podem ser chamadas imagens viventes ou matéria vivente que apresenta um intervalo de movimento, uma demora na relação estímulo ação que insere a indeterminação no seio da matéria. Esse é, certamente, o ponto de gênese de qualquer idéia de consciência mais ou menos desenvolvida conforme a linha de evolução da vida descrita na obra bergsoniana.

Mas de fato, sobre o posicionamento de um campo transcendental, deve-se perguntar se não é esse o sentido da “redução bergsoniana”? Tomando aqui emprestado o termo “redução” usado por Bento Prado Junior e por Merleau-Ponty⁶. “Redução” essa que, para Bento Prado, seria a *abertura de um campo a um só tempo pré-subjetivo e pré-objetivo*, campo da pura presença que conduziria a experiência ao seu termo mais radical. Posição certamente confortável, anterior às dicotomias entre sujeito e objeto, entre representação e coisa, assim como das aporias daí advindas que ora lança o pensamento rumo a um idealismo exacerbado ora o submete a um realismo tacanho. Seja como for, o campo transcendental em Deleuze revela-se

⁶ Leia-se: “Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, [...] assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade” (Prado Júnior, 1989, p.145-146). E ainda: “Uma vez que aqui é com uma não-coincidência que coincido, a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que sou. A intuição de minha duração é a aprendizagem de uma maneira geral de ver, o princípio de uma espécie de redução bergsoniana que reconsidera todas as coisas sub *specie durationis* – tanto o que se chama sujeito quanto o que se chama objeto, e mesmo o que se chama espaço” (Merleau-Ponty, 1986, p. 203-204).

como um *empirismo radical*⁷ que não se remete a objeto ou sujeito tampouco se reduz a um fluxo do vivido imanente à forma da subjetividade e muito menos se individualiza em um eu pessoal. O empirismo transcendental, como Deleuze o chama, opõe-se a um mundo onde sujeitos e objetos perfazem pares inseparáveis a partir dos quais o real é dado a conhecer. É, antes, um sobrevôo imanente de um campo sem sujeito ou, como na metáfora de Bento Prado Júnior (1989, p. 146) em relação ao sistema de imagens em *Matéria e memória*, é um *espetáculo sem espectador*: “pura consciência imediata sem objeto nem eu”.

Mas consciência só *de direito*, adverte também Deleuze, *de fato*, a consciência só *é* quando produz, mediante uma transcendência em relação ao plano, um sujeito e um objeto: consciência *de* algo. Trata-se, aqui, da inserção no interior do plano de “centros de individuação e sistemas individuais, mônadas e pontos de vista” (Deleuze, 1998, p. 102). Imanente ao plano nada pode revelar essa consciência imediata que só se exprime “refletindo-se num sujeito que a remete ao objeto”.

Destarte, a questão para Deleuze é que não se pode conservar a forma de uma consciência para esse campo, mesmo sendo essa consciência impessoal definida por intencionalidades e retenções puras que conserva como suposição a idéia de centros de individuação. E em uma operação paralela a que Deleuze submeteu o campo transcendental de Sartre, subtrai agora da corrente da consciência todo subjetivismo, convertendo-a em uma “corrente de consciência a-subjetiva”. Trata-se, aqui, de desenvolver todas as conseqüências de uma tese que conduza ao puro plano de imanência livre do estatuto da consciência. O que se observa na continuidade dos argumentos de Deleuze é que do campo transcendental ao puro plano de imanência, do campo transcendental que se define pela “pura consciência imediata, sem mim” ao puro plano de imanência que se define pela ausência completa da consciência – mesmo a irrefletida e imediata –, a passagem só é feita, como se pode ver, pelo “expurgar” de qualquer forma da consciência⁸. Pois, no seu dizer,

⁷ Sobre isso afirma Deleuze: “Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. [...] o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo” (Deleuze, 2000, p. 245-246).

⁸ “Ainda que fale de consciência, o que o texto deleuziano nos parece querer apontar é para a dissolução inequívoca de quaisquer resquícios de uma consciência intencional – a consciência não cria, inventa, produz ou mesmo intui a coisa – ela é coisa. Dai o campo, por isso ‘um’ campo: um campo transcendental”. (Vasconcellos, 1998, p. 115-122)

Na ausência de consciência, o campo transcendental, escapando de toda transcendência tanto do sujeito quanto do objeto, definir-se-á como um puro plano de imanência. A imanência absoluta é nela mesma: ela não está *em* alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto nem pertence a um sujeito. (Deleuze, 1997a, p. 16).

E parece ser em vista de uma “liberação” da imanência do primado de uma consciência constituinte que Deleuze, já em *Lógica do Sentido*, dava sinais da orientação de seu pensamento e de sua crítica às filosofias do sujeito. Leia-se: “purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do *cogito*” (Deleuze, 1998, p. 128). O que o autor indica, aqui, como se pode notar, é que remeter a imanência seja a um objeto qualquer, seja a uma subjetividade constituinte, só faz com que o terreno do transcendental sofra uma “desnaturação”. Por um lado, “reduplicando o empírico” e, por outro, deformando a imagem da *pura imanência* subvertendo-a ao interior de um transcendente (sujeito ou objeto). O que, entretanto, marca, acima de tudo, a estratégia argumentativa deleuziana é a certeza de que a imanência desse campo não pode ser remetida *a nada*, *a* nenhum conceito. Muito pelo contrário, é no interior deste campo que se assiste a verdadeira criação de conceitos assim como a gênese possível de qualquer forma de subjetividade. Posição está, tomada também em *O que é a filosofia?*, conforme se pode ver pela afirmação a seguir:

Você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 15).

Assim, o plano de imanência aparece como “suporte” dos conceitos e os conceitos aparecem como aquilo que “ladrilha” o plano. É todo um construtivismo se insinuando nessa idéia deleuziana: *criar conceito e traçar um plano*. Assim, contra uma *imagem do pensamento* já antes denunciada como dogmática, e que subsumia o ato de pensar no próprio pensamento a partir de uma identidade estabelecida entre *ser e pensamento*, Deleuze apresenta essa

Complementando a posição, esse momento da filosofia de Deleuze pode ser visto como um gesto que, “arrancando o sujeito do terreno do *Cogito* e da consciência, o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade da fenomenologia” (Agamben, 2000, p. 169-192).

sua “nova imagem do pensamento”: *o plano de imanência* onde é possível ver toda a elasticidade dos conceitos criados, mas só à custa da fluidez do meio que este “povoia”. É importante, aqui, perceber que não há a auto-posição de um conceito (a exemplo do *Cogito*) no qual a imanência vai “encontrar a fórmula moderna de seu desvio categórico: a imanência é imanente a uma consciência pura”⁹. Aqui, o plano de imanência é imanente *a si mesmo* e não se define por um sujeito *capaz de o conter* nem por qualquer conceito capaz de o subsumir. O que se vê, acima de tudo, é um esforço de descrição de um campo sem a presença de um sujeito tutelar.

Atingindo esse terreno, passa Deleuze às suas possíveis definições. O que é uma *pura imanência* então? Responde peremptoriamente: “*UMA VIDA, nada mais*”, ou, o que é mais completo, “*uma vida...*” como se pode ver no título “A imanência: uma vida...”. Mas, mais uma vez, a resposta não é tão simples como se pode imaginar de início. Primeiramente pelo artigo indefinido “uma” que acompanha a resposta¹⁰. Aqui, entre os termos “imanência” e “vida” aparece, como se pode ver, a ligação por esse artigo. O “uma” usado indica, mais que uma indeterminação de pessoa, uma determinabilidade transcendental: *Um é sempre o índice de uma multiplicidade: um acontecimento, uma singularidade, uma vida...* O artigo indefinido aparece nesse texto em toda sua potência, como índice do transcendental, constituindo acontecimentos: como em *um sorriso, um gesto, uma ferida* que não invocam somente uma “encarnação” atual, espaço-temporal, em estados de coisa, em uma determinação individual ou pessoal, mas um puro sentido expresso; como o “sorriso sem gato”¹¹ no texto de Lewis Carroll. E é preciso lembrar, tal como Deleuze o lembra em outro momento, que “pessoas psicológicas e morais são também feitas de singularidades pré-pessoais e que seus sentimentos, seu *pathos* se constitui na vizinhança destas singularidades”

⁹ Conforme a fórmula de Alliez (1994, p.16).

¹⁰ Que certamente não aparece aqui gratuitamente como indicara Deleuze no “Abecedário”: “Eu sempre insisti no fato de que não se entende o sentido do artigo indefinido. ‘Uma’ criança espancada, ‘um’ cavalo chicoteado. Não quer dizer ‘eu’. O artigo indefinido é de uma extrema riqueza”. Ver, ainda, o comentário de Jorge Vasconcellos (1998, p. 116): “O artigo indefinido ‘uma’ e a conjunção ‘e’ nos deixa ver uma linha diretiva que procura privilegiar as singularidades plurais ao invés das totalizações genéricas: o ‘uma’ no lugar do ‘a’, o ‘e’ em vez do ‘é’, excede em muito uma escolha estilística”. Por fim, uma análise dessa questão é desenvolvida em Agamben (1996, p. 169-192).

¹¹ Referência a um trecho de *Alice*, de Lewis Carroll, quando um sorriso persiste quando o corpo já desapareceu, ou seja, o expresso “um sorriso” desvinculado da forma “gato”. O que invoca a idéia dos *acontecimentos singulares* que não se subsumem a uma determinação pessoal, um *eu*. “Os acontecimentos puros e sem mistura brilham acima dos corpos misturados, acima de suas ações e paixões emaranhadas” (Deleuze, 1997b, p. 31-32; v. ainda Deleuze, 1998, p. 34).

(Deleuze, 1998, p. 58). Daí poder dizer que *Uma vida* tal como ele a concebe é a vida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, beatitude. Pois,

o imanente que não é imanente a nada específico é ele mesmo *uma vida*. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta [...] consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não se remete a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida. [...] O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência por uma vida. (Deleuze, 1997a, p. 16-17)

Nesse excerto se destaca, está claro, a relação que estabelece Deleuze entre a pura imanência e “*uma vida*”. Para exemplificar sua idéia, Deleuze irá buscar em um personagem de Charles Dickens a imagem de “uma vida”. *Uma vida* que parece surgir em meio ao evento relatado no qual um *canalha*, um *sujeito malvado*, ao ser trazido moribundo após um afogamento quase fatal fica aos cuidados dos moradores que logo passam a ter para com ele um tipo de “prontidão, respeito e amor pelo seu menor sinal de vida”. O autor vê nesse gesto uma superação da personalidade inscrita no caráter do indivíduo, na vida do indivíduo, que desperta nos seus benfeitores um tipo de reconhecimento de *Uma vida* como uma *vida impessoal*, um puro acontecimento afastado dos “acidentes da vida interior e exterior: Uma vida impessoal” entre a vida e a morte do sujeito, uma “centelha de vida dentro dele”. Aqui, uma vida ultrapassa o sujeito que a recolhe. Sentimento que o próprio calhorda partilha quando em seu estado mais debilitado, mas que o abandona, e aos seus salvadores, à medida que este se recupera e recobre sua consciência. Contudo, no momento em que não se vê, ali no leito, mais do que uma *vida impessoal*, *UMA VIDA*, *nada mais*, alcança-se por fim esse puro plano de imanência que é *uma vida*, uma vida nua, independente dos acidentes individuais: “*Homo tantum*”, uma pura singularidade. A vida, aqui, não se esgota em sua presença atual, nos organismos, ela só pode ser imanente a si mesma; a vida é a imanência mesma, no sentido de que é uma das dimensões que possui a imanência em seu caráter absoluto. A essa altura, pode-se dizer da imanência que ela é “*uma vida...*”, e dessa diz-se que é uma hecceidade: não se trata mais de individuação (o indivíduo aqui, no caso o mau sujeito, não existe), porém de singularidade:

[...] que não é mais individualizadora, mas singularizante: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, pois apenas o sujeito que a encarna no meio das coisas a traduzia como boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em prol da vida singular imanente a um homem

que não tem mais nome e que, apesar disso, não se confunde com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (Deleuze, 1997a, p. 17)

Se se observar atentamente os termos empregados por Deleuze na expressão dessa idéia, notar-se-á que, a partir do exemplo tomado de Dickens, *uma vida* como pura imanência só é “liberada” de seus acidentes individuais por força de uma situação extrema: a eminência de morte. Mas, segundo o próprio Deleuze, não é somente nesse caso que se tem a possibilidade de se deparar com *uma vida*. Ela está por toda parte, em “todos os momentos que atravessam esse ou aquele sujeito vivo”, lembra ele, como nos bebês que mesmo não possuindo individualidade (uma forma eu plenamente estabelecida) não deixa, no entanto, de invocar singularidades em um “sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas”. Essa vida imanente, indefinida, se atualiza em estados do sujeito e objeto, mas não se reduz a esses estados atuais. Para além deles, há toda a realidade do virtual que também a compõe. É por isso que Deleuze pode dizer que:

Essa vida indefinida não tem, ela mesma, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entretempos, entremomentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda porvir e já transcorrido, no absoluto de uma consciência imediata (Deleuze, 1997a, p. 17).

Não se pode negar, com efeito, que vista assim como indefinida, essa vida se mostra para um observador menos atento, como um campo de pura indeterminação, espécie de abismo indiferenciado, *um nada negro indiferente*. Uma solução que se pode obter para essa questão consiste justamente em identificar um caminho que vai de uma indeterminação subjetiva – indeterminação de pessoa – a uma determinabilidade transcendental ou determinação de imanência. E parece ser em vista do estabelecimento dessa possibilidade que Deleuze afirma que “Os indefinidos de uma vida perdem toda indeterminação à medida que ocupam um plano de imanência ou, o que vem a dar no mesmo, constituem os elementos de um campo transcendental” (Deleuze, 1997a, p. 17), o que não acontece à vida individual, à pessoal, que não pode se separar nunca de suas determinações empíricas, espaços-temporais. Mas, justamente por evitar considerar a forma *Eu* como toda forma possível de individuação – princípio de reconhecimento a partir do qual emana todo juízo de individualidade incidido sobre as coisas –, o sem fundo em que se vê o argumento deleuziano corre

Trilhas Filosóficas

o risco de ser tomado, à primeira vista, como um “nada negro”. Contudo, conforme se pode conferir nessa passagem de *Lógica do sentido*:

O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. [...] É verdade que esta exigência de definir o transcendental como consciência originária é justificada, afirma-se, uma vez que as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser as mesmas que as condições do conhecimento. [...] Mas esta exigência não parece de forma nenhuma legítima. O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não teréis senão o caos... Em outros termos, a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (*Moi*) supremo ou um Eu pessoal (*je*) superior (Deleuze, 1998, p. 108-109).

Entrementes, vê-se que, do ponto de vista de uma determinação possível, mas mantendo dissolvida a forma eu, o argumento do autor busca passar do sujeito e seus caracteres que o determinam como pessoa aos acontecimentos singulares, porém impessoais, no interior do plano de imanência: determinação singular. Como no exemplo do moribundo ou, o que é melhor ainda, o dos bebês, onde o autor deixa transparecer que “uma vida singular pode abrir mão de toda individualidade ou de outra concomitância que a individualize”. Vê-se, pois, que uma possível individuação *no interior do plano* ainda persiste, mas agora essa individuação não é mais necessariamente de pessoa, mas de singularidade: constitui uma hecceidade, uma particularidade não empírica fora do tempo extensivo. Daí Deleuze poder afirmar que o artigo indefinido não é a “indeterminação da pessoa sem antes ser a determinação do singular”. E mesmo não sendo pessoal “uma brisa, um dia, uma hora do dia, um riacho, um lugar, uma batalha, uma doença ou uma individualidade não-pessoal” (Deleuze, 1991) não deixa de possuir uma determinação como singularidades, como hecceidades no interior de um plano de imanência. Com efeito, o *Um*, o artigo indefinido tanto usado na exposição deleuziana indica não “o transcendente que pode conter a imanência, mas o imanente contido num campo transcendental”. Assim tomado, as singularidades no interior do plano constituiriam verdadeiros acontecimentos transcendentais, que longe de serem individuais ou pessoais, presidiriam virtualmente a gênese dos indivíduos e das pessoas. Concluindo por fim com a afirmação de que

“Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental” (Deleuze, 1998, p. 105-106).

Outra observação que cumpre fazer, a partir da argumentação de Deleuze, é que mesmo quando há uma invocação de um transcendente que *cai fora* do plano de imanência, ou “que se atribui a ele”, ainda sim se está *dentro* do plano pelo simples fato de uma transcendência só se constituir “*na corrente de consciência imanente*” própria do campo transcendental. No limite, afirma o autor, “a transcendência é sempre um produto da imanência”. Daí não se poder atribuir a imanência a nada distinto de si mesma. Quando isso acontece é porque está havendo “uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo do conceito” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 62). É toda uma desnaturação da imanência que se vê nesse momento e que não faz mais que transformar a imanência em um *campo de fenômenos* secundário em relação a um universal transcendente.

No mais, sabe-se muito bem da complexidade envolvida em qualquer determinação do campo transcendental. O que fica claro, contudo, para Deleuze, é o fato de ser impossível tomá-lo pela “forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferirmos a essa unidade um alcance universal” (Deleuze, 1998, p. 108). Motivo pelo qual o autor empenha-se em uma crítica à imagem “ilusória” do plano de imanência tomando como ponto de partida o campo transcendental, nele emprestado de Sartre, e conduzindo-o até as últimas conseqüências; até o ponto em que não se pode conservar a forma de uma consciência, mesmo que essa seja impessoal, imediata ou retenções puras¹².

Por fim, Deleuze diz do plano de imanência, e de *uma vida*, que ele é “*em si mesmo virtual*”. Note-se aqui a importância do termo virtual para o pensamento deleuziano. Ele é utilizado para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares em um plano não atual que não deixa, no entanto, de possuir uma plena realidade. Essas próprias singularidades são em si mesmas, virtualidades, acontecimentos imanentes que se atualizam em estados de coisas ou em um estado vivido. Afirma Deleuze,

O próprio plano de imanência se atualiza num Objeto e num Sujeito aos quais ele se atribui. Enquanto eles são quase inseparáveis de suas

¹² Cf. Alliez, 1996, p.78. Leia-se: “Cabe destacar a homenagem prestada a Sartre para a idéia de um campo transcendental impessoal que devolve à imanência seus direitos e permite falar de um plano de imanência como de um empirismo radical dirigido contra a orientação ‘kantiana’ da fenomenologia husseliana, leitmotiv da Transcendência do Ego; mas a tentativa sartreana aborta – malgrado seu tom jamesiano e bergsonianos”.

atualizações, o plano de imanência é em si mesmo virtual, do mesmo modo que os acontecimentos que o povoam são virtualidades (Deleuze, 1997a, p. 19).

O autor segue mostrando que enquanto os acontecimentos virtuais retiram do plano de imanência sua realidade, o plano, por sua vez, retira toda sua virtualidade dos acontecimentos ou singularidades que o constitui. Só se pode dizer de qualquer determinação individual ou pessoal que ela *é*, porque, em um movimento dinâmico de atualização, as multiplicidades virtuais que constituem o plano de imanência atualizam-se em um estado de coisa ou estado vivido. O empirismo transcendental de Deleuze remete a um virtual que não é menos real que o atual, porém sem se deixar apreender pelo caos desmedido de um abismo indiferenciado. Desta maneira, o *campo transcendental* postulado pelo autor se mostra como impessoal e pré-subjetivo. Ele se opõe ao *Cogito* substancial cartesiano, às condições transcendentais kantianas e, finalmente, ao eu transcendental da fenomenologia. E parece ser em virtude disso que Deleuze acabará por referir-se a ele como “plano” de “imanência”, para diferenciá-lo das conotações da palavra “campo” “transcendental”. Na afirmação de François Zourabichvili (2004, p. 45):

O conceito de plano de imanência substitui o “campo transcendental” oriundo das filosofias de Kant e de Husserl (sobre esses dois autores, cf. LS, 14a e 17a séries, e QPh, 48-9). “Plano” e não mais “campo”: porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo o modelo de um campo de percepção (cf. o Ego transcendental da fenomenologia – ao contrário, o sujeito constitui-se no dado, ou mais exatamente sobre o plano).

Ele age assim para evitar, por fim, o termo “transcendental” que, como se sabe, está estritamente relacionado com as formas *a priori* da experiência kantiana (Zourabichvili, 2004, p. 45-46). O campo transcendental deleuziano não aceita pressuposto algum: nem um sujeito doador de sentido nem condições *a priori* da experiência. Deleuze o chama, por isso, *plano de imanência* para tornar evidente que nesse campo transcendental nada é suposto de antemão. A imanência é absoluta, só podendo, como mostrado, ser imanente a si mesmo. Assim, o pensador radicaliza o caráter impessoal desse campo transcendental, dado que não lhe parece possível dar ao transcendental a forma pessoal ao modo de Descartes, Kant ou de Husserl, nem sequer a pura forma da consciência. A imanência do campo transcendental se refere simplesmente à vida ou “Uma vida, nada mais”, como afirma Deleuze. E esta vida é uma essência singular

mais que individual: remete a *Uma vida* impessoal, referida pelo artigo indefinido, índice, por sua vez, do transcendental, por oposição à dupla transcendência do Sujeito e do Objeto. Vida imanente que dinamiza os acontecimentos, as hecceidades, singularidades virtuais que se atualizam nos objetos e nos sujeitos individuais. Os acontecimentos virtuais se atualizam em estados de coisa exteriores e em estados de vivência interior, porém pré-existem e determinam a esses. Deleuze se situa desse modo em uma tradição não subjetivista, que recorre a aspectos pré-subjetivos, pré-individuais e impessoais. A intensa vida impessoal é o que acontece sobre o plano de imanência: multiplicidades que se formam, singularidades que se conectam, processos ou devires que se desdobram. “E a possibilidade de vida ou modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96). O campo transcendental ou, no limite, o plano de imanência é um mundo intenso das singularidades anônimas, o plano do ser pré-individual; afastado da ilusão do *Cogito* como “abrigo” ou fundamento. Finalmente, para além do *Cogito* cartesiano, “Eu penso, eu existo”, assim como do “*Cogito*” kantiano, “penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada”, um “*Cogito*” na filosofia deleuziana, pensado sobre o plano de imanência, soaria algo como “sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu!” (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2004, p. 45).

Epílogo

O autor mostra que é preciso expurgar a imagem subjetiva que acompanha o pensamento para revelar um *sem-fundo* subjetivo por traz de qualquer pretensão de fundamento ou começo em filosofia que se dê pelas vias de uma consciência pessoal; para revelar o “fundo” de pura imanência atrás de todo fundado; atrás, principalmente, da própria “gênese” subjetiva, mediante um *a-fundamento* (*effondement*), uma revolução da *imagem do pensamento*. A empresa deleuziana consiste, como se viu, na proposição de um empirismo transcendental calcado na reafirmação de uma *nova* imagem do pensamento. Esta considerada, agora, como um puro plano de imanência, livre de pressupostos subjetivos. Como visto em “A imanência: uma vida...”, um dos textos mais emblemáticos da filosofia deleuziana, é toda uma nova maneira de se pensar a gênese subjetiva ou objetiva que está sendo defendida por Deleuze.

Trilhas Filosóficas

E pode-se dividir essa gênese em quatro atos: (1) adoção de um campo transcendental que se caracteriza como pura corrente da consciência a-subjetiva, pré-reflexiva, impessoal, que tem sua origem no pensamento sartreano e bergsoniano; (2) liberação desse campo de toda e qualquer forma de consciência, mesmo a imediata, irrefletida ou pré-reflexiva, revelando uma imanência absoluta, livre de qualquer atribuição seja a um sujeito ou a um objeto, fazendo assim do campo transcendental um puro plano de imanência; (3) apresentação desse plano de imanência como *uma vida...* indefinida, mas possuindo uma determinabilidade transcendental como singularidade, hecceidade: *uma vida de pura imanência* feita de virtualidades, acontecimentos; (4) atualização dos virtuais de uma vida, das singularidade, dos acontecimentos, em estados de coisas ou estados vividos, em objeto e sujeito: razão pela qual é possível dizer que o próprio plano de imanência se torna um e outro seguindo um fluxo que vai do virtual ao atual que o encarna.

Ao fim desse percurso, mantém-se ainda uma possibilidade de meditação acerca do sujeito a partir do pensamento deleuziano. É certo que não para tomá-lo como fundamento, já que não se pode querer dar ao condicionado o status de condição.

De uma forma que lhe é própria, Deleuze convida àqueles que se aproximam de sua obra aos grandes problemas da filosofia. A própria adoção de um *plano de imanência* aparece como uma forte tentativa de evitar as aporias do dualismo metafísico (realismo-idealismo, sujeito-objeto). A partir desse plano Deleuze incitará uma revolução (uma terceira revolução copernicana?) nos fundamentos subjetivos do pensamento filosófico: onde antes estava o sujeito, agora está um plano impessoal, pré-subjetivo, que revela no seu interior toda potência da verdadeira criação conceitual desembaraçada da *doxa*.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 169-192.

ALLIEZ, Eric. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari*. São Paulo: Editora 34, 1994.

ALLIEZ, Eric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel Prado e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles. Signos e acontecimentos – entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Holon, 1991.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In: VASCONCELLOS, Jorge; FRAGOSO, M. A. R. (Orgs.). *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: UEL, 1997a. p.15-19.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997b.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

DELEUZE, Gilles. *L'île deserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

JARDIM, Alex F. C. *Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e a crítica à subjetividade transcendental em Husserl*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Carlos: Centro de Educação e Ciências Humanas, UFSCar, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1986.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1989.

VASCONCELLOS, Jorge. Imanência e vida, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze. *Princípios – Revista de Filosofia*, UFRN-CCHLA, v. 5, n. 6, jul.-dez. 1998, p.115-122. Natal, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*. Paris: J. Vrin, 1936.

Trilhas Filosóficas

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Bibliografia adicional

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do Ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: M. Fontes 1999.

DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. 1996. In: ALLIEZ, Eric. *Deleuze: filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

PRADO JÚNIOR, Bento. A idéia de “plano de imanência”. In: ALLIEZ, Eric. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.