

Deleuze e a imanência da consciência¹

Deleuze and the immanence of the consciousness

ALISSON RAMOS DE SOUZA

Doutorando em Filosofia (UFSCar). Universidade Federal de São Carlos
alissonramosdesouza@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho busca apresentar, em linhas gerais, a crítica da filosofia da diferença de Gilles Deleuze à filosofia transcendental e à fenomenologia. Num primeiro momento, é apresentada a ilusão da anulação intensiva derivada dos processos de diferenciação da diferença, presente em *Diferença e Repetição*; em seguida, é mostrado como esse processo é solidário à desnaturação da imanência, a partir do confronto entre as concepções de sartrianas e deleuzianas do campo transcendental. Finalmente, a noção de plano de imanência – outro nome do campo transcendental deleuziano – oferece a imagem do pensamento em que sujeito e objeto não mais governam, mas, antes, devem ser constituídos.

Palavras-chave: Deleuze. Desnaturação da diferença. Desnaturação da imanência. Consciência.

ABSTRACT

The present paper intends to introduce, in general terms, the criticism of Gilles Deleuze's philosophy of difference to the transcendental philosophy and to the phenomenology. Firstly, the illusion of the cancellation of intensive from process of differentiation of difference is presented, exposed in *Difference and Repetition*; then, it's shown how this process is sympathetic to the denaturation of the immanence, since of confrontation between the sartrian and deleuzian conceptions of the transcendental field. Lastly, the notion of plane of immanence – another name of the deleuzian transcendental field – gives the image of thought wherein subject and object don't rule anymore, but, first, they must be constituted.

Keywords: Deleuze. Denaturation of difference. Denaturation of the immanence. Consciousness.

1 INTRODUÇÃO

Para Deleuze, a filosofia transcendental e a fenomenologia partem de um sujeito e um objeto previamente formados, tempo e espaço já inteiramente construídos, e um campo transcendental cuja constituição não passaria de uma cláusula de estilo; trata-se, para ele, de pensar a sua gênese. Para isso, é necessário realizar uma dupla denúncia: a usurpação da identidade em relação à diferença, e da transcendência em relação à imanência. Essa usurpação se faz a partir de um processo que será descrito pormenorizadamente a seguir, qual seja, aquele da ilusão da anulação intensiva. Deleuze (1988, p. 224) reconhece em Kant o descobridor do “prodigioso domínio do transcendental”, contudo, Kant ainda “define as condições transcendentais como puro a priori dado, sem ser capaz de considerar a gênese

¹ Artigo submetido para avaliação em 14/10/2019 e aprovado em 15/12/2019.

desses próprios conceitos a priori” (VOSS, 2013, p. 74). Mais do que simplesmente assumir as condições de possibilidade da experiência, importa, para Deleuze, pensar uma filosofia transcendental que considera a gênese da experiência real, porquanto o ponto de vista da gênese foi substituído por aquele do condicionamento. Em certo sentido, Kant não foi fiel ao que prometia, e sua crítica é culpada daquilo que pretende denunciar, ou seja, das ilusões derivadas do uso transcendente das ideias transcendentais², visto que ele “infere diretamente as três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes” (DELEUZE, 1998, p. 101). Problema comum à fenomenologia husserliana³, na medida em que o ver originário e transcendental é inferido a partir da visão perceptiva, isto é, a percepção transcendental e originária é reproduzida a partir da percepção natural, esta última erigida como norma pela fenomenologia. De uma forma ou de outra, a transcendência é sub-repticiamente instalada no seio da própria imanência: Kant o faz remetendo a transcendência não a um Algo ou ao Uno superior (contemplação), mas, antes, a “um Sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão)” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 58). Desse modo, Kant não conduz, simplesmente, a imanência ao transcendente, mas faz com que a própria imanência a reproduza. Husserl, por seu turno, “concebe a imanência como a de um fluxo do vivido na subjetividade, mas como todo este vivido, puro e mesmo selvagem, não pertence inteiramente ao eu que a representa para si, é nas regiões de não-pertença que se restabelece, no horizonte, algo de transcendente”

² “Os termos ‘imane’ e ‘transcendente’ assumem, portanto, acepções diferentes, até mesmo opostas em Kant e Deleuze. Para Kant, o uso imanente, legítimo, das sínteses faz referência a um exercício cognitivo, a um vínculo das faculdades que respeita os limites da espaço-temporalidade e não se eleva acima da finitude de um entendimento éctipo [*ectype*]. Para Deleuze, o uso imanente designa a operação criadora, a experimentação livre de sínteses não se refere senão a elas mesmas, sem se amarrar a uma autoridade tutelar, fora de toda vigilância em relação às formas restritivas da sensibilidade, fora de toda circunscrição a uma intuição simplesmente possível” (BERGEN, 2001, p. 104). A distinção entre transcendente e transcendental também ocupou o próprio Kant, quando afirma que: “Queremos denominar *imane* os princípios cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível; *transcendentes*, porém, aqueles princípios que devem sobrepassar tais limites. Por estes não entendo o uso ou abuso *transcendental* das categorias, que é um simples erro da capacidade de julgar que não é refreada convenientemente pela crítica e que não presta suficientemente atenção aos únicos limites de terreno em que é permitido o jogo do entendimento puro; mas entendo por eles princípios efetivos que nos impelem a derrubar aquelas barreiras e a atrever-se a um terreno completamente novo que em geral não conhece nenhuma demarcação. Por isso *transcendental* e *transcendente* não são idênticos” (KANT, 1999, p. 230-231).

³ É dado na noção de sentido o que por ela deveria ser engendrado. Deleuze (1998, p. 101) explica que “[n]ão é somente a dimensão de significação que se dá já pronta no sentido concebido como predicado geral; e não é somente, também, a dimensão de designação, que se dá na relação suposta do sentido com um objeto qualquer determinável ou individualizável; é ainda toda a dimensão de manifestação, 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; GUATTARI, 1992, p. 58). Mais ainda, a redução deixa relativamente intacta a consciência.

“A filosofia de Deleuze se apresenta sempre como uma máquina de guerra contra a ilusão” (MONTEBELLO, 2017, p. 213). Com efeito, a ilusão é imanente ao próprio plano de imanência que a filosofia instaura. O que levou Beaulieu (2004, p. 72) a afirmar que, a despeito do esforço de Deleuze livrar a imanência de sua relação com algo que não ela mesma, isto é, deixar de ser imanente *a*, seu empreendimento fracassa na medida em que a filosofia é um exercício transcendente por natureza; por essa razão, “fora do exercício necessariamente impuro e transcendente da filosofia, a elaboração de um plano de imanência permanece um projeto inacabado”. Dito de outro modo, embora sua filosofia tenha como conteúdo a imanência, ela inevitavelmente permanece vinculada à forma da transcendência, uma vez que “a filosofia deleuziana, como todo esforço conceitual, é transcendente” (BEAULIEU, 2004, p. 72). Daí seu interesse pelo não-filosófico que habita o exercício filosófico presentes na ciência e na arte⁴. Ora, ainda que Beaulieu tenha razão quando diz que a filosofia é necessariamente um exercício transcendente, visto que a imanência pura só pode existir na experiência e fora do conceito que a realiza – o que é problemático por motivos que não convêm aqui esclarecer –, Deleuze está ciente de que, semelhante ao que ocorre com a intensidade que se anula no campo ela mesma cria para explicá-la, a imanência tende naturalmente a se desnaturar, isto é, a se tornar algo imanente *a*. Se Deleuze pretende pensar as condições genéticas da experiência real, não é para lamentar uma autenticidade perdida, mas, antes, para avaliar “modos de existência segundo a intensidade de suas forças e afetos” (BERGEN, 2001, p. 39). Em suma, é para oferecer um fôlego novo ao pensamento. Nesse sentido, a exigência de um campo transcendental que não é mais governado por um sujeito é a exigência de uma nova imagem do pensamento. Uma imagem em que a consciência ainda não foi revelada, isto é, nem sujeito nem objeto puderam se diferenciar.

2 DESNATURAÇÃO DA INTENSIDADE

Sauvagnargues (2009, p. 316) lembra que “nunca lidamos com a [diferença de] intensidade em si, mas somente com a intensidade tal como ela se fenomenaliza, se

⁴ “[...] Deleuze reconhece também um mérito ao não-filósofo. É aí, sem dúvida, quando a filósofo deixa o exercício por natureza transcendente da filosofia que a imanência pura tem melhores chances de se manifestar” (BEAULIEU, 2004, p. 72).

individualiza, se atualiza”. Portanto, a diferença não se deixa ver a olhos nus, ela só se permite ver já refletida no extenso e na qualidade que ela mesma produz, quer dizer, a diferença só se representa quando reificada. Na verdade, a reificação da diferença e sua representação são um só e mesmo processo. A diferença se inscreve na representação alienando-se, ou seja, perdendo sua espessura própria, tornando-se outra que ela mesma nos processos de diferenciação. Segundo Deleuze (1988, p. 406), “a anulação da diferença produtora e o desaparecimento da diferenciação produzida continuam sendo a lei da explicação, lei que se manifesta tanto no nivelamento físico quanto na morte biológica”. A título de ilustração:

Que a diferença seja literalmente inexplicável, não há por que espantar-se com isto. Explica-se a diferença, mas, precisamente, ela tende a anular-se no sistema em que é explicada. Isto apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação. Para ela, explicar-se é anular-se, é conjurar a desigualdade que a constitui. A fórmula segundo a qual “explicar é identificar” é uma tautologia. Desta fórmula não se pode concluir que a diferença se anule ou, pelo menos, que se anule em si. Ela se anula na medida em que é posta fora de si, *no* extenso e *na* qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso (DELEUZE, 1988, p. 364).

A explicação é para a diferença uma corrida para o túmulo. O que pode levar a crer que a diferença é menos que a identidade, na medida em que ela tende, necessariamente, a se ocultar nas figuras da identidade. Porém, o êxito da representação em dissimular a diferença deve-se menos à força da identidade do que à natureza da própria diferença, uma vez que ela tende a se anular no sistema que a explica, mas que, ao mesmo tempo, explicando-se cria esse sistema. Para Deleuze (1988, p. 405), “a intensidade não se explica sem anular-se nesse sistema diferenciado que ela cria”. Assim, a diferença é mais que a identidade, ela a excede e a produz. Mesmo porque “a diferença não foi esquecida, mas foi pensada apenas como mediatizada, submetida, acorrentada, em suma, *fundada*” (LAPOUJADE, 2015, p. 48). Vale observar, no entanto, que “a ilusão não é a própria intensidade; é antes o movimento pelo qual a diferença de intensidade se anula. Não que ela se anule em aparência. Ela se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 1988, p. 383). Por isso, não se trata apenas de uma ilusão sensível, mas de uma ilusão transcendental. De maneira análoga à ilusão transcendental denunciada por Kant, quer dizer, a ilusão da anulação intensiva não deixa de existir quando seu mecanismo é explicitado. De todo modo, Deleuze não condena a filosofia a lidar apenas com as ilusões que ela mesma engendra, tampouco, reduz seu papel a “desenfeitiçar a linguagem” numa espécie

de terapêutica filosófica. É a partir dessas ilusões que ela opera, de onde a necessidade de “desmascarar as táticas de traição da diferença”, como observa Bergen (2001, p. 34). A intensidade, deve-se insistir, é insensível, ou seja, ela não pode ser sentida, na medida em que “está sempre recoberta por uma qualidade que a aliena ou que a ‘contraria’, distribuída num extenso que a reverte e a anula” (DELEUZE, 1988, p. 378). Desse modo, “só conhecemos intensidade já desenvolvida num extenso e recoberta por qualidades” (DELEUZE, 1988, p. 357). A intensidade tende a negar-se e a se anular no extenso e sob a qualidade que a reveste. A partir daí, a intensidade aparece de cabeça para baixo, assumindo a figura do negativo (limitação ou oposição). Todavia, “a diferença não liga sua sorte ao negativo a não ser no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la” (DELEUZE, 1988, p. 376). Deleuze sugere que:

Toda vez que nos encontramos diante de oposições qualificadas, e num extenso que elas repartem, não devemos, para resolvê-las, contar com uma síntese extensiva que as ultrapassaria. Ao contrário, é na profundidade intensiva que vivem as disparidades constituintes, as distâncias envolvidas, que estão na origem da ilusão do negativo, mas que são também o princípio de denúncia dessa ilusão. [...] Não é a síntese dos diferentes que nos leva a sua reconciliação no extenso (pseudo-afirmação), mas, ao contrário, é a *diferenciação* de sua diferença que os afirma em intensidade (DELEUZE, 1988, p. 376).

Portanto, trata-se não de superar a oposição numa síntese superior, mas, antes, de remontar a oposição à sua gênese, isto é, à gênese do negativo. A diferença nunca está entre duas coisas, visto que a diferença difere, antes de tudo, de si mesma, pois a diferença entre duas coisas é meramente extrínseca, isto é, uma diferença opositiva. Na oposição, a coisa difere primeiramente do outro antes de diferir de si mesma, destarte, a diferença opositiva é desde sempre uma diferença mediatizada. Mais ainda, uma diferença extrínseca exige uma medida precedente de comparação, a saber, a identidade. A partir daí, a diferença passa ser lida como negativo, contradição, oposição etc. O negativo só advém depois dos processos de diferenciação da diferença, por conseguinte, o negativo é sempre derivado. Nesse sentido, “não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença” (DELEUZE, 1988, p. 99). A diferença só se torna oposição quando se exterioriza, se explica ou se desenvolve. Segundo Deleuze (1988, p. 383-384), “a ilusão é precisamente a confusão entre essas duas instâncias, entre esses dois estados, extrínseco e intrínseco”.

Diferenças extrínsecas são, em última análise, diferenças já diferenciadas, quer dizer, já atualizadas. A atualização se realiza a partir de linhas divergentes, então, nunca o

atual se assemelha ao virtual cujo par ele forma. Na passagem do virtual ao atual, opera-se por diferenciação; contrariamente, na passagem do possível ao real, opera-se por semelhança. No primeiro processo, há a produção da novidade, isto é, mudança de natureza do próprio estatuto da diferença, que se torna qualificada, individualizada, extensa. No segundo, há apenas privação e limitação da realidade, isto é, triagem na escolha dos predicados mais reais. Resta claro que a passagem do possível ao real nada traz de inédito, ou ainda, nada traz de diferente em relação ao possível que ela se contenta em selecionar. Nesse sentido, o próprio possível é construído *après-coup*, “à imagem do real que ele orienta, apreende a vinda à existência sob o ângulo dos negativos de limitação e de oposição, lá onde, para Deleuze, esses dois tipos de negação não são senão os epifenômenos de uma diferença afirmativa” (BERGEN, 2001, p. 59). Todavia, Deleuze insiste que virtual e atual são igualmente reais, embora o primeiro não seja um existente. O virtual não existe, mas, antes, insiste, subsiste e persiste no estado de coisas em que se atualiza. Ele se trai na anulação intensiva, por isso que “o imediato deve sempre ser reencontrado, a primeira vez é a segunda” (BERGEN, 2001, p. 60). Dito de outro modo, a diferença entre possível e real é tão-somente de grau; a entre virtual e atual, é de natureza. Os termos atuais não se assemelham aos virtuais que eles atualizam. A atualização se dá por meio de um processo de diferenciação. Só se dirá que o atual está possivelmente contido no virtual por uma ilusão retrospectiva. É igualmente pela retrospectão que o sujeito já engendrado será posto na posição genética, isto é, em que o produzido se torna produtor. Conforme observa Bergen (2001, p. 51): “De um lado, as características das instâncias produzidas se retrojetam sobre a diferença transcendental, de outro, os resultados empíricos se arrogam o estatuto de princípio produtor”. Não estaria aí um dos elementos centrais da filosofia da diferença de Deleuze, isto é, denunciar o constituído assumindo o lugar do constituinte, o produto usurpando o papel do produtor? Por isso, não se trata de pensar as condições da experiência possível, que se referem à extensão, mas àquelas da experiência real, que se confundem com a própria intensidade. Se o acesso à diferença se dá sempre já mediatizado pela identidade, o mesmo pode-se dizer do campo transcendental.

3 DESNATURAÇÃO DA IMANÊNCIA

A tese fundamental de *A transcendência do Ego* (1937; 2010) visava demonstrar que “o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 2010, p. 183). Sartre buscava

exorcizar o “mito da interioridade”, recordando que a fenomenologia não necessita recorrer a um Eu unificador e individualizante, pois é pela intencionalidade – e apenas por ela – que a consciência se transcende e se unifica. Segundo Sartre (2010, p. 188), “a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu completamente inútil”. Mais do que inútil, Sartre define o Eu também como funesto, pois a partir dele a consciência “é congelada, é obscurecida, deixa de ser espontaneidade, passa a ter nela como que um germe da opacidade” (SARTRE, 2010, p. 189); em última instância, o Eu é a morte da consciência. Todavia, malgrado o esforço de sartreano, Deleuze não pode crer “de bom grado na existência de uma consciência constituinte” (SARTRE, 2010, p. 186). Menos ainda que basta purificar o campo transcendental de toda estrutura egológica para que ele possa recobrar sua limpidez⁵. Deleuze reconhece em Sartre – pela suposição de um campo transcendental – aquele que devolveu à imanência seus direitos, mas o censura por não ter levado às últimas consequências sua crítica ao personalismo da consciência, visto que o campo transcendental sartreano – embora seja impessoal – “é ainda determinado como o de uma consciência, que deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras” (DELEUZE, 1998, p. 102). Com efeito, não é possível conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que se recusa a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação, porquanto “uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu ou ponto de vista da individualidade (Ego)” (DELEUZE, 1998, p. 105). Eis porque:

Parece-nos impossível lhe dar [ao campo transcendental], à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferimos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é, igualmente, possível conservar-lhe a forma de uma consciência, mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar. Então, ou nos damos já feito o que pretendíamos engendrar por um método transcendental: nós no-lo damos já feito no sentido dito “originário” que supomos pertencer à consciência constituinte. Ou então, conforme o próprio atermos a um simples condicionamento transcendental; mas nem por isso escapamos ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca a imagem (DELEUZE, 1998, p. 108).

⁵ Em carta datada de 25 de janeiro de 1982, endereçada a Joseph Emmanuel Voeffray, Deleuze recorda que “[n]oção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental: é por isso mesmo que a noção de sujeito não pode aparecer no transcendental, mesmo purificada etc. Tudo o que é válido no empírico deixa de sê-lo no transcendental” (DELEUZE, 2018, p. 90).

Ainda que a consciência dispense o recurso ao Ego para unificá-la, ou ainda, que este Ego seja concebido como objeto da consciência, não se muda o essencial, uma vez que ainda que consciência impessoal seja definida por intencionalidades e retenções puras, ela supõe centros de individuação. Se Sartre entendia o Eu (*Je*) como a condição da aparição da consciência, para Deleuze, é a própria consciência que é a condição de aparição do campo transcendental. Por isso, Deleuze enxerga na história da filosofia a história de um longo erro, qual seja, o do decalque do transcendental sobre o empírico⁶. Daí a necessidade de estabelecer as condições de um transcendental puro, isto é, depurado das determinações empíricas. Nesse sentido, Bergen (2001, p. 42-42) afirma que o campo transcendental deleuziano “não pressupõe nada do que é dado, faz tábula rasa das concreções empíricas para seguir seu próprio movimento de engendramento, sua posição do virtual e sua atualização. O transcendental não deduz seu direito do fato, não se assemelha às formas empíricas que ele gera”. É necessário extrair do campo tudo aquilo que o contamina, sobretudo, sujeito e objeto, ou ainda, consciência e coisa. E não é possível purificar o campo transcendental das determinações empíricas que o desnaturam enquanto a forma da consciência o estiver presidindo, justamente, porque a consciência é derivada do mesmo modo que o objeto de que ela é consciência.

Deleuze (2016, p. 408) observa que a relação do campo transcendental com a consciência é apenas de direito; o direito só devém fato “caso um sujeito seja produzido ao mesmo tempo que seu objeto, ambos fora do campo e aparecendo como ‘transcendentes’”. Cumpre observar que Deleuze sempre nutriu, no mínimo, uma desconfiança em relação à consciência e o papel por ela exercido na história da filosofia, a ponto de afirmar que “é próprio da consciência ser uma falsa consciência” (DELEUZE, 1988, p. 333)⁷. Porém, não trata necessariamente de falsidade, mas, antes, de uma ilusão retrospectiva; é essa ilusão retrospectiva a responsável pelo decalque do transcendental sobre o empírico. Quando essa ilusão se consuma, a consciência e a coisa “recobrem o transcendental que eles provêm, se refletem como dados por toda a eternidade, e se colocam como os fiadores de um pensamento conduzido por um itinerário finalizado” (BERGEN, 2001, p. 52). Com essa inversão

⁶ Algo semelhante ao que Bergson observou, visto que, para ele, a tradição se oferecia um tempo decalcado do espaço e recompunha o tempo a partir dos cortes imóveis.

⁷ A consciência, necessariamente, liga sua sorte a pelo menos duas ilusões fundamentais: ilusão psicológica da liberdade e ilusão teológica de finalidade. Para Deleuze (2002), a consciência é naturalmente a consciência das ideias inadequadas, mutiladas e truncadas.

genética, o produtor se encontra, doravante, separado do que produz, ou melhor, “o criado ocupa a virtude produtiva de sua fonte criadora e torce esta potência criadora no sentido de um ser predeterminado sempre já dado, encerrado no esquema de uma realização, sem surpresas, de seu possível” (BERGEN, 2001, p. 52). Quando o transcendental se torna um produto de seu produto – colonizado por um sujeito fundador –, ele se torna transcendente: seja na transcendência de uma consciência ou de um objeto, interditando o acesso à experiência real: “o sujeito ao contrário sendo sempre constituído” (DELEUZE, 1998, p. 101). Como recorda Deleuze (2016, p. 411), a transcendência é sempre um produto da imanência, e não o contrário. Segundo Deleuze (2016, p. 408):

Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano de imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos quais* a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada mais faz além de redobrar o empírico (é assim em Kant), e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente. A imanência não se entrelaça a um Algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas.

Com efeito, o campo transcendental só se revela pelos efeitos que produz, isto é, ele só se mostra por efeito intermédio do sujeito e do objeto que ele mesmo constitui⁸, pois “enquanto a consciência atravessa o campo transcendental a uma velocidade infinita, difusa por toda parte, nada há que a possa revelar. De fato, ela se exprime apenas ao se refletir sobre um sujeito que remete a objetos” (DELEUZE, 2016, p. 408). Segue-se daí que a consciência é meramente reflexiva. A consciência é contemporânea do campo transcendental, uma vez que o campo só pode se apresentar naquilo que ele mesmo produz, embora em nada se assemelhe ao seu produto. A gênese da consciência confunde-se, assim, com a formulação do campo transcendental – embora este último não seja engendrado pela consciência –, na medida em que o campo transcendental tende naturalmente a se atualizar num sujeito e objeto aos que se atribui; e não há sujeito e objeto senão *après coup*. Paraphraseando Deleuze, pode-se dizer que apenas suspeitamos do campo transcendental, pois ele parece correr para o suicídio⁹. Por essa razão, fazer o campo transcendental se dizer da consciência é a mesma

⁸ A esse propósito, Derrida (1990, p. 139-140) já notava que “se *sempre* somos forçados a começar ‘realmente’ ou ‘formalmente’ por um momento já constituído que devemos receber e aceitar passivamente, se esta é uma lei essencial e *a priori*, temos de nos perguntar se esta necessidade não está ligada ao próprio movimento da constituição transcendental e do devir transcendental” (DERRIDA, 1990, p. 139-140).

⁹ “Nós somente suspeitamos da intensidade [diferença] porque ela parece correr para o suicídio” (DELEUZE, 1988, p. 359).

coisa que derivar o direito do direito. Em suma, a consciência é para o campo transcendental o que a identidade é para a diferença, a saber, apenas sua explicação. Nesse sentido, Safatle (2019) levanta uma justa objeção a Deleuze, a respeito da possibilidade de acessar o campo transcendental. Pois, se o transcendental – depurado das determinações empíricas – tende a se anular na consciência e no objeto que constitui, então, ele se dirige “em direção à decomposição do que aparece como condição de possibilidade para nossas formas de vida”. Dessa forma, “ou teríamos que pensar uma figura de acessibilidade outra que a consciência ou teríamos a figura de um princípio transcendental destituente, em vez de uma noção constituinte de transcendental” (SAFATLE, 2019, p. 236). Todavia, deve-se insistir que Deleuze não recusa à consciência o acesso ao transcendental; ao contrário, a consciência não o interdita, antes, ela o revela. Se pela representação a diferença é lida como negativo, contradição, oposição etc., é também pela representação que transcendental se dissimula numa consciência universal ou objeto qualquer. Há, portanto, uma cumplicidade entre o transcendental e a consciência, daí a necessidade de um estudo transcendental para “descobrir que a intensidade permanece implicada em si mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete na extensão e na qualidade que ela cria, e que não implica, por seu turno, senão secundariamente, somente no que precisa para explicá-la” (DELEUZE, 1988, p. 384). É preciso remeter a consciência à sua gênese, isto é, a um estado intenso e embrionário anterior às formas e qualidades que revestem o transcendental, pois o pós-genético insinua-se na gênese, invertendo causa e consequência. Dito de outro modo, o sujeito não é mais a fonte das gêneses, mas seu produto.

4 O PLANO DE IMANÊNCIA

Não há, em Deleuze, identidade entre a condição e o condicionado, ou ainda, isomorfismo entre transcendental e empírico. Isso porque não há uma unidade transcendental que estrutura o mundo empírico para a consciência, isto é, um sujeito que é o centro de uma síntese que produz o mundo empírico para um sujeito empírico. Uma vez mais, o transcendental não se contenta em ser um decalque do empírico; do contrário, a constituição do campo não passaria de uma cláusula de estilo. Partir da consciência não é senão partir de um virtual já efetuado, já cristalizado no estado de coisas. Nesse sentido, “nunca o fundamento pode se parecer com o que funda” (DELEUZE, 1998, p. 101-102). Há uma disjunção entre o transcendental e o empírico, ou ainda, entre o virtual e o atual, a intensidade

e a extensão. Montebello (2012) nota que o transcendental deleuziano não designa mais a condição de possibilidade de um conhecimento *a priori*, mas a gênese concreta das existências individuais. A exigência de definir o transcendental como consciência justifica-se na medida em que “as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser *as mesmas que as condições do conhecimento*” (DELEUZE, 1998, p. 108). Se se pode desvincular as condições dos objetos reais do conhecimento de suas condições do conhecimento, é porque o pensamento não tem mais por vocação o verdadeiro.

“Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo transcendental” (DELEUZE, 1998, p. 106). O campo transcendental é povoado por intensidades e singularidades pré-individuais, por sujeitos e objetos larvares, por toda sorte de elementos moleculares. As singularidades deixam de ser individuais ou pessoais, agora, são elas que presidem a gênese dos indivíduos e das pessoas, repartindo “em um ‘potencial’ que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado” (DELEUZE, 1998, p. 105). Doravante, já não há mais qualquer hierarquização: nenhum uno superior ao ser, nenhum ego acima do campo transcendental, nenhuma transcendência de um panóptico divino¹⁰ etc. Todas as coisas possuem o mesmo estatuto ou dignidade ontológica, numa espécie de “anarquia coroada”. Os objetos deixam de se reportar a uma consciência que deteria, não se sabe como, a capacidade de explicitá-los, uma vez que a consciência é apenas um dentre os infinitos elementos que povoam o campo transcendental. Na ausência de uma consciência constituinte, “o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que escapa a qualquer transcendência do sujeito, assim como do objeto” (DELEUZE, 2016, p. 408). Na medida em que “o plano de imanência não se define por um Sujeito ou Objeto capazes de contê-lo” (DELEUZE, 2016, p. 409). A imanência não é mais *imane*nte a uma consciência, porquanto a imanência tornou-se imanência pura, não dependendo mais de um objeto e não pertencendo mais a um sujeito. Em suma, o plano de imanência é causa imanente: ele não se separa daquilo que o produz. Compreendendo-se por causa imanente aquela em que o efeito está nela mesma e nela permanece. À diferença da causa emanativa, cujo efeito não está nela nem nela permanece (havendo a necessidade de uma doação produtora), a causa imanente permanece implicada naquilo que a explica. Porém,

¹⁰ Cf. Martin, Jean-Clet. *Le siècle deleuzien*.

semelhante à causa emanativa, a causa imanente “é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela doa ao efeito” (DELEUZE, 2017, p. 192). O plano de imanência não é imanente senão a si mesmo, pois sempre que se “interpreta a imanência a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 57). Uma maneira de compreender o plano de imanência é pensá-lo como um estado pré-individual inextenso, quer dizer, intensivo. À guisa de ilustração,

[...] os biólogos falam de uma “sopa pré-biótica” que tornou a vida possível e em que as matérias ditas dextroginas e levogiras desempenhavam um papel essencial: foi aí que viriam a aparecer, no universo acentrado, esboços de eixos e de centros, uma direita e uma esquerda, um alto e um baixo. [...] Será pois preciso conceber um arrefecimento do plano de imanência correlativo das primeiras opacidades, dos primeiros ecrãs a fazer obstáculo à difusão da luz. Foi aí que vieram a formar-se os primeiros esboços de sólidos ou de corpos rígidos e geométricos (DELEUZE, 2016, p. 103).

Trata-se de um estado gasoso da “universal variação, universal ondulação, universal marulho: não há eixos, nem centro, nem direita e esquerda, nem alto e baixo” (DELEUZE, 2016, p. 97). É apenas quando os movimentos do infinito que compõem o plano de imanência arrefecem, a transcendência assume relevo: é somente sob estas condições que a consciência pode aparecer. “Se acontecer ulteriormente uma consciência de facto constituir-se no universo, em tal ou tal lugar sobre o plano de imanência, é porque imagens muito especiais terão retido ou reflectido a luz e fornecido o ‘ecrã negro’ que faltava à placa” (DELEUZE, 2016, p. 100). Segue-se que não é a consciência que é luz; ao contrário, ela é opacidade. As coisas são luminosas em si mesmas, sem nada que as ilumine. O que detém em si mesmo a luminosidade é o plano de imanência, porquanto “o plano de imanência é todo ele Luz. O conjunto dos movimentos, das ações, das reações, é luz que se difunde, que se propaga ‘sem resistência e sem desperdício’” (DELEUZE, 2016, p. 98-99). Bergen (2000, p. 285) explica que “a consciência de direito, difusa, em velocidade infinita, não revelada torna-se consciência de fato, reflexiva, se e somente se ela se reflete, se refrata sobre um sujeito correlacionado a objetos”. No plano de imanência o fluxo do vivido não é imanente a um sujeito, nem pertence a um Eu; há mais coisas no mundo do que a consciência é capaz de apreender. Tal como a percepção, ela é essencialmente subtrativa. Mais do que isso, ela já existe mais previamente, mas deve se constituir a todo momento. Assim, a consciência deixa de ser intencional e se torna “intensional”, uma vez que a intensidade precede a intencionalidade.

REFERÊNCIAS

- BEAULIEU, Alain. **Gilles Deleuze et la phénoménologie**. Mons: Sils Maria, 2004.
- BERGEN, Véronique. A percepção em Sartre e Deleuze. Tradução de Paulo Nunes. In. ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze, uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 279-305.
- _____. **L'ontologie de Gilles Deleuze**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- CHAUVIRÉ, Christiane. **L'immanence de l'ego: langage et subjectivité chez Wittgenstein**. Paris: PUF, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento**. Tradução de Sousa Dias. Lisboa: Documenta, 2016.
- _____. **A imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- _____. A imanência: uma vida... In: **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas**. Organizado por David Lapoujade e traduzido por Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 407-413.
- _____. A Joseph Emmanuel Voeffray. In: **Cartas e outros textos**. Organizado por David Lapoujade e traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018, pp. 90-91.
- _____. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **Espinosa, filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução do GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- _____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- LECLERCQ, Stefan. **Gilles Deleuze: immanence, univocité et transcendental**. Mons: Sils Maria, 2003.

MARTIN, Jean-Clet Martin. **Le siècle deleuzien**. Paris: Éditions Kimé, 2016.

MONTEBELLO, Pierre. **Deleuze, une Anti-Phénoménologie ?** In : Chiasmi International, vol. 13, 2012, pp. 315-235.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. In : Cadernos Espinosanos, nº 22, jan-jun de 2010. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, 2010, pp. 183-228.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze, L'empirisme transcendantal**. Paris: PUF, 2009.

VOSS, Daniela. **Conditions of thought**: Deleuze and the transcendental ideas. Edinburgh: University Press, 2013.