

“O PRÍNCIPE DOS FILÓSOFOS”: O PROBLEMA DA IMANÊNCIA EM SPINOZA E DELEUZE

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

Deleuze considerou a filosofia de Spinoza como o “segundo momento” em que o ser foi colocado como unívoco na história do pensamento.¹ É inegável a afinidade e o interesse de pensador francês pela pesquisa e leitura em Spinoza como demonstra em diversas obras² seja por meio de comentários ou inventividades, o que é uma característica de sua filosofia. O filósofo francês não só colocou Spinoza no rol dos pensadores da imanência, como também o “coroou” príncipe dos filósofos por não ter firmado qualquer compromisso com as ilusões do plano da transcendência.

Este artigo tem como finalidade realizar uma discussão entre estas duas grandes figuras, um da filosofia moderna, outro da contemporânea, no que diz respeito ao problema da imanência, que foram Spinoza e Deleuze. O presente artigo apresenta-se dividido em dois momentos: no primeiro [*Spinoza e a construção imanente de sua ética ontológica*], apresentaremos breves considerações sobre a Ética (Parte I) de Spinoza, a questão do seu método geométrico, sua estrutura e sua filosofia da imanência a partir da ontologia da substância ou o Deus imanente. No segundo [*Deleuze e o problema da imanência na filosofia*], apresentaremos a análise deleuziana do problema da imanência na história da filosofia, mais precisamente com a noção de plano de imanência, mostrando sua influência da ontologia do necessário spinoza-

na, a partir das obras *O que é a filosofia?*, obra escrita em parceria com o pensador francês Félix Guattari e *Imanência: uma vida* (breve texto considerado o último publicado).

Além destas obras primárias, utilizaremos como leituras complementares livros e artigos de comentadores especialistas em Spinoza e Deleuze, como Marilena Chaui, Victor Delbos e o próprio Deleuze (sobre Spinoza), Cíntia Vieira da Silva, Luiz Manoel Lopes entre outros que corroboraram para esta pesquisa e o tema da imanência em filosofia.

1 SPINOZA E A CONSTRUÇÃO IMANENTE DE SUA ÉTICA ONTOLÓGICA

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) teve como principal obra Ética demonstrada segundo a ordem geométrica, que foi publicada postumamente em 1677. Esta obra representa, por assim dizer, a consolidação de seu sistema filosófico, ou seja, o que seria de mais acabado de sua teoria ontológica, por exemplo.³ A Ética foi escrita segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) do método euclidiano.⁴ Nesse sentido, Spinoza operou com o método sintético⁵, que procurava partir daquilo que era mais verdadeiro (uni-

3 Principalmente em relação às obras de juventude, como o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*, pois a Ética levaria adiante alguns problemas postos naquelas obras, como o problema de Deus, a substância absolutamente infinita, que veremos mais adiante.

4 No entanto, conforme ressaltou Nogueira (1976, p. 165), “[...] o método de Euclides, em Spinoza, não é estático, como sucedeu com outros pensadores (em Descartes, por exemplo), porque no relacionamento da essência e dos atributos da substância se desenvolveu toda uma temática dinâmica, onde se faz presente o sentido dialético [...]”

5 O método que Spinoza emprega é o sintético (dedutivo), portanto, *a priori* porque examina as causas por seus efeitos, assim, sua principal finalidade seria evitar ao máximo a contradição uma vez que, ao começar com as verdades universais ou necessárias, que seriam as definições e os axiomas, suas consequências ou efeitos não poderiam ser constatados em virtude dessas verdades antecedentes.

* Pós-Doutorado – PPGFil-UECE/Bolsista CAPES. Mestre e Doutor em Filosofia – UFC; Licenciado e Bacharel em Filosofia – UECE; Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza – UECE; E-mail: carlos.benevides@uece.br.

1 Cf. Silva, 2013, p. 32-33.

2 Como *Spinoza e o problema da expressão* (1968), *Spinoza, filosofia prática* (1970/1981) e *Cursos sobre Spinoza* (1978-1981), entre outras obras suas que discutem a filosofia spinozana.

versal) para seus desdobramentos ou efeitos (particular), ou seja, um método que não estava preocupado em buscar a verdade, pois já expõe originariamente a verdade para depois analisar suas consequências. O rigor do método geométrico euclidiano levou Spinoza a adotar na sua obra definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. Estes elementos, por exemplo, as definições e os axiomas, seriam as condições do discurso, ou seja, as verdades universais que por si mesmas não têm necessidade de serem provadas. Os escólios seriam comentários que aprofundariam a proposição. Por sua vez, os corolários seriam as consequências conclusivas. Além destes, temos na *Ética Postulados e Lemas*, que designariam as regras ou as leis universais na filosofia e na ciência.

Além da exposição geométrica, a obra magna apresenta um brevíssimo texto de física, mais precisamente, ao tratar sobre a natureza e a propriedade dos corpos, na Parte II, uma espécie daquilo que os estudiosos, como Marilena Chauí, chamaram de “a pequena física”. A *Ética* foi dividida em cinco partes (apresentando entre elas sempre uma conexão necessária e imanente, ou seja, marcada por certa circularidade) das quais tratam os seguintes problemas: a primeira sua teoria ontológica de Deus, a segundo, sua epistemologia (Mente e Corpo), a terceira, sobre os Afetos ou paixões humanas, a quarta, sobre a servidão humana e a força dos afetos e, por fim, na quinta, sobre a liberdade humana. Conforme observou Deleuze, a *Ética* não seria um texto homogêneo, retilíneo e contínuo, pois se expressaria como três livros distintos.⁶

Spinoza também utilizou o método geométrico euclidiano em sua obra *Princípios de Filosofia Cartesiana* que se refere a uma exposição geométrica sintética de partes dos *Princípios*

da Filosofia de René Descartes, escrito por meio do método analítico⁷. Ela foi a primeira e única obra publicada com o nome de Spinoza em vida. Além dessa obra, há certo ensaio ou tentativa de exposição geométrica (tal como encontramos com o *ordine geometrico* na *Ética*), no Apêndice geométrico em seu *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Quanto às outras obras que Spinoza não utilizou o método geométrico⁸ e seguiu um discurso menos sistemático comparado à *Ética* na qual seus principais conceitos estavam também relacionados temos, por exemplo, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político*.

Enquanto uma obra sobre ontologia e teoria do conhecimento, a *Ética* segue um método dedutivo, pois parte de conceitos universais como Deus⁹ e conclui com uma questão

⁷ Trata-se de uma inversão de método, pois Spinoza tornara em ordem geométrica (*ordine geometrico*) sintético, nos *Princípios de Filosofia cartesiana*, o que Descartes havia feito em modo geométrico (*more geometrico*) analítico nos seus *Princípios de Filosofia*. Diferentemente de Spinoza, Descartes trabalhou seu método por análise ou resolução, *a posteriori* porque apresenta primeiramente os efeitos que dependem de uma causa. Sobre a questão do método analítico e sintético no método geométrico, é importante notar o que nos diz Descartes nas suas *Respostas às Segundas Objeções*: “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]” (Descartes, 2010, p. 235-6).

⁸ Conforme questionou bem Chauí (1999, p. 564), ao analisar o papel da ordem geométrica na filosofia de Spinoza: “Porque o texto geométrico dos *Princípios da Filosofia cartesiana* é seguido de um Apêndice não geométrico? Há ordem geométrica no *Teológico-Político* e no *Político*? Porque a exposição geométrica do Apêndice do *Breve Tratado* e a das primeiras versões da *Ética* não correspondem à versão geométrica final que conhecemos? Essas indagações, incessantemente retomadas pelos comentadores da obra espinosana, dizem respeito a um ponto bastante preciso: qual a necessidade da ordem geométrica para e na Filosofia de Espinosa?”

⁹ Diferentemente de Descartes que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus, Spinoza, como veremos, utilizou o método dedutivo ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem. Nesse sentido, nos diz Regina Shöpke (2000, p. 5): “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

⁶ Segundo Deleuze, a *Ética* seria composta de três elementos constitutivos: 1) os signos ou afectos, 2) as Noções ou conceitos e 3) as Essências ou perceptos. Neste sentido, a obra seria apresentada por 3 livros: 1) o livro dos Signos, 2) o livro dos Conceitos e 3) o livro dos Perceptos: “A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do Livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz.” (Deleuze, 1997, p. 170).

acerca da liberdade humana. Trata-se de uma ética que, diferente de uma regra moral imposta à vida, reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade, ou seja, segundo Spinoza, o amor de Deus (*amor erga deum*). O conhecimento da causa primeira (Deus), as ações fundadas em causas adequadas, ou seja, os bons encontros (que aumentam a potência de agir do indivíduo), por exemplo, garantindo ao homem o fim, na medida do possível, de sua servidão e superstição. A Ética tem como principal tríade conceitual ontológica, a substância, o atributo e o modo. A substância seria Deus que é causa de si e imanente ao todo. O atributo é aquilo de essencial que o intelecto percebe da substância e o modo, por fim, seria a expressão finita da substância, quer dizer, suas afecções. Disso se segue que o homem, por exemplo, é um modo finito e tem um corpo e uma mente que fazem parte dos atributos extensão e pensamento dessa substância. Esses conceitos serão abordados, detalhadamente, nos subtópicos que se seguem.

1.1 A QUESTÃO DA SUBSTÂNCIA E A IMANÊNCIA EM DEUS

A filosofia de Spinoza tem como principal alicerce a imanência.¹⁰ A imanência spinozana consiste numa explicação absoluta das coisas por elas mesmas, sendo essas produzidas imanentemente por uma causa maior, ou melhor, nos termos spinozanos, a causa de si (*causa sui*), como veremos adiante. Spinoza foi um dos grandes pensadores que erigiu o “melhor” dos planos de imanência (antecipando, aqui, nossa análise deleuziana), pois livrou este das ilusões da transcendência. A filosofia spinozana, alvo de críticas que, entre elas, ser acusada de panteísmo¹¹, ateísmo e misticismo

10 “Imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o mais natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões.” (Chauí, 1999, p. 901).

11 O “Panteísmo” foi um termo utilizado pela primeira vez em 1705 por John Toland (1679-1722) para explicitar a identidade de Deus e o Mundo ou a natureza. Segundo os spinozistas, o termo não seria adequado para tratar da Substância imanente uma vez que, para Spinoza, Deus não é tudo, mas tudo está em Deus. Por conseguinte, a ontologia spinozana se assemelharia a concepção de “Panteísmo”, termo utilizado por Christian Krause (1781-

judaico¹², na verdade defendeu a ideia de um monismo que teria como possível influência o estoicismo¹³, porém, não seria um monismo panteísta. Por sua vez, Delbos (2002) admitia que houvesse, em Spinoza, um panteísmo conforme um racionalismo realista¹⁴ segundo o qual não se admitia a separação transcendente entre os modos e Deus nem a afirmativa de que os modos seriam Deus.

Spinoza defendeu que existia apenas uma substância ou ser único para expressar o todo ou o absoluto infinito. O monismo da substância implica em uma realidade autoprodutiva, ou seja, no qual tudo estaria contido numa só coisa (o efeito interno à causa). Diferentemente da concepção monoteísta da religião judaico-cristã de que Deus é um ser transcendente criador (causa transitiva) de todas as coisas, a substância, segundo Spinoza, está para uma realidade (o ser) que produz as coisas (que são seus modos). O filósofo holandês retoma, com a proposição 29, escólio, da Parte I da Ética, o par terminológico da escolástica *Natura Naturans* e *Natura Naturata* para designar a substância, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que autoproduz e aquilo que é produzido pela natureza. Segundo Delbos (2002, p. 63), Spinoza deve estes termos ao pensador cristão

1832) para designar a síntese do teísmo e o panteísmo ao afirmar que tudo está em Deus.

12 Conforme assinalou Nogueira (1976, p. 67), não fazia sentido em encontrar na Ética, por exemplo, algum propósito oculto que levasse à atribuição corrente de que o spinozismo teria fundamento místico-religioso, sobretudo, relacionado aos sentimentos cabalístico-judaicos.

13 Para um estudo sobre a história do estoicismo, sobretudo o monismo panteísta no Antigo Pórtico, cf. Reale, 2011, p. 47, grifos do autor: “Existe uma única matéria, a qual traz em si o princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar da matéria todas as coisas. Princípio passivo e princípio ativo, Matéria e Deus, não são, pois, duas entidades separadas; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. [...] E porque uma é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo. A concepção monista é claríssima.”

14 Sobre o método racionalista em Spinoza e a recusa de um racionalismo puro e absoluto, diz Nogueira (1976, p. 43-4), “[...] a razão que [Spinoza] utilizou, não se esgotou em si mesmo, porque não era estática, à semelhança da de quase todos os racionalistas comuns. Por isso é que ele não foi, como pretende a maioria, apenas racionalista, ou muito menos, como ainda querem outros – racionalista puro.” Neste sentido, o autor concorda que a razão utilizada no método spinozano não foi apenas um instrumento para a subjetividade ou o raciocínio puro e abstrato, mas uma dinâmica e uma historicidade dialética.

Santo Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica*, mas o pesquisador francês admite que outros autores medievais teriam empregado também os termos, como São Boaventura, Guilherme de Ockham e Vicente de Beauvais.

Ainda no que se refere à noção de substância, termo fundamental em sua ontologia, Spinoza rompeu com a tradição aristotélica segundo a qual confundiu propriedades e atributos considerando a substância um sujeito de inerência de predicados. Para Spinoza, a substância é o que existe por si e em si. Como definiu: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir da qual deva ser formado.” (E1Def3). Das proposições de 1 a 8, há a demonstração da prova da univocidade da Substância. Segundo o pensador holandês: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.” (E1P5). A razão dessa proposição é que, para Spinoza, duas coisas infinitas e perfeitas (como a substância) não poderiam existir simultaneamente uma vez que haveria uma limitação entre ambas, o que seria absurdo. Além disso, Spinoza postula a unidade da substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa.

Por conseguinte, a questão da substância necessariamente nos leva a outra que é Deus. Assim, diz Spinoza: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6). Todavia, antes de tratar sobre Deus na Parte I da *Ética*, Spinoza havia partido dos *axiomas* onde discutiu a chamada *causa sui*, que é uma das propriedades essenciais da qual derivam outras de Deus. Nas palavras do pensador holandês: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (E1Ax1). Deus, ou seja, a Natureza¹⁵ (*Deus sive natura*) é a máxima spinozana do conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza, pois conforme Spinoza: “Tudo que é,

é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.” (E1P15). Nesse sentido, Deus não poderia ser representado como *persona*, ou seja, temos aqui uma crítica ao antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem as vontades, as ações e as leis humanas a Deus, como os poderes de um Rei, por exemplo. Deus não é um criador, pois criação implicaria sua carência; Deus não castigaria ou recompensaria os homens; Ele é autoprodutor e imanente ao todo e fora Dele não há nada.

Spinoza rompe com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” (E1P18¹⁶). Isso implica numa grande quebra de paradigma, pois Deus não é mais visto como um ser criador, que se distancia do mundo e suas criaturas; Ele produz, ou melhor, autoproduz todas as coisas. Por isso, Deus é causa eficiente imanente, interna e não externa dos efeitos das coisas. Para Spinoza, Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir. Em Deus não há finalismos, pois, se, por exemplo, criasse o homem do nada (*creatio ex nihilo*) ou criasse um mundo melhor possível que outros, cairia numa carência, num antropomorfismo e nas armadilhas do livre-arbítrio, isso porque Ele é causa de si, não sendo coagido por ninguém, é necessário por si mesmo. Então, se Deus não é antropomorfo, pode-se dizer que ele nem nos ama nem nos odeia e não tem liberdade de vontade para criar as coisas, ao contrário, age por si mesmo e necessariamente produz. Nesse sentido, vontade e potência humana não pertencem à essência e à necessidade de Deus. Segundo Spinoza, a liberdade e a necessidade pertencem somente à natureza de Deus. Conforme apresentou (E1Def7), é livre a coisa que determina-se por si só a agir e é coagida a coisa que é determinada por outro a existir de maneira certa e determinada.

Por conseguinte, para Spinoza, somente Deus é realmente livre por ser *causa sui*, porque tem como potência a liberdade e por não ser

16 Essa proposição é fundamental para entendermos o princípio da imanência na filosofia de Spinoza, pois mostra que, sendo Deus ou a substância absolutamente infinita imanente, o real ou o absoluto passa a ser explicado de forma imanente. Causa e efeito, Todo e Parte, Infinito e Finito coexistem numa só realidade, pois todos estão conectados internamente; não há uma separação transcendente destas realidades, por isso trata-se de um plano de imanência.

15 Segundo o prefácio da Parte IV da *Ética*, “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza, pela mesma necessidade por que existe, age.” (E4Pref).

determinado ou coagido por nada ou ninguém. O todo no sistema imanente spinozano é algo, ao mesmo tempo, eterno e dinâmico, pois há uma autoprodução de efeitos necessários que, por sua vez, se atualizam. O homem enquanto inserido nessa totalidade imanente é um modo finito da substância, e como veremos adiante, referente aos atributos e aos modos da substância: o homem é apenas uma modificação desse ente, que é a substância, mas que também é expressão finita desse ser infinito.

Ao mesmo tempo em que Spinoza utilizou os conceitos da tradição (Deus, substância, atributos, etc.) também os subverteu e os resignificou empregando-os com outros sentidos baseados no seu projeto filosófico. Como foi dito anteriormente, Spinoza tomou emprestado alguns termos escolásticos, como *natura naturans* e *natura naturata* para designar, diferentemente da tradição escolástica, por exemplo, a causa e o efeito, ou seja, a natureza que (auto) produz e a natureza que é produzida, ou seja, a substância e seus atributos e as modificações ou os modos.

Portanto, como vimos acima, para o pensador holandês, a substância é dita única, mas não no sentido numérico. Como assinalou Guimaraens (2010, p. 55), “A natureza interna da substância envolve uma atual multiplicidade de infinitas formas formantes através das quais a substância se exprime.” Nesse sentido, segundo a relação ontológica entre a substância, seus atributos e seus modos infinitos e finitos como veremos, detidamente, no próximo subtópico, a substância pode ser dita qualitativamente múltipla, mas quantitativamente única, pois na imanência, não há a exclusão da multiplicidade, se considerarmos a infinidade expressa pela essência infinita (os atributos) e os vários modos finitos, por exemplo, produzidos pela e na substância.

1.2 DOS ATRIBUTOS E MODOS DA SUBSTÂNCIA IMANENTE

Ao explicar a teoria ontológica da substância (Deus) nas proposições iniciais da Parte I da *Ética*, enquanto um ser absolutamente infinito¹⁷, Spinoza passa adiante a tratar da essência

17 “Segundo Spinoza, é crucial estabelecer a diferença entre aquilo que é infinito por sua essência e o que é infinito por sua causa. Para tanto, é necessário perceber que o problema do infinito pode ser enfrentado de dois modos: ou pela imaginação, ou pelo entendimento.” (Guimaraens, 2010, p. 40). Para Spinoza, o infinito não pode ser conce-

e da modificação desse ente absolutamente infinito. O filósofo holandês, então, assim definiu o atributo: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (E1Def4). O atributo ficou conhecido tradicionalmente como o que é atribuído a um sujeito, seja como caracterização, determinação ou qualificação. Para Aristóteles, o termo significava “acidente por si” e indicava um caráter ou determinação da substância que tem causa nela mesma. Segundo Spinoza, o atributo é aquilo que pertence e que constitui a essência da substância, pois são pontos de vista ou perspectivas sobre a substância que variam de acordo com o nosso entendimento. A substância seria, em outros termos, como o objeto “em si” e o atributo, como o objeto “percebido”. Além disso, os atributos infinitos seriam expressões diferentes de uma única substância, o que poderia levar a seguinte questão: como os atributos não sendo comuns entre si podem ser a essência infinita de uma mesma substância indivisível?

Para Spinoza, conhecemos apenas dois dos infinitos atributos infinitos de Deus que constituem sua essência¹⁸. Segundo Deleuze (2002, p.59), “conhecemos apenas dois [atributos] porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo.” Isso acontece porque, segundo Spinoza, a substância corresponde a cada atributo qualitativa ou formalmente. Assim, não é o número maior de atributos conhecidos que nos levarão a Deus; não se trata da quantidade, mas da qualidade entre os atributos que já exprimem a essência infinita da substância tal como a Extensão e o Pensamento. Nesse sentido, temos que considerar que mesmo existindo uma infinidade de atributos, sabemos que, segundo Spinoza, “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.” (E1P10). E a partir do escólio dessa proposição, o autor da *Ética* deixa claro que os atributos nada têm a ver com a diferenciação entre as substâncias:

bido como uma duração sem fim. Entendido apenas pelo intelecto, o infinito é a propriedade positiva da substância. 18 A explicação para esse problema pode ser resolvido segundo o que nos diz Spinoza: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” (E1Ax5).

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. [...] Logo está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; [...]. (E1P10S).

O atributo é uma realidade a parte, pois cada um é concebido por si e, assim, ele não pode existir como duas substâncias do mesmo atributo. Com isso, Spinoza ressalta ainda a questão da unidade substancial: “Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual se siga que a substância possa ser dividida”. (E1P12). A partir dessa teoria dos atributos de uma única substância, Spinoza rompe com o problema cartesiano do “dualismo substancial”, a saber, da substância pensante (mente) e da substância extensa (corpo). O atributo enquanto gênero determinado de existência infinita exprime a existência de um gênero de ser a partir da potência infinita da substância. Segundo o autor da *Ética*, há uma conexão ontológica que se estabelece em todos os atributos, porque toda modificação é a modificação da própria substância. Se cada atributo constitui aquilo que o intelecto percebe como essencial de Deus, ele será, portanto, eterno, pois segundo Spinoza (E1P19): “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.” É importante também ressaltar que, os atributos não são maneiras de ver o entendimento, e que, não há uma hierarquia entre a relação substância-atributo como bem diz Deleuze (2002, p. 58):

Os atributos não são maneiras de ver o entendimento visto que o entendimento espinosista só percebe o que é; tão pouco se trata de emanções, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência entre a substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro.

Em suma, visto que os atributos são considerados a essência de Deus, ou a substância, expressados de diferentes maneiras e de atividades diferentes (tais como na relação de um atributo extensão e um atributo pensamento), veremos como a partir dos atributos, temos as modificações da substância representadas pelas coisas que não diferem completamente de Deus, mas são afeções nas quais os atributos de Deus se exprimem.

Por sua vez, Spinoza define o conceito de

modo (*modus*) da seguinte forma: “Por modo entendo as afeções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5). Mas, afinal, o que nosso filósofo quis dizer, por afeções da substância? Se por um lado, demonstramos que os atributos referem-se à essência eterna e infinita da substância, temos agora a teoria da afeção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos. Os modos vistos enquanto maneiras finitas de Deus são também as modificações ou manifestações da coisa que é, ou seja, que existe necessariamente. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida por si e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são afeções substanciais e são concebidos por outras coisas, ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica algo que não é necessário absolutamente, uma vez que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Há uma distinção entre necessidade e contingência na natureza: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29). A necessidade é aquilo que está conforme e é determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente; por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Os modos seriam variáveis do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo, surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese ou “transição” do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética*, o pensador holandês não deixou clara a sua teoria dos modos, mas ao analisarmos a sua correspondência

de número 64 endereçada a seu amigo Schuller veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito. A partir disso, como veremos, alguns intérpretes spinozanos tiveram que recorrer a uma divisão sistemática dos modos da seguinte forma: 1) modos infinitos imediatos, 2) modos infinitos mediatos e 3) modos finitos. No entanto, sem defini-los em detalhes, esses estudiosos spinozanos que se seguem tentaram explicar cada um desses tipos de modos.

Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): “o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza.” Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): “o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade.” Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (*ibid*):

O modo infinito mediato é para a extensão, a *facies totius universi* [a face de todo o universo], isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regula desta vez as determinações dos modos como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações de idéias que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes.

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a “Extensão é a essência do mundo físico”. (Chauí, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos¹⁹ derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e dos modos infinitos decorre outros modos infinitos. Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chauí (1995, p. 50), eles

[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e

efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo.

O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente. Dito os três tipos de modificação da substância, temos em Spinoza como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos (o corpo e a mente) dos atributos extensão e o pensamento de uma única substância. Trata-se de um processo *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra coisa singular para vir a ser concebida. Na filosofia de Spinoza, essa questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois é a relação substância-modo que explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares. Mesmo que não haja uma individualidade (no sentido da subjetividade moderna com o auge do cartesianismo) entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência em relação a uma potência imanente, a potência infinita de Deus, que condiciona a essência e a atualização dos modos e essa essência atuante dos modos é a força do ser (*conatus*). Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres²⁰, pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito e deste para àquele conforme o plano da imanência.

2 DELEUZE E O PROBLEMA DA IMANÊNCIA NA FILOSOFIA

Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francês contemporâneo, é considerado um dos maiores produtores de conceitos do pensamen-

19 Segundo Spinoza, “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.” (E1P23).

20 Segundo Spinoza, entre a relação Substância-Atributos-Modos não há uma perda de ser. O modo, por exemplo, não é um ser “menos” da Substância cuja determinação é positiva e imanente as suas essências (atributos) e as suas expressões e modificações (modos).

to contemporâneo em diversas áreas, como na ética, na política, na arte, na cinematografia, na literatura e na metafísica. Há quatro conceitos pilares na filosofia deleuziana: “diferença”, “multiplicidade”, “imanência” e “acontecimento”. Nesse sistema conceitual, há a produção de regras para fugir de outras regras de pensar, pois se busca o impensado ou não pensado do pensamento como nova forma de filosofar partindo do não-filosófico (o sair da filosofia pela própria filosofia). Deleuze teve grande influência de Spinoza, que para ele, em *O que é a Filosofia?* (1991), seria “o príncipe dos filósofos”. Os conceitos de “diferença” (como o que difere de si mesmo) e de “imanência” (que abrange uma rede de conceitos que se multiplicam) expressam senão novas perspectivas spinozanas. Para Deleuze, Spinoza foi um dos únicos pensadores que não firmou compromisso com a transcendência de Deus (como na religião judaico-cristã) e foi o que melhor explicitou o plano da imanência. O pensador francês, considerado um importante pesquisador spinozano, defendeu a proposta ontológica de diferenciar uma *ética* (como reflexão do agir e da potência) de uma *moral* (como normatividade de um dever-ser). Além disso, é significativa sua abordagem nietzschiana sobre as questões dos valores morais, da consciência e das paixões em analogia à ética de Spinoza.

Por conseguinte, o que nos interessa aqui é uma análise de Deleuze da imanência do ponto de vista da história da filosofia, sobretudo seu desdobramento a partir da filosofia de Spinoza. Num primeiro momento, analisaremos, a partir de breves considerações acerca do problema da imanência em sua obra conjunta²¹ com Félix Guattari (1930-1992), *O Que é a Filosofia?* publicada em 1991 onde expõe Spinoza no rol dos grandes pensadores da imanência; por fim, num segundo momento, explicitaremos em sua última obra publicada, *Imanência: Uma vida*, de 1995, seu pensamento maduro sobre o conceito de plano de imanência.

2.1 O PLANO DA IMANÊNCIA EM *O QUE É A FILOSOFIA?*

Em *O que é a Filosofia?* uma obra não muito peculiar em relação aos simples manuais de

21 Preferimos nos referir somente a Deleuze porque se trata do autor que buscamos, nesse artigo, enfatizar sua relação com Spinoza, em *O que é a Filosofia?*. No entanto, não omitiremos nas citações, a produção conjunta da obra com Guattari.

introdução à filosofia, nos leva em direção às questões inquietadoras e pertinentes ao papel da filosofia. O que seria a Filosofia? Deleuze e Guattari tornam explícito que a função da filosofia é a construção conceitual. A filosofia, nesse sentido, tem como invenção ou produção os conceitos e esses se relacionam com a instauração de um plano, o chamado “plano de imanência” que enquanto tem um caráter “pré-filosófico”, está intrínseco nessa criação conceitual filosófica. Dentre os principais temas em *O que é a Filosofia?*, temos a questão dos conceitos e os personagens conceituais, o plano de imanência, a geo-filosofia e a relação da filosofia com a ciência e a arte que, enquanto planos irreduzíveis, podem ser entendidos respectivamente, segundo Deleuze, como plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte e plano de referência ou de coordenação da ciência.

Na Parte I (*Filosofia*), mais precisamente o segundo capítulo (*O Plano de imanência*) de *O que é a Filosofia?*, Deleuze, inicialmente, nos fala de um plano de consistência, que é um plano de imanência dos conceitos (“planômeno”). Assim, há uma distinção entre conceito e plano, pois o plano de imanência não é um conceito e nem o conceito de todos os conceitos. A Filosofia tem como papel um construtivismo que consiste na criação de conceitos e no traçar de um plano. “Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 51). Esse plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam. Deleuze menciona Spinoza e a sua Parte V (*Da Potência do intelecto ou da liberdade humana*) da *Ética* mostrando que, desde Epicuro, o problema do pensamento tem sido uma velocidade infinita que para tal precisaria de um plano, vazio e horizonte para mover-se em si mesma. Ao mostrar uma diferença entre conceito e plano, o pensador francês também nos mostra sua relação intrínseca: enquanto os conceitos são, por exemplo, acontecimentos, o plano seria o horizonte e o reservatório desses acontecimentos.

Segundo Deleuze (2005, p. 53), “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...”. O plano de imanência teria duas faces:

como pensamento (*Nôus*) e como natureza (*Physis*), por isso seu movimento enquanto é infinito e duplo, pois pressupõe uma dobra de um a outro, teria uma relação com a identidade entre ser e pensar (Deleuze; Guattari, 2005, p. 54). Ao tratar sobre o plano de imanência, Deleuze questiona se este seria considerado sempre único apesar de sua “variação pura”, pois “há planos de imanência variados, distintos, que se sucedem ou rivalizam na história, precisamente segundo os movimentos retidos, selecionados.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 55). Nesse sentido, não poderíamos dizer que o plano é o mesmo para os antigos gregos, o século XVII e hoje, por exemplo, pois ele é objeto de uma especificação infinita; ele é Uno-*Todo* somente em relação aos casos específicos de acordo com a seleção de seu movimento infinito. Por conta dessa variedade do plano de imanência, também não poderíamos pensar numa mesma imagem do pensamento ou matéria do ser.

“Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 57). Ou seja, o plano seria para a filosofia seu pressuposto, Uno-*Todo* e deserto movente onde os conceitos habitam. Essa condição interna e pré-filosófica seria o próprio elemento não-filosófico, que mostra que a filosofia não é compreendida apenas de forma filosófica ou conceitual. Então, se a filosofia é o começo dos conceitos, o plano seria a instauração da filosofia constituindo “o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 58). Pré-filosófico o plano de imanência não opera por meio de conceitos, mas por experimentações tateantes e traçados em direção ao horizonte: “O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 59). Os primeiros filósofos, os gregos, teriam sido os primeiros que instauraram o plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos cortando-o à maneira de um plano.

Por conseguinte, situando-se na filosofia do século XVII, Deleuze faz diversas considerações a respeito de Spinoza no que se refere ao problema da imanência:

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela

era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o *príncipe dos filósofos*. Talvez o único a não ter aceitado compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todas os lugares.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 66, grifo nosso).

Deleuze compara a teoria spinozana sobre o terceiro gênero de conhecimento²², qual seja, a intuição ou ciência intuitiva, que tem seu ápice na Parte V da *Ética*, com o movimento do infinito cuja velocidade do pensamento seria infinita. Esse movimento teria encontrado a liberdade a partir da imanência; finaliza sua filosofia preenchendo uma suposição pré-filosófica. A teoria deleuziana da imanência reflete na ontologia de Spinoza, com os conceitos fundamentais de substância e modos (como vimos acima), da seguinte forma: não é a imanência à substância e aos modos, mas os conceitos de substância e modos ao plano de imanência. Dessa maneira, as duas faces do plano de imanência seriam a extensão e o pensamento (os atributos da substância segundo a ontologia spinozana) cujas potências seriam a potência de ser e de pensar. Assim, prossegue Deleuze com o seguinte questionamento: “Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinosista?” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 66). Por tomar do caos determinações, segundo seu movimento infinito e traço diagramático, o plano de imanência tem uma multiplicidade:

Se a história da filosofia apresenta tantos planos muito distintos, não é somente por causa das ilusões [da transcendência, dos universais e da discursividade], da variedade das ilusões, não é somente porque cada um tem sua maneira sempre recomeçada de relançar a transcendência; é também, mais profundamente, em sua maneira de fazer a imanência. (Deleuze; Guattari, 2005, p. 68).

²² Segundo a epistemologia spinozana, exposta na Parte II de sua *Ética*, há três gêneros de conhecimento: o primeiro é a opinião ou imaginação, o segundo é a razão e o terceiro é a intuição. A Intuição (*scientia intuitiva*), que é a ideia adequada (ativa) das coisas conhecendo sua natureza íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos. Nas palavras de Spinoza, é o gênero de conhecimento que “[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” (E2P40S2).

Dessa maneira, a história da filosofia é semelhante à arte do retrato: o problema não é reproduzir igualmente o retrato ou, por exemplo, reproduzir o que um filósofo disse, mas reproduzir a semelhança ao mesmo tempo desnudando o plano de imanência instaurado e os novos conceitos criados.

O Plano de imanência é, ao mesmo tempo, o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado: ele é o não-pensado no pensamento, base de todos os planos e imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. Tal plano consegue ser o mais íntimo (dentro) do pensamento, embora ele seja também o fora absoluto do pensamento; um fora não exterior e um dentro não interior. O grande gesto da filosofia não deveria ser tanto pensar o plano de imanência, mas mostrar que ele está presente no não-pensado em cada plano. Sobre isso, Deleuze faz uma comparação com Cristo e o ato de sua encarnação, enquanto algo impossível comparável àquilo que não pode ser pensado, mas que deve ser pensado e foi pensado uma vez:

Assim Espinosa é o Cristo dos filósofos, e os maiores filósofos não mais são do que apóstolos, que se afastam ou se aproximam deste mistério. Espinosa o tornar-se-filósofo infinito. Ele mostrou, erigiu, pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas... (Deleuze; Guattari, 2005, p. 79).

Nesse sentido, Spinoza foi aquele pensador que levou o plano da imanência para várias esferas da vida: na ontologia e na religião (contra a superstição e a metafísica do possível, como a religião judaico-cristã), no conhecimento (contra o preconceito e ignorância da causa imanente das coisas), na ética (contra as imposições de uma moral transcendente, como um dever-ser) e na política (contra um governo tirânico fundado na ilusão da servidão voluntária).

2.2 O PLANO DA IMANÊNCIA EM *IMANÊNCIA: UMA VIDA*.

O *Imanência: uma vida* foi um pequeno e último texto publicado por Deleuze em 1995 na revista *Philosophie*. Esse texto também se encontra na coletânea *Dois Regimes de Loucos. Textos e Entrevistas* (1975-1995) do mesmo autor. Deleuze (2016, p. 178) começa a tratar sobre o conceito de

campo transcendental fazendo, mais uma vez, referências à filosofia de Spinoza: “Por conseguinte, deve-se definir o campo transcendental pela pura consciência imediata sem objeto nem eu, enquanto movimento que não começa nem termina? (Mesmo a concepção espinosista da passagem ou da quantidade de potência²³ faz apelo à consciência).” Segundo o pensador francês, o campo transcendental, diferentemente da experiência, é uma pura corrente de consciência assubjetiva, consciência pré-reflexiva, pois não se remete ao objeto ou ao sujeito enquanto representação empírica.

Nessa discussão, Deleuze adverte para uma importante distinção: transcendente não quer dizer transcendental. Com a falta da consciência, o campo transcendental seria definido como puro plano de imanência, escapando, assim, a toda transcendência do sujeito e do objeto. Trata-se de um caso de imanência absoluta, que “é em si mesma: não está em alguma coisa, não é imanência a alguma coisa, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito.” (Deleuze, 2016, p. 178-9). Spinoza, segundo o pensador francês, referiu-se à imanência não em particular à substância (Deus), mas a relação desta com os modos em imanência. A imanência não teria uma relação com uma coisa qualquer enquanto unidade superior do todo incluindo o sujeito. Assim, somente há um plano de imanência, quando a imanência não é mais a outra coisa além de si. Assim como o campo transcendental, o plano de imanência não pode ser definido por um sujeito ou objeto.

Por conseguinte, a pura imanência é como uma vida, mas não imanência à vida, por que a imanência que não está em nada é ela mesma uma vida²⁴: “Uma vida é a imanência da imanência,

23 A potência, aqui, se referida à filosofia de Spinoza, poderia exigir várias explicações que não cabem no escopo deste texto. No entanto, podemos resumir que a potência em Spinoza tem duas relações na sua ontologia: 1ª) quanto a Deus, diz-se que a potência é a sua própria essência (Parte I da Ética) e 2ª) quanto ao homem, diz-se que a potência é o seu esforço (*conatus*), ou seja, sua virtude (Partes III e IV da Ética). A potência humana, nesse sentido, está suscetível a sofrer variações ou afeções (diminuir, manter-se neutra ou aumentar) de acordo como somos afetados, seja por afetos ativos/alegres (amor, alegria) ou afetos tristes/passivos (ódio, tristeza).

24 Como bem observou Lopes sobre Deleuze, “Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência, em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e, conseqüentemente, um modo de vida.” (Lopes, 2015, p. 136).

a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completa.” (Deleuze, 2016, p. 179). É importante ressaltar que este “uma” em “uma vida” enquanto imanência absoluta não marca uma indeterminação, mas a determinação de uma singularidade. Fichte, exemplificado por Deleuze, resolveu o problema da aporia entre sujeito e objeto ao apresentar o campo transcendental como uma vida, uma consciência imediata não mais ligada ao ser, mas que não deixa de se colocar numa vida. Segundo o pensador francês, o campo transcendental se torna o verdadeiro plano de imanência reintroduzindo o spinozismo no “mais profundo da operação filosófica.” (Deleuze, 2016, p. 179). Mas o que dizer da transcendência? Ela não é nada mais que um produto da imanência²⁵, pois é possível que invoquemos um transcendente que caia fora do plano de imanência, atribuído a ele, porque a transcendência se constitui unicamente na consciência imanente deste plano.

Portanto, como Spinoza, Deleuze também considerou importantes Bergson e Sartre no que se refere à imanência ao pensarem nela como não imanente a algo, e, além disso, por terem pensado o campo transcendental e o plano de imanência não vinculado a algo transcendente, como uma consciência, um sujeito ou um objeto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Spinoza trouxe para a filosofia do século XVII, sobretudo marcada por um racionalismo dogmático (se analisarmos o racionalismo de Descartes e Leibniz, pensadores cristãos que trabalharam com o Deus criador transcendente, por exemplo), o plano de imanência como fundamentação de seu sistema ontológico. A partir da análise da parte inicial da grande obra *Ética*, dedicada à questão ontológica da substância absolutamente infinita, vimos que, para Spinoza, Deus não é causa transitiva, contrariando a metafísica do possível e a teologia judaico-cristã que prescrevem um Deus transcendente, mas causa imanente. Assim, a imanência em Deus é entendida, ao mesmo tempo, como imanên-

25 “A imanência é o meio no qual as diferentes vidas singulares tecem, produzem sentido através de suas distâncias e disparidades. Quando Deleuze nos remete para Spinoza é para realçar este precursor do pensamento da imanência. O descompasso fica mais nítido quando se afirma que a imanência está fora do sujeito e da substância e, ao mesmo tempo, os envolve; por isso, podemos dizer que toda transcendência é produto da imanência. A imanência está entre as vidas singulares.” (Op. cit., p. 134).

cia da realidade, pois Deus é causa de si (*causa sui*) e de todas as coisas que se encontram nele necessariamente, como os atributos (extensão e pensamento) que se expressam nos modos finitos (corpo e mente), como o homem.

No segundo momento desse artigo, apresentamos as consequências e influências da filosofia da imanência de Spinoza no pensamento contemporâneo, mais precisamente com a interpretação deleuziana, ao considerar o pensador holandês como “príncipe” e “Cristo” dos filósofos. Deleuze discutiu sobre a função da filosofia enquanto criadora de conceitos, em sua obra conjunta com Guattari, *O que é a Filosofia?* que retoma o problema da imanência na história da filosofia trazendo alguns ecos da ontologia e imanência spinozana, como o problema do terceiro gênero (a intuição), a potência, a substância, os atributos e modos. Nesse sentido, delimitamos a questão do plano de imanência, que seria, para Deleuze uma instauração que torna possível o espaço para a produção de conceitos; o plano de imanência seria o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado, ou seja, algo não-pensado, e, portanto, pré-filosófico. No entanto, segundo o pensador francês, o plano de imanência teria variado de acordo com a história da filosofia segundo seus movimentos infinitos. Deleuze retomou, em *Imanência: uma vida*, o conceito de plano de imanência a partir da discussão sobre o campo transcendental, que seria definido como puro plano de imanência, pois estaria além de toda transcendência do sujeito e do objeto. A conclusão de Deleuze é que a imanência da imanência ou a imanência absoluta seria como uma vida, no sentido de vidas singulares. O pensador francês resgatou pensadores como Spinoza, ao tratar da imanência como não imanente a algo (à substância, mas a relação desta com os modos em imanência) e do plano de imanência não vinculado a algo transcendente, como um sujeito ou objeto.

Portanto, a ideia de plano de imanência em Spinoza e Deleuze trouxe para a filosofia moderna e contemporânea novas formas de compreender a realidade a partir do momento em que retirou destas as ilusões e mistérios da transcendência que nos levam à ignorância, às superstições e tudo aquilo que nos distancia da vida e do concreto.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. **A nervura do real I**. imanência e liberdade em Espinosa (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, M. **Espinosa**. Uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

DELBOS, V. **O Espinosismo**: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa. Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Trad. do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. Imanência: uma vida. Tradução de Sandro Kobol Fornazari. **Revista Limiar**, São Paulo, v. 2, n. 4, pp. 178-181, 2016.

DELEUZE, G. Spinoza e as três “Éticas”. In: **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2005.

DESCARTES, R. Objeções e Respostas. In: **Obras Escolhidas**. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Junior, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GUIMARAENS, F. **Direito, ética e política em Spinoza**: uma cartografia da imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LOPES, L. M. Spinoza, mestre de Deleuze. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, pp.128-144, 2015.

NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

SCHÖPKE, R. Spinoza e o problema da liberdade humana. **Foglio Spinozi@no**, Roma, 01 set. 2000. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it>>. Acesso em 25 de Abril, 2016 às 21h00.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. (Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo – v. 4). São Paulo: Loyola, 2011.

SILVA, C. V. **Corpo e pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

