PROBLEMATA
International Journal of Philosophy

Problemata - Revista Internacional de Filosofia
v. 17. n. 3 (2026), p. 242-261 ISSN 2236-8612
doi:10.7443/problemata.v17i3.79982

ONTOLOGIA E VIDA NAS FILOSOFIAS DE DELEUZE E SPINOZA

ONTOLOGY AND LIFE IN THE PHILOSOPHIES OF DELEUZE AND SPINOZA

Wandeilson Silva de Miranda[1]

Resumo:

O artigo tem como proposta apresentar o problema da relação entre a ontologia da diferença de Gilles Deleuze e a ideia de vida em Spinoza. Ao longo do texto indicamos os aspectos centrais da noção de diferença pensada por Deleuze ao elaborar sua filosofia e como a aproximação com o pensamento de Spinoza possibilitou a constituição do plano de imanência absoluto. Para Deleuze, a ontologia de Spinoza concebe os seres não como individualidades encerradas, ou seja, a distinção entre os corpos não é uma distinção real, mas modal: todos os seres existem em Deus e são expressos na potência contínua da Natureza. A interpretação que Deleuze propõe da ideia de univocidade em Spinoza permite estabelecer uma compreensão ampla e radical dos modos de existência, num plano aberto e plural da vida. Tal ontologia insere um princípio dinâmico e unívoco para todos os seres existentes, de forma a produzir uma compreensão atual do conceito de organismo.

Palavras-chave: Ontologia; diferença; imanência; ética; vida

Abstract:

This article aims to present the issue of the relationship between Gilles Deleuze's ontology of difference and Spinoza's idea of life. Throughout the text, we outline the central aspects of the notion of difference as conceived by Deleuze during the development of his philosophy, and show how his engagement with Spinoza's thought enabled the constitution of the plane of absolute immanence. For Deleuze, Spinoza's ontology conceives of beings not as self-contained individualities – meaning the distinction between bodies is not a real distinction, but a modal one – but rather as beings that exist in God and are expressed through the continuous power of Nature. Deleuze's interpretation of the idea of univocity in Spinoza allows for a broad and radical understanding of modes of existence within an open, plural plane of life. Such an ontology introduces a dynamic and univocal principle for all existing beings, thereby generating a contemporary understanding of the concept of the organism.

Keywords: Ontology; Difference; Immanence; Ethics; Life

[1] Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Email: wandeilson.miranda@ufma.br, Lattes: http://lattes.cnpq.br/9524891255763233

Introdução

O centro da questão deleuziana desdobra-se sobre o ser e o pensamento do ser. Desde seus primeiros escritos Deleuze anuncia a necessidade de se criar outra "lógica" que possa se distinguir e subverter a metafísica instaurada pela analogia. Em primeiro lugar Deleuze pretende pensar uma ontologia que se compreende a partir da univocidade do ser, e essa univocidade tem na diferença a sua própria condição indispensável. A primeira efetuação deleuziana consiste em demonstrar que o pensamento foi reduzido a um modo de pensar negativo e limitado a certos procedimentos como a hierarquização, seleção, autenticação e universalização do ser. Essa via filosófica, segundo Deleuze, precisa ser ultrapassada para que se produza um novo sentido. Se em *Diferença e Repetição* ele analisa as possibilidades de um pensamento que subverte a metafísica, que produz e pensa a heterogeneidade e coloca no centro a ontologia da diferença, em *Spinoza e o problema da expressão,* ele pretendeu efetuar uma crítica radical ao conceito de equivocidade e de analogia, colocando a concepção da expressão unívoca como o coração do sistema de Spinoza e, porque não dizer, do próprio sistema de qualquer filosofia que ousa pensar o ser enquanto ser. Para Spinoza os seres não são concebidos como individualidades fechadas, mas como um conjunto de relações entre velocidades diferenciais, de encontro e ritmos num plano absolutamente dinâmico, expresso na potência contínua da Natureza. Tal procedimento permite um outro modo de existir, uma sabedoria prática que tem que instruir para estar à altura do que acontece. Deste modo, pretende-se apresentar como tal agenciamento conceitual criou as condições para a filosofia deleuziana *ex-por* um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas e indivíduos, especialmente, como tais questões ontológicas nos ajudam a pensar os desafios atuais em sua indefinição ética e técnica. Tendo em vista a construção metafísica que originou os principais conceitos da cultura ocidental – natureza, individuação, corporeidade, racionalidade – e que define o modo pelo qual o sujeito ocidental produz seu plano de realidade. Neste sentido, as filosofias de Deleuze e Spinoza permitem uma nova visão sobre a relação entre natureza e a ontologia, na qual, não mais se sustenta a distinção entre o homem e os demais seres não humanos, onde a concepção de vida (animal, vegetal) permanece restrita ao campo do orgânico. Ao indicarem os limites da interpretação biológica, Deleuze e Spinoza, trazem à tona uma nova concepção do sentido da existência. Pensar ao lado de Deleuze e Spinoza significa pensar numa ética imanente, essencialmente prática, que habilite o homem a enfrentar o que há por vir.

A vida se faz numa ontologia horizontal

Para Deleuze a vida tem que ser pensada enquanto acontecimento, tal concepção pode ser sintetizado da seguinte forma: o acontecimento é um termo chave para a compreensão de um mundo aberto, mas que não aceita o poder do transcendente, que assimila os componentes vitais da existência, afirma-os e os põem em jogo. Tal estratégia procura pensar a vida, um plano de imanência onde a existência é afirmada em toda a sua plenitude. Para Deleuze, o Ser é unívoco, isto quer dizer que os seres são igualmente ser, ou seja, cada ser efetua sua própria potência numa relação de proximidade imediata com a causa primeira: "Não há mais causa distanciada: o rochedo, a flor-de-lis, o animal e o homem cantam igualmente a glória de Deus em uma espécie de an-arquia coroada" (Deleuze,

2003b, p. 244). A questão mais urgente é como relacionar a condição de sentido da totalidade aos meios pelos quais produzimos conhecimento sobre a natureza. É neste sentido que Deleuze (1968, p. 70) descreve a filosofia de Spinoza:

> A natureza de Deus (*natureza naturante*) é expressiva. Deus se exprime nos fundamentos do mundo, que formam sua essência, antes de se exprimir no mundo. E a expressão não é manifestação sem ser também constituição do próprio Deus. A Vida, ou seja, a expressividade, é levada ao absoluto.

Deleuze aqui segue as linhas argumentativas estabelecidas por Sylvain Zac (1963, p. 15) quando este entende que o centro de todos os temas spinozistas se assenta na noção de vida: "Deus é a própria vida, a extensão, atributo de Deus, constitui um dinamismo vivo; todas as coisas vivem em Deus e são animadas em diferentes graus". Pode-se afirmar que o problema da noção de vida e do que é o vivo se encontra desde os primeiros escritos de Spinoza. No capítulo VI do *Pensamentos metafísicos*, apêndice do *Princípios da filosofia cartesiana*, Spinoza afasta-se da compressão dada pela filosofia tradicional e insere uma compreensão imanente do que seja a vida em seu sentido amplo: "Porém, como o vocábulo vida comumente tem uma extensão mais lata, não há dúvida de que se deva atribuir também às coisas corpóreas não unidas a mentes e às mentes separadas do corpo." E, finaliza: "Destarte por vida entendemos a força pela qual as coisas perseveram em seu ser e como aquela força é diversa das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida.". Ao se observar essa primeira incursão, percebe-se que o teor da análise spinozana insere o problema da vida de uma forma a reordenar o sistema conceitual, ou seja, seu ponto de partida é uma crítica radical aos fundamentos da metafísica. Ao associar a noção de vida com a ideia de Deus, Spinoza produz uma redefinição do que se entendia da relação entre o ser e os entes: "A potência de Deus, sua produtividade infinita, ou seja, sua Vida, é sua essência mesma, mas ele se insere em todas as coisas infinitas e finitas segunda as leis da necessidade" (Zac, 1963, p. 43). Tal originalidade é o que conduz Deleuze a uma aproximação cada vez mais intensiva com Spinoza. Afirma Zourabichvili (1993, p. 239) "Ora, no spinozismo, o programa da imanência conduz à descoberta simultânea do *absoluto* e da *Natureza*... A ferramenta maior de um tal pensamento é o objeto da *tese* deleuziana: a ideia de expressão". Pensar a vida é precisamente pensar os modos de ser que se expressam no plano de imanência. Desta forma, um aspecto que pode aproximar as filosofias de Deleuze e Spinoza é a interpretação de que somente a inserção da *essentia actuosa*[2] pode constituir uma verdadeira

[2] Cf., Spinoza na *Ética* (IP 34) e *Ética* (IIP 3 Sch). Spinoza nas proposições indicadas afirma que a "potência de Deus não é nada além da essência *actuosa* de Deus". Deleuze, de modo muito específico se filia a essa compreensão do ser, ao constituir um plano de imanência no qual o pensamento apreende a vida por meio de uma força ativa, que desdobra a existência e assegura a relação entre o virtual e o atual: "Deleuze rejeitará incansavelmente os arcabouços dialéticos e fenomenológicos que postulam uma ruptura entre pensamento e vida, opondo-os à continuidade, até mesmo à identidade, entre gênese do pensamento e gênese do ser". (Bergen, 2001, p. 27)

ontologia[3], de tal forma que se possa dispor em um plano imediato de ação e de sentido, relacionados intimamente.

A lógica deleuziana busca não apenas a subversão do platonismo, mas produzir uma filosofia completamente afirmativa. Ao inverter, o modo como se interroga o ser, ele arruína a convicção filosófica de que o pensamento está fundado sobre a clareza, a *cogitatio natura universalis*. Esta é a operação fundamental, num sentido nietzschiano, pois a inversão permite ao pensamento a relação com outras forças: afetos, vida, caos, cosmos, *etc*. Assim, Deleuze possibilita um pensamento que ao afirmar a existência, cria também os modos pelos quais a vida permanece vinculada à força ativa do pensamento, expurgando o negativo,[4] e o ressentimento inoculado pelo platonismo que preferiu julgar a vida e colocá-la sob os condicionantes da metafísica.

Com esse breve recorte uma primeira coisa pode ser dita: a filosofia deleuziana é uma filosofia plenamente afirmativa. O pensamento enraíza-se na vida, porém, a vida não aparece com o princípio de determinalidade, pelo menos por três motivos: 1) não é a vida que diz do pensamento, várias são as forças que entram em relação com o pensamento; 2) o pensamento não diz exclusivamente da vida, o que seria vitalismo[5] crasso e ingênuo, antes a vida aparece como referencial, campo aberto *com* o qual o pensamento se relaciona perpetuamente; 3) por fim,

[3] Emprego o termo ser aqui e em outras passagens, porém acompanho a ressalva de Zourabichvili (2004, p. 07) que aponta para o cuidado ao se usar tal termo, principalmente com Deleuze, filósofo que busca ultrapassar a filosofia da representação: "Ora, se há uma orientação da filosofia de Deleuze, é bem esta: extinção do nome 'ser' e, por aí, da ontologia. Aqueles para quem comentar consiste em inscrevê-lo nas grades da *filosofia perennis*, a ele não retornam (mas depois de tudo, como dizia Deleuze, se o eterno retorno tem um sentido, é bem o de uma seleção)". Craia (2002, p. 19-25), lembra que não existe por parte de Deleuze nenhuma "hostilidade" com relação à ontologia, na realidade há por parte de Deleuze uma "insistência" em interrogar pelos pressupostos da ontologia e por isso, se pode utilizar o termo ontologia, conquanto se entenda por esse termo, em Deleuze, uma "pergunta aberta", um complexo de problemas que nos colocam firmemente no solo mais "íntimo" da filosofia.

[4] Para Deleuze (2003a, p. 22), a crítica hegeliana lançada a Spinoza, de que este ignorou o negativo, é, na realidade, a sua glória e inocência: "Em um mundo corroído pelo negativo, ele tem bastante confiança na vida, na potência da vida, para colocar em questão a morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, o justo e do injusto. Ele tem confia suficiente na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo". A questão do negativo possui uma grande relevância para se compreender a filosofia deleuziana. Na realidade, os ataques desferidos ao negativo por Deleuze estão relacionados diretamente com as principais estratégias para a construção da filosofia da diferença. Deleuze procurou em toda a sua filosofia os movimentos descolados de toda lei universal de produção. As filosofias da tradição, excetuando uma ou outra, estabeleceram as leis universais que abstraiam a vida em prol de uma lógica apodíctica e completamente abstrata. No cerne da filosofia da negatividade encontraremos Hegel, e a sua impossibilidade, segundo Deleuze, de pensar o movimento da vida em sua natureza mais intensiva. *Diferença e Repetição* é escrito tendo como um de seus objetivos desmontar o maquinário dialético hegeliano. Para Craia (2002, p. 23, nota 08) há de se ter reservas com relação a leitura de Michel Hardt em seu livro *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Segundo Craia, não se pode conceber a filosofia deleuziana a partir exclusivamente do seu ataque ao hegelianismo, pois mesmo que seja notável no uso que ele (Hegel) faz do negativo, ela é apenas uma das formas, talvez a mais capciosa, de afirmar o esquema identitário. Não é na ordem do negativo que se pode encontrar a filosofia deleuziana, mas do acontecimento, filosofia não metafísica que passa a pensar não por meio de universais, mas de singularidades. Platão e Hegel, "os amigos do Nada", como afirma Verstraeten (1998, p. 176), estabeleceram os conceitos que reintegram a diferença, "a grande diferença" no "regaço do conceito prevalente do Mesmo". De modo contundente afirma Deleuze (1997, p. 44): "Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, pois a tarefa da Filosofia da diferença".

[5] Há um vitalismo em Deleuze, ele mesmo reivindica esse termo e o insere no contexto de sua obra filosófica. Entretanto, sua noção de vitalismo não se confunde com a ideia biológica do século XIX.

não há um conceito de vida em Deleuze, por isso mesmo ela permanece em aberto, heterogeneidade absoluta. Ao não determinar o que é o ser, Deleuze criou uma terceira via para a ontologia: entre a equivocidade do ser (balaustrada na identidade, na analogia, na oposição, na semelhança) e a univocidade do ser,[6] na qual se diz do ser num e único sentido. No entanto, quando Deleuze afirma uma filosofia da univocidade não se pode relacionar a univocidade pensada por ele com a univocidade elaborada por Duns Scot, ou mesmo com a de Spinoza, com o qual sua filosofia mais se irmana. A particularidade da univocidade deleuziana será a de afirmar que o essencial da univocidade não é que o ser se diga em um único e mesmo sentido: "(...) mas que ele se diga, em um só e mesmo sentido *de* todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas". (Deleuze, 1997, p.53). A univocidade se diz da diferença pura. Convém lembrar uma questão central ao problema desenvolvido por Deleuze: para que essa elaboração alcance o devido status de uma filosofia da univocidade que afirma a diferença, ou seja, que a condição de se pensar o ser seja "ontologicamente um, formalmente diverso, tal é o estatuto dos atributos". (Deleuze, 1968, p. 56).

Sua perspectiva apresenta uma série de desdobramentos de uma filosofia que assume a diferença e amplia a sua potência ao afirmá-la, destruindo os lastros da metafísica, construindo um plano de imanência que dimensiona os seres numa

[6] A questão da univocidade traz consigo uma série de problemas, entre elas o problema dos universais. É unívoco um termo que pode se aplicar a dois ou mais objetos, por exemplo, o termo animal que se aplica ao indivíduo ou à classe dos animais. Porém, o termo animal pode adquirir outros sentidos para além da denominação que lhe é comum, por exemplo, ao ser utilizado para expressar um sujeito bruto, violento, ignorante. Deste modo não há termos unívocos, cada termo é determinado pelo seu emprego. Essa questão exigirá que se diferencie os termos unívocos universais (termos genéricos ou específicos) e os termos unívocos transcendentes, que correspondem à classe das coisas ou de todas as coisas. É nessa segunda condição que Duns Scot ousou empregar o termo ser, pois segundo ele, ao se pensar Deus por meio da analogia o intelecto não pensa Deus, ou melhor: o ser enquanto ser; ou seja, a metafísica deve ater-se de modo específico ao ser, sem com isso, relacioná-lo a qualquer princípio de determinalidade que o entifica. É nesse sentido que Deleuze elogia Duns Scot, pois ele opera umas das primeiras rupturas com a metafísica platônica e aristotélica. Para se obter uma concepção primeira que pense o ser enquanto tal e desvinculado do sensível, deve se buscar na univocidade o princípio pelo qual o ser puro é pensado: "A noção unívoca de ser enquanto ser é, pois, a condição da própria possibilidade de uma ciência transcendente à física e o ponto de partida da metafísica. É uma noção abstrata, e a primeira de todas, pois, como diz Avicena, o ser é o que primeiro cai em poder do intelecto". (Gilson, 2001, p. 738). Muitos são os problemas de tal concepção, reconhece Etienne Gilson. Deleuze retorna aqui a uma das mais caras categorias medievais, elaborada por Duns Scot, mas não apenas por ele, segundo Deleuze, Spinoza e Nietzsche também foram filósofos que construíram filosofias da univocidade, mas esse retorno passa por uma total modificação do conceito de univocidade. Como afirma Michel Hardt (1996, p. 31) "o ser para que seja necessário, ele tem que ser indeterminado", Deleuze não transcendentaliza o ser, mas também não o insere de todo na natureza, ou seja, não se pode falar de um materialismo em Deleuze. Sua ontologia é uma ontologia da diferença, a sua questão é: como a diferença pode sustentar o seu próprio ser. Por esse motivo, para Deleuze, a univocidade será uma categoria central, pois por meio dela ele poderá construir o plano de imanência. Com toda a certeza uma época qualquer é definida pela altura de suas questões e as grandes eras, pode-se afirmar, são aquelas que especularam sobre o problema do uno e do múltiplo, pois romperam as linhas demarcadoras entre a tradição e o novo. Como afirma Casaubon (1984, p. 96): "O problema do uno e do múltiplo é, com efeito, direta ou indiretamente, atual ou virtualmente, o problema da unidade do universo; da suprafacticidade do conhecimento especulativo, e de sua necessidade; da distinção do intelecto e dos sentidos, e do espiritual e do quantitativo; da possibilidade da metafísica; da essência dos corpos; da autonomia suprassensível da lógica; da imediatez do conhecimento intelectual e da natureza de seu objeto; da possibilidade do falar do sentido; da demonstração de Deus; da possibilidade de uma ética não hedonista, nem formalista".

horizontalidade, em suas singularidades, no qual o indivíduo é compreendido na sua dinâmica, na sua prática, produzindo um sistema de sínteses provisórias, expressões heterogêneas, multiplicidade, "caosmo-radícula", como ele afirma em *Mil Platôs* (1980, p. 12). Esse pensamento é uma forma de sintetizar a sua intuição spinozista de uma substância constituída de uma infinidade de atributos realmente distintos, mas num mesmo plano, e que seus produtos são os modos, ou seja: "A univocidade do ser significa, portanto, a igualdade do ser. O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada". (Deleuze, 1997, p. 55). Nessa ontologia da univocidade a intensidade torna-se a "razão do sensível" (Deleuze, 1997, p. 287), pois é a intensidade o critério imanente da autoafirmação. A filosofia de Deleuze, então, é uma filosofia que se desdobra, antes de tudo, em uma filosofia prática, uma filosofia da ação e das estratégias de uso do corpo, em síntese: uma ética[7]. Como bem esclarece Pearson (1999, p. 218):

> Se nós agora vivemos além do "humano" – "Deus está morto", tudo que é permitido é o sentimento que nos dirige ao sistema autopoético do capital – então a principal tarefa do projeto crítico é identificar modos de devir que resistem ao processo de valorização entrópica, que é o motor do capital e sua captura de forças da vida biocósmica.

Para Deleuze (2003a, p. 39) há "efetivamente" uma "filosofia da 'vida'" em Spinoza. Ao eleger a questão da vida como princípio de sua filosofia Spinoza denuncia os inimigos da imanência, expõe os signos da equivocidade, o mecanismo da analogia que opera no cerne da metafísica.

> A *Ética* esclarece o horizonte especulativo ao forjar as novas linhas de vida, e a física dedutiva das paixões serve para praticamente erradicar a impotência, o ódio e o remorso que nos separam da vida, elementos estes que preparam o

[7] Para alguns autores o poder despertado pelas novas tecnologias nos lança em uma liberdade prodigiosa, mas extremamente temerária. Jean-Pierre Dupuy, observa o desalento dos homens diante da impossibilidade de um fundamento para seu ser. Diante dessa situação o homem esbarra diante de dois paradoxos: uma liberdade absoluta, que nos permite tudo, menos não sermos livres. Assim, a liberdade não cessa de nadificar, ou seja, em anular tudo que a ela resiste. Para Dupuy o homem fará de tudo para ser seu próprio fabricador e dever somente a ele mesmo sua liberdade: "Mas este *self-made man* metafísico, se ele fosse possível, teria paradoxalmente perdido sua liberdade, logo não seria mais um homem, pois a liberdade implica necessariamente não coincidir com ela mesma". (Dupuy, 2008, p. 38). O que nos leva para o segundo paradoxo: tal condição inexoravelmente conduz à obsolescência do homem. Deste modo, sendo o homem seu próprio demiurgo acaba por descobrir-se ultrapassado. O humanismo científico levou o homem para o seu próprio fim. Num mundo onde Deus estar morto e, a criatura também, descobre-se a obsolescência da espécie diante dos artefatos tecnológicos. Giacoia, tecendo uma crítica a Sloterdijk, lembra a possibilidade de se despertar para um "novo e fatal risco de delírio de onipotência". Para ele o corpo é o "rastro seguido pela vida": "(...) o corpo deve ser entendido como uma pegada do orgânico, como uma marca seguida pela vida, em seu conjunto – porém uma memória cósmica que nos é familiar." (Giacoia, 2002, p. 212). Mas, aqui não se estaria ainda discutindo nos termos da velha metafísica, e com isso dentro dos parâmetros do humanismo? Dupuy se detém na perda do sentido, do fundamento ou no terror que a demiurgia tecnológica produz. Parte dos argumentos desenvolvidos dentro do debate ético, parece-nos, prende-se à concepção antropológica que dimensiona o homem pela sua corporiedade, sua morfologia, no orgânico como delimitação da vida. É certa tal preocupação e cautela, mas talvez, a questão sobre o fim da forma-Homem, tema tão caro a Nietzsche e Deleuze, deva ser posta a partir de uma outra perspectiva: a partir de uma imanência que nos espera: "Não se deve dizer que 'se Deus não existe, tudo é permitido'. É exatamente o contrário. Pois, com Deus, tudo é permitido. É com Deus que tudo é permitido.". (Deleuze, 2007, p. 18).

> terreno para o homem ressentido, submetido à "terrível cadeia de paixões tristes". (Sauvagnargues, 2009, p. 153)

Por constituir um plano unívoco que permite pensar a prática efetiva da existência, Spinoza permite a Deleuze incluir em sua filosofia a perspectiva que equipara ontologicamente o corpo e a mente. O corpo, no caso não se define pela forma ou pela função, mas pela relação de movimento: repouso/lentidão/velocidade, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. O homem ou o animal não são definidos por seus órgãos ou forma, mas pelos afetos de que são capazes.[8] É a cinética e a dinâmica dos corpos que lhe conferem a sua individualidade[9], sua potência em afetar e ser afetado, toda a composição e todas as relações de velocidade diferenciais se dão num plano de imanência:

> (...) é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.". (Deleuze, 2003a, p. 166).

Nesse plano de imanência não há diferença entre o artifício e a natureza[10], pois é nos agenciamentos, nos encontros e capturas que se produzem os afetos e não importa se esses agenciamentos são naturais ou artificiais, o que importa é o acréscimo de força, o *plus* de potência que o corpo adquire, resultando em seu fortalecimento, em seu enfraquecimento ou em sua morte: para os homens e para os animais, considera-se em cada caso somente o poder de ser afetado. Deste modo o poder de ser afetado apresenta-se, então, como potência para agir. Para Deleuze, não são as noções abstratas de gênero e de espécie que definem os animais, mas o poder de serem afetados. Deleuze (2003a, p. 40) afirma o seguinte: "A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma 'moral'; enquanto a *Ética* é uma

[8] Cf., Gilles Deleuze (1968, p. 165-167). Com um exemplo um tanto estranho, mas esclarecedor, Deleuze tenta exemplificar essa diferença que compõe os seres a partir de seus afetos: "Há, por exemplo, grandes diferenças entre um cavalo de lavoura ou de tiro, e um cavalo de corrida, entre um boi e um cavalo e um cavalo de lavoura. É porque o cavalo de corrida e o de lavoura não possuem os mesmos afetos nem o mesmo poder de ser afetado; o cavalo de lavoura tem antes mais afetos em comum com o boi". (Deleuze, 2003a, p. 167). Com esse exemplo Deleuze quer demonstrar primeiramente que não existe diferença ontológica entre os seres, a única diferença é a capacidade dos afetos postos em determinada relação, em determinada vida, o que importa é a capacidade de alargar a experimentação, de suportar as novas condições sempre presentes na existência. Para Jean-Clet Martin, tal movimento de experimentação produz uma "ética das relações": "O problema da ética consiste, portanto, em determinar o modo pelo qual uma conexão com um limite comum e unívoco vai afetar um modo dado. Assim, entre o cavalo de lavoura e o boi de lavoura, um afeto cria uma relação de vizinhança que passa através das malhas da taxionomia categorial. O afeto é a tranversalidade inorgânica qual fio entre os gêneros, as espécies e sobre os quais se seguem os traços de expressão típicos. Ele corresponde ao limite sobre o qual se estabelecem as vizinhanças e se desenvolve os efeitos incorporias, das propriedades emergentes". (Martin, 1993, p.58-59).

[9] Esclarece Anne Sauvagnargues (2004, p. 193): "Da sua leitura de Spinoza, Deleuze retoma a distinção entre duas individuações "bem diferentes": a existência, como conjunto divisível de partes *extensivas* (a longitude), e a essência como parte *intensiva* (a latitude")

[10] Neste sentido as palavras de Alan Gabbey (2011, p. 243) são providenciais: "Talvez essa seja a mais nobre lição tirada por Spinoza de sua visão filosofia do Homem e da Natureza. Dentre as muitas lições que hoje em dia poderíamos tirar da mesma rica fonte, a mais perturbadora, embora seja também a mais instigante, deve ser a de que 'Homem Tecnológico Moderno' e 'Homem no Estado de Natureza' são uma só e mesma coisa. Esta é uma lição cujas implicações ainda não mostramos sinais de começar a compreender".

etologia que, para homens e animais, considera, em cada caso, somente o poder de ser afetado".

Deleuze apresenta uma via filosófica que se afasta do conjunto categorial da metafísica e em seu lugar orienta os conceitos para uma dimensão em que pensamento e mundo são fundidos. À pergunta lançada em *Diferença e Repetição*: "o que é pensar?" Deleuze responde: pensar é pensar o acontecimento. A ideia de acontecimento evidentemente é construída a partir dos estoicos, no entanto, algo aparentemente passa desapercebido nesse encontro de Deleuze com os estoicos: a sombra de Spinoza que medeia essa relação. Spinoza, com efeito, não é o filósofo do acontecimento, esse mérito cabe aos estoicos e a Leibniz, porém ele será o filósofo responsável por estabelecer a imanência absoluta por meio da univocidade do ser, condição sem a qual se torna impossível pensar o acontecimento. Segundo Deleuze, Spinoza será aquele que sugere[11] o conceito de expressão, conceito que possibilita a comunicação entre o fora e o dentro da substância ou Deus num mesmo horizonte, isso significa dizer que tudo o que existe (não apenas o homem, mas os animais, os astros, a Terra *etc*., *facies totius universi*) exprimem o ser, são "modos" do ser, essa condição será denominada por Deleuze de plano de consistência. O plano de consistência impede que a analogia atue e crie o campo de transcendência e a duplicidade do ser, do sentido do ser equívoco. Para Deleuze, via a sua interpretação de Spinoza, o ser se diz em um único e mesmo sentido de todas as suas modalidades intrínsecas, ou como ele dirá em *Lógica do sentido* (p. 32): "o sentido é o expresso". Não há outra filosofia, assim como, segundo Deleuze (1997, p.52): "Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco", e são os conceitos de univocidade e de expressão que permitem pensar *num único* "sentido de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos" (Deleuze, 1997, p. 53); ou, como afirma Sylvain Zac quando algum comentador questiona a ideia de conciliação entre Deus e a multiplicidade infinita dos atributos e dos modos na filosofia de Spinoza. Spinoza, afirma Zac (1963, p. 28), responderia sumariamente que é um problema fictício:

> as noções de um e de múltiplo, de origem matemática, não se aplicam ao Ser soberanamente perfeito. Como 'auxiliar da imaginação', o número não aplica à descrição do ser e dos entes. É um fato, e uma razão sã o compreende, que existe uma diversidade de formas e que a cada forma de ser se relaciona uma diversidade infinita de entes, estando todos os entes ancorados no ser, na medida em nele existem, agem e vivem.

Há uma íntima relação conceitual entre *Diferença e Repetição* e *Spinoza e o problema da expressão*, que culmina em *Lógica do sentido.* Na realidade *Lógica do sentido* aparece como uma terceira tese de doutorado que avança nas investigações que as outras duas iniciam. Em *Diferença e repetição* foi analisada as possibilidades de um pensamento que subverte a metafísica, que produz e pensa a heterogeneidade e coloca no centro da ontologia a diferença, retirando da identidade toda a sua inconteste soberania, em *Spinoza e o problema da expressão*

[11] "A 'expressão' é o conceito ou o problema que permite entrar na filosofia de Spinoza 'pelo meio'. Ora, Deleuze nos faz notar no começo e ao fim de *Spinoza e o problema da expressão* que 'a ideia de expressão em Spinoza não é objeto nem de definição nem de demonstração'. Deleuze ler, portanto, toda a filosofia de Spinoza a partir de uma ideia 'ausente": ela estar ausente porque não se trata de uma 'doutrina' tematizada de maneira explícita, mas ela está presente em todos os lugares como isto que faz o movimento mesmo da conceitualização, isto que torna viva a arquitetura geométrica da *Ética*". (Manola, 1999, p.94)

se pretende efetuar uma crítica radical ao conceito de equivocidade e de analogia, colocando a concepção da expressão unívoca como o coração do sistema de Spinoza.[12] Como afirma Vincent Jacques, é necessário lembrar que Deleuze opera um duplo uso de Spinoza: se em *Diferença e Repetição,* Spinoza possui um valor relativo por sua importância na questão da ontologia da Univocidade, em *Lógica do sentido* e em *O Anti-Édipo* sua presença é reduzida em favor de uma ética e potência criativa nietzschiana. Entretanto, em *Mil Platôs*, a leitura de Spinoza realizada por Deleuze, adquire uma profunda renovação: "Lendo Spinoza pelo meio, descobrindo nas noções comuns uma lógica dos encontros e valorizando a pequena física da ética, Deleuze desenvolve uma interpretação afetiva e problemática do spinozismo". (Jacques, 2016, p. 34). Para Vincent Jacques, Deleuze, em vez de uma leitura teóremática por axiomas e proposições, opta por uma leitura afetiva pelos escólios, é deste modo que se compreende a afirmações elogiosas que serão feitas sobre o Spinoza, pois agora sua filosofia permite a Deleuze pensar uma filosofia que não concede nada à transcendência e permite uma ontologia "ética, individual e coletiva".

Um pensamento da univocidade significa produzir uma aliança entre sentido e ser, ou seja, sentido e ser se comunicam e são tomados conjuntamente no pensamento, o passo adiante é criar o campo de atuação das forças que entrelaça sentido-ser-pensamento. Ao escrever *Lógica do sentido* Deleuze intenta estabelecer um plano de imanência, ainda provisório na tese principal (*Diferença e Repetição*) e na tese complementar (*Spinoza e o problema da expressão*). Deleuze precisou também estabelecer uma lógica que retirasse do pensamento os dois grandes inimigos da imanência estudadas na tese complementar: a analogia e a equivocidade, constituindo assim a ideia de sentido não como princípio transcendente, como origem ou fim[13], mas como efeito de superfície. Interessa a Deleuze produzir uma filosofia que construa o plano de imanência e expurgue toda a qualquer negatividade do ser, na realidade essa é a chave pela qual ele interpreta a filosofia de Spinoza. No entanto, ao lado disso tem-se que pensar a sua apropriação do pensamento estoico, e o valor da filosofia do Pórtico para estabelecer a maturidade filosófica de Deleuze: "O lugar privilegiado dos Estoicos vem de que foram os iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo". (Deleuze, 1969, p .07). Com Spinoza surge mais claramente a determinação de uma filosofia na qual o ser e seus modos são expressos num plano de imanência absoluto,[14] porém este

[12] Pierre Montebello, afirma (2008, p. 70) que a direção inicial do pensamento de Deleuze é a "reversibilidade": "A 'reversibilidade' do ser e do pensar, o qual temos feito o centro de gravidade íntimo do pensamento deleuziano nos últimos textos, foi precedido por uma teoria das relações entre ser e sentido em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*. O ser e o sentido passam um pelo outro com a univocidade, como o ser e o pensamento passam em seguida um pelo outro no plano de imanência".

[13] Tampouco ele aproxima a sua concepção de sentido de qualquer *rastro* hermenêutico deixado pela linguagem do ser, tal como ocorre em Heidegger.

[14] Aspecto importantes de *Spinoza e o problema da expressão*, consiste em analisar os pontos fundamentais na constituição da univocidade. Para isso, Deleuze, seguindo a leitura de Gilson, (especificamente a obra, *Jean Duns Scot*, *Introduction à sés positions fondamentales*, 1952) apresenta a grande contribuição de Duns Scot na elaboração de um pensamento que desfere duros ataques ao princípio da analogia, demonstrando suas fraquezas, suas contradições, enquanto busca, ao mesmo tempo, uma outra concepção da essência de Deus, posto que a analogia, segundo ele, fracassaria na elaboração de um conceito positivo de Deus: "Se sabe que Duns Scot, na Idade média, havia posto esse problema e lhe tinha dado uma solução profunda. Duns Scot sem dúvida é aquele que conduz o mais longe a empresa de uma teologia positiva. Ele denuncia por sua vez a eminência negativa dos

problema ganha ênfase quando pensado em ligação estreita, como afirma Deleuze, com a teoria do sentido.

Spinoza possibilita a Deleuze o plano de imanência necessário para expelir do seu pensamento qualquer transcendência ainda restante.[15] Para que isso ocorra, a causa, Deus, na terminologia spinozista, é concebido, contra Platão e Leibniz, como unívoco e os seus modos como pura realidade física, ou seja, os modos de Deus não podem ser considerados a partir nem de uma realidade metafísica, nem como possibilidade lógica. Com Spinoza, a univocidade do ser torna-se objeto de afirmação pura, Deus é causa agente e paciente:

> É, portanto, a ideia de causa imanente que, em Spinoza, torna-se o relê da univocidade, liberando-a da indiferença e da neutralidade em que a teoria da criação divina a mantinha. É na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula plenamente spinozana: Deus é a causa de todas as coisas, em seu sentido (*eo sensu*), no qual é dito ser causa de si. (Deleuze, 1968, p.58)

Desta afirmação percebe-se alguns elementos que serão operadores conceituais para que Deleuze. A concepção de univocidade permite que Deleuze sistematize seus ataques à metafísica da representação, e ao mesmo tempo elabore uma filosofia da multiplicidade, que radicaliza a relação do sentido com os corpos, e com o corpo em particular. Paixões e afecções constituem potências do corpo, e são por Deleuze compreendidas enquanto campo de ação de forças, de linhas e zonas de intensidade. Pela lógica da multiplicidade, Deleuze estabelece o encontro do conceito e do afeto de todas as almas e indivíduos num *plano de imanência comum*, diagrama ou plano modal que implica em maneiras de viver,[16] numa verdadeira dimensão produtiva e criativa:

> A perfeição do plano de imanência de Spinoza é apenas a resultante deste *intercâmbio imediato*, *perpétuo*, *instantâneo*, desta reversibilidade entre "a imanência da expressão naquilo que se exprime, e (a imanência) do exprimido na expressão" – um intercâmbio tal que *entre um e outro só há uma dobra*. (Alliez, 1995, p. 18)

A concepção de imanência que surge na filosofia deleuziana não mais se limitará a pensar o ser unívoco como indiferente e neutralizado em um conceito abstrato. Sua filosofia compreenderá o sentido como perfeitamente determinado em seu conceito, como aquilo que se diz em um único e mesmo sentido da substância que é em si e dos modos que são em outra coisa. Deleuze busca pensar uma fronteira entre as proposições e as coisas, uma entidade extraproposicional, paradoxal, inapreensível empiricamente, e ao mesmo tempo, constitutiva de toda imanência. Assim, ao dispor a diferença como potência do pensamento rompe-se com as filosofias da representação, eternamente inscritas no círculo da proposição,

---

neo-platônicos, a pseudo-afirmação dos tomistas. Ele lhes opõe a univocidade do ser: o ser se diz no mesmo sentido de tudo isto que é, infinito e finito, mesmo que isto não seja sobre a mesma 'modalidade'". (Deleuze, 1968, p. 54)

[15] "A filosofia de Spinoza coloca um *plano comum de imanência* e esta questão tem consequências imediatamente práticas. Um plano de imanência deve ser construído e a *Ética* nos indica as vias desta construção. Cada individualidade de vida não é concebida por Spinoza como uma forma fechada, definitivamente constituída, mas como um conjunto de relações entre velocidades diferenciais: o modo de viver é uma questão de velocidades, de encontros, de relações, de ritmos". (Manola, 1999, p.104).

[16] Uma síntese dessa "retomada" de Spinoza, enquanto filósofo da imanência absoluta está no capítulo "Spinoza e nós", que consta em Spinoza filosofia prática.

permanentemente orientadas pelo senso comum e pelo bom senso. A diferenciação da diferença rompe com a forma do eu, do mundo e de Deus, o princípio da diferença confere à disjunção um caráter afirmativo no qual: "o eu, o mundo e Deus conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão". (Deleuze, 1969, p. 181).

A importância de Spinoza surge sob duas perspectivas: oferece a Deleuze um pensamento que assimila o sujeito, os organismos como um conjunto de velocidades e de lentidões, assim como permite que Deleuze passe a compreender de forma definitiva a dimensão prática da vida por meio de um a teoria dos afetos, que não possui apenas consequências éticas, mas também políticas.

> Com Spinoza, um Spinoza problemático, a filosofia de Deleuze se quer agora prática; o tema da experiência real perde seu lirismo, rompendo definitivamente com o modelo da experiência excepcional dos anos sessenta do qual o *Anti-Édipo* oferece a última personagem conceitual com o esquizofrênico. A experiência real se compreende, a partir de então, como experimentação e avaliação imanente e afetiva dos encontros. (Jacques, 2016, p. 34)

Ou seja, uma nova condição dos seres se apresenta ao pensamento de Deleuze, pois agora são vistos em sua multiplicidade e em sua singularidade. Por isso, foi necessário o agenciamento com os estoicos, para montar uma filosofia que fundia sentido e ser, acontecimento puro que anima os cosmos por meio de sua potência, por meio de sua *energéia*. A lógica do sentido ou a concepção de acontecimento em Deleuze está atrelada a uma nova concepção de natureza (*physis*) que bem distante das atuais concepções do materialismo cria uma significativa linha de abordagem, principalmente quando se tem em conta que não havendo mais a velha analogia para colocar o homem fora da natureza, cria-se condições de abordar o problema da mente e do corpo como expressões anteriores a qualquer definição que temos deles, anteriores à distinção entre natureza e artifício. Tal ontologia dinâmica permite ir adiante numa busca por outra forma de existir, atrás de outras formas de viver. O que ele definitivamente realizará por meio de uma lógica das multiplicidades e de uma concepção de totalidade aberta

Esta nova noção ontológica define a sua principal condição: afetar e ser afetado, volver-se no acontecimento, na pluralidade dos entes extensivos que constituem correlativamente os elementos materiais do corpo.[17] O corpo está em

[17] Lembramos que na filosofia da imanência de Deleuze não se pode confundir com a concepção materialista corrente, pois Deleuze não reduz a vida ao material, a imanência não é apenas as condições empíricas restritas aos corpos, por isso a questão do virtual e do atual é importante para compreender essa diferença. Deleuze (1969, p. 257) deixa claro essa questão, quando afirma ser o pensamento a parte "inefetuável" do Acontecimento: "com esta parte do acontecimento que é preciso chamar de inefetuável, precisamente porque é pensamento, não pode ser realizado a não ser por ele e não se realiza senão nele. Então elevam-se agressões e voracidades que ultrapassam tudo o que se passava no fundo dos corpos; desejos, amores, acasalamentos e copulações, intenções que ultrapassam tudo o que acontecia na superfície dos corpos; e impotências e mortes que ultrapassam tudo o que podia sobrevir. Esplendor incorporal do acontecimento como entidade que se dirige ao pensamento e que somente ele pode investir, Extra-ser". Há uma "física" dos corpos, mas os acontecimentos incorporais e ideais do pensamento remetem-nos a uma "metafísica", mais precisamente a uma superfície metafísica que não se confunde com a corporeidade física dos corpos; esta superfície deve ser considerada precisamente como a fronteira constitutiva do pensamento: a superfície metafísica do pensamento. Talvez essa concepção de uma diferença ou fronteira do pensamento e do real tenham adquirido uma elaboração mais completa e refina com as categorias do virtual e do atual desenvolvidas por Deleuze em seus últimos trabalhos, como afirma

perpétua relação sendo contaminado, transformado, deformado, sofrendo todo tipo de golpe e pressões, por estar em constante relação com as forças por isso mesmo permanece aberto. Como ser atual (atualidade extensiva) o corpo possui, no entanto, infinitas possibilidades, condicionadas pela potência virtual que o inscreve na imanência, sua extrema relação com o de-Fora possibilita que agenciamentos, conexões e mutações sejam inseridos na sua composição. Porém, cabe-nos aqui inferir que a interpretação deleuziana preconiza um afastamento fundamental da ideia de sujeito ou de Homem em prol de uma ideia de subjetividade que se condensa em um campo de forças que se instaura através de seus devires caóticos e intensos: "A consciência é puramente transitiva. (Deleuze, 2003a, p.33).

É na ideia de um animal-devir que se desterritorializa que Deleuze focaliza a sua interpretação. É numa certa desconexão sensorial, num caos ou desagregação original que reside a singularidade fisiobiológica do homem.[18] Desterritorialização, conexões, agenciamentos, combinações e articulações,[19] são devires que se cruzam com a força biológica do homem. E é como devir que homem e técnica se cruzam, pois novos agenciamentos ocorrem, novas séries (visuais, fônicas, auditivas, noéticas), arranjos, para os quais convergem potências outras como instrumentos, animais, máquinas, "silício", "estribo", etc.[20], ou seja, o plano expressivo da univocidade permite desenvolver uma definição cinética da vida em termos de linhas de força relacionadas com o de-Fora. O humano, no caso, entra em agenciamentos varáveis com máquinas, animais, minerais *etc.*, todas as forças entram em tensão ou em fusão, pois o indivíduo é isto que não cessa de se divisar em transformações de natureza,[21] dividual, variação modal intensiva, forma precária e relativa, e isso deve ser compreendido não de modo negativo, mas antes como força positiva, pois nessa indeterminação guarda-se a "plena potência" do indivíduo enquanto tal: "O corpo não é mais definido por sua unidade final, nem por sua forma ou seus órgãos, mas pelas relações concretas e variáveis que ele institui entre seus materiais constituintes, e isto é válido para os indivíduos

---

Alliez, quando de sua busca por um monismo como afirmação vitalista da diferença na irredutível multiplicidade do devir, Deleuze encontra no par virtual e atual a melhor expressão de sua filosofia, ao mesmo tempo em que afasta-se de qualquer risco de dualismo: "Pois a igualdade entre ser e a diferença só será exata se diferença for diferenciação, isto é, processo e criação, individuação como processo (élan vital); e se, a partir de um virtual que, sem ser atual, possui enquanto tal uma *realidade intensiva* (quantidade intensiva abstrata) dotada de uma potência de singularização por pontos relevantes, atingir-se a essência pura de um Tempo não cronológico. ('É o presente que passa, que define o atual', implica indivíduos já constituídos; mas 'é no virtual que o passado se conserva'.) tempo-potência contra Estado-dos-lugares, *a distinção entre o virtual e o atual corresponde à cisão mais fundamental do Tempo*. Estabelecendo uma relação de imanência do virtual com a sua atualização, isto é, uma maneira de *cristalização* entre o virtual e o atual quando não há mais limite identificável entre os dois, surge a imagem-cristal, o cristal de tempo descoberto por Deleuze no cerne da criação cinematográfica, na imagem da dama de Xangai..." (Alliez, 1996, p. 20-21)

[18] Deleuze desenvolve esses princípios a partir da filosofia de Bérgson.

[19] Remetemos ao trabalho de Eric Alliez (1995, p. 49); principalmente o capítulo III, intitulado *onto-etológicas*, onde o autor constata que Deleuze e Guattari encontram em Whitehead, "um sensualismo superior, baseado num princípio ontológico experimental que contra-efetua – entre ciência e filosofia – a revolução copernicana minando o seu suporte epistemológico. Não se trata mais de dependência *metodológica* do objeto com relação ao sujeito, mas sim da autoconstituição *ontológica* de um novo sujeito a partir de seus objetos".

[20] Para dimensionar esta questão indicamos o livro *Mil Platôs*, principalmente o capítulo "Do Ritornelo".

[21] Esse tema é desenvolvido no capítulo "Síntese assimétrica do sensível", em *Diferença e Repetição*.

corporais, orgânicos ou culturais". (Sauvagnargues, 2004, p.192). Como se pode perceber o que interessa é a composição de forças e não a ordem da consciência, hipótese idealista e antropocêntrica, superar o ponto de vista do "sujeito humano" e mesmo o sujeito orgânico em prol das infinitas almas, lembrando Leibniz, que povoam o corpo.[22]

A partir de uma ontologia da na qual a vida é entendida como um plano aberto, pode-se dizer, que o principal para o pensamento é criar as condições que permitam liberar as formas de suas determinações em prol de uma nova criação, de outros modos de vida, onde não há sujeito ou objeto, puro plano de imanência, pois a vida em sua totalidade é pensada como jogo de forças, relações de encontro e, por isso mesmo, a técnica, a vida, orgânica ou não-orgânica são pensadas distanciadas de toda antropomorfização:

> Foi preciso que a biologia saltasse para a biologia molecular, ou que a vida se agrupasse no código genético. Foi preciso o trabalho disperso se reunisse ou se agrupasse nas máquinas de terceira geração, cibernéticas e informáticas. Quais seriam as forças em jogo, com quais as forças do homem entrariam então em relação? Não seriam mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito ilimitado – se assim denominarmos toda situação de força na qual um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. (Deleuze, 1986, p. 140)

As novas condições proporcionadas pelas biotecnologias e as antropotecnologias, nos força a pensar, não mais em termos de um "sujeito", como foi outorgado pela metafísica da representação, mas agora em termos de fluxos, singularidades, linhas de força e intensidades, de modo que o mundo não é constituído de unidade-sujeito, de onde partiriam as ações sobre outras unidades e mesmo a realidade, antes são as correntes e circuitos que se enredam em unidades provisórias e depois se dissipam, numa relação de intensidades. E, aqui, aparece a questão desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, onde o devir não é pensado como uma evolução, ou pelo menos como uma evolução por dependência e filiação, de modo que os seres não são definidos a partir de zonas, reinos, filos, mas a partir da univocidade que une todos os seres, ou seja, o devir é sempre de uma outra ordem que não a da filiação: "Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é o vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível". (Deleuze; Guattari, 1980, p. 291). O que podemos entender como uma "ciência da multiplicidade" , isto é, que busca relacionar os poderes da novas tecnologias de modo a relacionar as forças do homem (e demais seres) numa simbiose onde o finito-ilimitado é a posto como marca da operação de quebra com as fronteiras das formas, por isso, a combinatória dos seres não se dá dentro de estratos, reinos, mas a força da técnica é posta a serviço da simbiose, do devir que produz novos seres que podem coexistir e se comunicar, mesmo que previamente participem de ordens distintas: orgânico-inorgânico, consciente-inconsciente, todos os seres se diluem numa imanência absoluta de modo que se pode falar de um evolução maquínica. Assim, o devir não pode pertencer à ordem da filiação, pois a filiação

[22] Deleuze (1991, p. 124) lembra que o animismo não está tão distante da biologia como normalmente se deduz: "(...) quando multiplica as pequenas almas imanentes aos órgãos e funções, com a condição de lhes retirar qualquer papel ativo ou eficiente, para fazer deles somente focos de percepção e de afecção moleculares: os corpos assim povoados de uma infinidade de pequenas mônadas".

baseia-se na semelhança, na identificação, as alianças são mais amplas, abertas ao novo e fazem surgir o novo, as alianças são temporárias, intercambiáveis, são conjugações de devires, desdobramentos de forças, bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender, assim como há um bloco, afirma Deleuze, que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C, ou seja, as evoluções pensadas por meio de identidades não resistem aos processos moleculares da própria vida, como afirma Pearson (1997b, 188-189):

> Os limites que garantem a evolução das identidades separadas começam a entrar em colapso e um modo de evolução maquínica entra em jogo. Esta é uma ilustração perfeita do esquema evolutivo rizomático proposto por Deleuze e Guattari, que por sua vez fornecem o exemple do vírus tipo C com a sua dupla ligação ao DNA babuíno e daqueles certos gatos domésticos. Aqui nós vemos tomar espaço uma "evolução aparallel" em que não há nem imitação nem semelhança.

O processo pelo qual várias forças agem e modificam continuamente os corpos se chama "involução", essa forma de evolução que se faz entre heterogêneses, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com a regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos diferenciado. Mas involuir é a formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, "entre" os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis. A compreensão de vida, num sentido unívoco não reside na grade conceitual da biologia convencional, ou na unidade orgânicas dos seres, ou a de qualquer essencialismo tipológico. Como lembra Henri Atlan (2018, p. 74):

> Ora, é sobretudo isto que interessa a Spinoza para o seu empreendimento na *Ética*, onde a natureza dos corpos é posta inicialmente na sua generalidade, abrangendo primeiro todos os corpos, vivos ou não, humanos ou não humanos. São todos eles produzidos pela substância única sob seu atributo da extensão, também dita, "substância corporal ou extensa" ou "matéria por todo lado a mesma", infinita e indivisível (E I, 15, escólio); os corpos individuais são dela os modos finitos, com as suas especificidades e diferenças que aparecem a seguir, devido às suas composições ou complexões diferentes.

A relação produzida por Deleuze por meio do monismo spinozista torna-se uma peça importante para a sua teoria da multiplicidade, pois a quebra das formas e a combinatória infinita já não segue o princípio da organização, pois o animal (e os seres em geral) já não é definido por características (específicas, genéricas *etc.*), mas por populações, variáveis de um meio a outro ou num mesmo meio, já não são as associações filiativas o procedimento maior da evolução, mas as comunicações transversais entre populações heterogêneas, ou seja, o devir é um rizoma, e não uma árvore classificatória nem genealógica: o rizoma é uma antigenealogia. Contra a unidade transcendente da filosofia arborescente, contra a identidade estática das coisas, do mundo, o rizoma corresponde a um sistema de fluxo descentrado e não hierárquico, que se produz por meio de interconexões múltiplas, heterogêneas de modo que as interconexões permitem ligar um ponto do rizoma a qualquer outro, a estrutura rizomática ataca a própria raiz do "verbo ser". Ocorre, assim, uma inovação completa com relação ao que se diz ou afirma sobre a vida, a partir de uma ontologia que dissolve as hierarquias e disposições dos seres terminados por sua espécie, filiação, forma *etc*., demonstra-se como se torna complicado, mesmo insustentável aplicar a ideia de um sistema de estratos sem com isso não introduzir

uma espécie de "evolução cósmica ou mesmo espiritual" , de modo que se estabelece a concepção de uma realidade ordenada em estágios e de gruas de perfeição, porém: "Não há nenhuma biosfera ou noosfera, mas em todo lugar há apenas a mesma Macanosfera". (Deleuze; Guattari, 1980, p.89). De certo modo, o aspecto mais interessante dessa relação Deleuze-Spinoza está na questão dos fluxos de intensidades que produzem desestratificações, conjugações, combinações, em suma, agenciamento maquínico. Um animal, por exemplo, é melhor definido menos em termos de gênero, espécie e órgãos, e mais em termos dos conjuntos em que se inserem (simbiose homem-animal, simbiose homem-máquina[23], simbioses animal-animal, simbioses planta-animal). Em todos os casos um estabelecimento claro dos reinos distintos torna-se problemático e o que se torna importante é um devir "maquínico" filogenético: "O que chamamos mecanosfera é o conjunto das máquinas abstratas e agenciamentos maquínicos, ao mesmo tempo, fora dos estratos, nos estratos e interestráticos". (Deleuze; GuattarI, 1980, p. 91).

Por fim, tal concepção visa desmontar a antropomorfização que ainda impede as possibilidades de se compreender a vida a partir de um sentido mais aberto e com outros devires (simbioses), capturas de códigos que não mais privilegiam os estratos e as dimensões fixas (formas e funções) dos organismos e dos demais seres. A involução ocorre por agenciamentos, trocas, alianças, de modo que os seres fazem rizoma em sua heterogeneidade, "evolução a-paralela", entre dois seres que não possuem nada a ver um com o outro. A vida não está determinada por um lógica de filiações, modelo da árvore, antes conexões imprevistas, aleatórias e completamente inéditas podem acontecer, e acontecem; o que ocorre entre o babuíno e do gato doméstico é um modo de exemplificar essa evolução a-paralela, pois um não é o modelo do outro, nem o outro a cópia do primeiro, ocorre um devir babuíno no gato, assim como ocorrem devires entres os vírus e seus hospedeiros, eles levam partículas de ADN de um ser a outro, numa troca onde a descendência é descartada, comunicações transversais entre linhas diferenciadas de modo que embaralham as árvores genealógicas. Tudo ocorre segundo um rizoma que opera uma heterogênese e salta uma linha já diferenciada a uma outra: "sabedoria das plantas: inclusive quando elas são de raízes, há sempre um de-Fora onde elas fazem rizoma com alguma coisa – com o vento, com o animal, com o homem (e também um aspecto pelo qual os próprios animais fazem rizoma, e os homens, etc.)". (Deleuze; Guattari, 1980, p. 18-19)[24]. Fundamentalmente o processo de simbiose e aliança entre os seres não segue nenhum modelo estrutural ou gerativo, ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou estrutura profunda,

[23] A relação da Inteligência Artificial e as potências do homem parece estar em um descompasso sem resolução. Ao sabor das *big techs* se tem moldado as características da existência aos princípios abstratos da matemática, de forma que ocorre uma inversão perigosa, ou seja, os fenômenos da vida são interpretados pelo reducionismo algorítmico. Para James Bridle (2023, p. 270-271) as teorias científicas partem de uma noção equivocada ao pretenderem encerrar o "cérebro dentro da máquina". O verdadeiro cérebro é um *continuum* composto de matéria orgânica e inorgânica produzindo as condições de vida da Terra: "O mundo não é como um computador; os computadores são com o mundo".

[24] No seu ensaio sobre as plantas Emanuele Coccia (2018, p. 70), afirma: "Tudo está em tudo. Essa mistura faz do mundo e do espaço a realidade de uma transmissibilidade e de uma tradutibilidade universal das formas. Mas o que chamamos de transmissão não é mais que o eco dessa inerência recíproca de todas as coisas em toda outra coisa: o mundo é um contágio perpétuo". Para ele, infelizmente a Ciência e a filosofia dedicam-se apenas em classificar e definir os seres restringindo e circundando o vivente com o modelo das essências.

todas estas concepções mantêm-se atreladas ao modelo representacional da árvore: toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução, enquanto o rizoma não se deixa reconduzir ao Uno nem ao múltiplo, o rizoma é sempre multiplicidade, nem começo nem fim, sempre meio.

Como Deleuze afirma em sua aula de 16 de dezembro de 1980,[25] no curso sobre Spinoza "há uma certa relação fundamental entre a ontologia e um certo estilo ou um certo tipo de política". Para ele as filosofias do Uno implicam essencialmente em um sistema de hierarquias dos seres, sistema que se firma por meio de princípios de competências, por exemplo, o sábio é mais competente que o não-sábio, ou de emanações, por exemplo, do Uno emana o ser, do ser emana outra coisa; são as "hierarquias neoplatônicas". (Cayggil, 1997, p.152), Uma ontologia pura, segundo ele, deve repudiar as hierarquias, as "hipóstases" que nada mais são do que as cristalizações das hierarquias. Evidentemente Deleuze não nega a existências de hierarquias práticas, porém, a partir de uma ontologia da univocidade deve-se repudiar as hierarquias. Repudiar as hierarquias significa, então, afirmar que não há um Uno superior ao ser, "o ser se diz de tudo o que é em um só e mesmo sentido", proposição ontológica chave reafirma por Deleuze ao longo de sua obra. Para Deleuze não há unidade superior ao ser, logo, diz ele no curso sobre Spinoza: "o ser se diz de tudo aquilo que se diz, é dizer de tudo o que é, de todo ente em um só e mesmo sentido. É o mundo da imanência. Este mundo da imanência ontológica é um mundo essencialmente anti-hierárquico". Não é que tudo seja igual, o que seria um tipo de niilismo, dizer que tudo é igual é dizer a partir do ponto de vista do ser, "Todo ente efetua seu ser tanto quanto ele é em si. Um ponto é tudo. É o pensamento anti-hierárquico absoluto. É uma espécie de anarquia, há uma anarquia dos entes no ser.". Deleuze, assim como Spinoza em seu tempo, nos proporciona pensar que de um ponto de vista do ser: o inseto, a pedra, o animal, o insensato, o racional, valem o mesmo, tanto quanto cada um é em si, em suma, Deleuze produz uma ontologia, seguindo a inspiração spinozista, para "uma espécie de mundo mais selvagem", que talvez derrube as hierarquias da atual realidade.

Considerações finais

Vida não é um conceito abstrato, transcendente ou neutro, por isso pode-se afirmar que as ontologias de Deleuze e Spinoza produzem um campo da ação política, pois a imanência é uma conquista, um campo de atuação que produz modos de existir. Ao inserir a questão da vida no cerne de sua filosofia Deleuze aproxima-se radicalmente das teses spinozistas de forma a expulsar os signos da morte e da tristeza, de modo a assegurar uma prática contínua que celebra os encontros, a amizade, os agenciamentos que permitem o aumento de potência. Logo, a questão da vida, enquanto problema ontológico, não pode ser separada das condições que tornam a existência uma experiência não apenas "suportável", mas criativa. Frente aos dilemas atuais, ao enfraquecimento da democracia, ao desmonte das instituições e ao furor técnico-científico, o pensamento deleuziano e spinozano, que distam do humanismo clássico, nos permite ver por entre a

[25] A abordagem deleuziana do pensamento de Spinoza transparece de forma especial nas aulas minitradas : *Les Cours de Gilles Deleuze*. Disponível em: http://www.webdeleuze.com/php/index.html. Cf., também a tradução brasileira dos cursos, *Gilles Deleuze: Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso *et al*. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 112-114.

"vertigem",[26] a derrocada e a substituição veloz dos preceitos caros à toda uma tradição, e assim, nos alçar a uma outra dimensão de conceitos que nos ajudam, efetivamente, a compreender o sentido do presente e as condições de afirmação do futuro.

A concepção biológica deleuziana faz eco ao pensamento spinozista quando este demonstra que o fechamento sobre si (corporeidade, forma) desemboca numa ilusão de uma identidade estável. É numa necessidade vital de uma abertura possível que precede todo entendimento racional, é numa grande atitude em suportar o outro, o novo ou o estrangeiro como tal, em suportar os devires que distendem o corpo e suas propriedades, aí onde se guardam as condições de uma vida que excede em júbilo: "A vida não é uma ideia, uma questão de teoria em Spinoza. Ela é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos". (Deleuze, 2003a, p. 22). Encontramos aí o tema da individuação enquanto modo de recriar a existência, onde não há mais absolutamente formas e desenvolvimentos de formas, nem sujeitos e formações de sujeitos. Não há nem estrutura, nem gênese. Há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie, há somente *hecceidades*, afetos, individuações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos. A forma é completamente demolida em prol dos devires e das relações de heterogêneas que nascem a partir dos agenciamentos, da evolução maquínica[27] ou spinozismo radical. A individuação é concebida como campo de fatores intensos (devires) o que faz Deleuze repensar a ética para "além" do sujeito de modo a mover o pensamento para além da condição humana e abri-la para o inumano e o além-do-homem. Rachar a forma-Homem é libertar a vida, ou como indica Pearson (1997, p. 189), criar um organismo sem fronteira (unbound) prévia.

Assim do ponto de vista de "uma evolução universal" espécies e organismos não podem ser tratados como pontos de referência fixos ou estáticos ou interpretados como ponto-final da atividade de invenção do "romance da vida". As fronteiras entre as espécies são constantemente deslocadas, móveis e porosas, enquanto ponto de paisagens geográficas somente extrínsecas harmonias de uma ordem ecológica em que qualquer equilíbrio entre populações só pode ser considerado como temporário. Na verdade, em um determinado modelo pode-se afirmar legitimamente que o sucesso de uma espécie é para ser medido pela velocidade com que ele se desenvolve para fora da existência dada:

> O plano da imanência marcado pela comunicação transversal fornece um modelo alternativo de "evolução criativa" a um modelo genealógico e filiativo que é dominante na moderna biologia. As partículas e velocidades que chamam a nossa atenção estão sendo confundidas com átomos simplesmente porque átomos permanecem elementos finitos ainda dotados com formas muito determinantes. (Pearson, 1999, p. 160)

[26] Cf., Sloterdijk (1992, p. 64) utiliza tal termo para designar o poder conjurado pelo mundo da representação. Segundo ele, a modernidade chegou a uma condição paradoxal, pois o colapso desenvolvimentista contemporâneo levou a uma espécie de fragilidade e estranheza diante do mundo que poderia ser comparado ao terror dos primeiros homens diante dos ambientes hostis.

[27] Sobre este ponto cf., *Mille Plateaux*, p. 326. Afirma Pearson (1997, p. 193): O "maquínico" é o modo de evolução que é específico e peculiar ao devir de vida alienígena. A máquina só pode existir através de elementos exteriores. É, portanto, o júbilo de uma existência em termos de ser uma complementaridade, e não simplesmente em termos de sua relação com o projeto humano ou de um design. Uma máquina vive e morre em conexão com outras máquinas virtuais e reais, sugerindo "uma não-humana enunciação", um "diagrama proto-subjetivo".

A simbiose modifica a noção de sistema fechado, de espécie e órgãos, e se pode pensar mais em termos de assembleias, bandos: homem-animal, homem-homem, homem-máquina, homem-animal-máquina, *etc*., quando se fala de rizoma se está pensando precisamente num sistema aberto que se contrapõe aos sistemas informacionais fechados que fixam os seres em identidades separadas: "A emergência de novos modos de evolução pressupõe que a comunicação está ocorrendo entre os corpos e forças materiais que já são formados por componentes heterogêneos". (Pearson, 1999, p. 157). Deve-se reconhecer que as dimensões tecnológicas contemporâneas (biotecnologia, antropotecnologias), como alardeadas por Sloterdijk, tornaram obsoletos os conceitos anteriores sobre a vida, demonstram com muita eficiência que a capacidade de mutação que se pode realizar na manipulação da natureza nos levaram a uma outra dimensão de controle sobre a existência, está em processo uma involução inventiva. Controle e tecnologia que revelam, também, que as condições de evolução do humano já não são determinadas unicamente pelas suas relações com o mundo natural, pois a criação de entes artificias e a simbiose entre organismo (orgânicos ou não) significam a possibilidade de multiplicar a vida por outros meios. Portanto, a tarefa é ir além do que a história fez por nós, experimentar através da produção de novas linhas de pensamento e vida.

A vida e a filosofia não repousam, afinal, sobre uma negação ou repúdio da história e da política, mas sim em uma fundamental reconfiguração delas. O objetivo desta reconfiguração é abrir a história e a política para um devir ativo, para mostrar as possibilidades vitais do que se chamaria um tempo histórico rizomático, no qual o diagrama move-se além dos limites da história e da política filiática e tece uma rede transversal de novas alianças que estão sempre perpendiculares à estrutura vertical da história estabelecida e oficial. Esta é a contribuição específica que a relação Deleuze-Spinoza faz para o discurso filosófico contemporâneo ao conduzir nossas ações para tornarmo-nos aquilo que somos.

Referências

ALLIEZ, Éric. *A assinatura do mundo – o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Tradução de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual.* Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Édition Kimé, 1999.

ATLAN, Henri. *Cours de philosophie biologique et cognitiviste: Spinoza et la biologia actuelle*. Paris: 2018.

BERGEN, Véronique. *L'ontologe de Gilles Deleuze*. Paris : L'Harmattan, 2001.

BRIDLE, James. *Maneiras de ser: Animais, plantas, máquinas : a busca por uma inteligência planetária*. Tradução de Daniel Galera. São Paulo: Todavia, 2023.

CASAUBON, Juan Alfredo. *Palabras, Ideas, Cosas: el problema de los universales*. Buenos Aires: Ediciones CANDIL, 1984.

CAYGILL, Howard. The topology of selection: the limits of Deleuze's Biophilosophy. In. *Deleuze and philosophy, the difference Engineer*. Edited by Keith Ansell Pearson. London/New York: Routledge, 1997.

CRAIA, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel PR: EDUNIOESTE, 2002.

DELEUZE, Gilles.*Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles.*Logique du sens*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

DELEUZE, Gilles.*Foucault.* Paris: Les éditions de Minuit, 1986

DELEUZE, Gilles.*Différence et Répétition*. Paris: P.U.F., 1997.

DELEUZE, Gilles.*Spinosa: philosophie pratique.* Paris: Les éditions de Minuit, 2003a.

DELEUZE, Gilles.*Deux Regime de Fous*. Paris: Les éditions de Minuit, 2003b.

DELEUZE, Gilles.*Francis Bacon: lógica da sensação.* Tradução de Roberto Machado, Aurélio Guerra Neto *et alii*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Les Cours de Gilles Deleuze*. Disponível em: http://www.webdeleuze.com/php/index.html.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les éditions de minuit, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981).* Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DUPUY, Jean-Pierre. Fabricação do homem e da natureza. In. *Mutações, ensaios sobre as novas configurações do mundo*. NOVAIS, Adauto (Org). São Paulo: Edições SESCSP; Agir, 2008.

GABBEY, Alan. Ciência natural e metodologia de Spinoza. In. *Spinoza.* (org) Garret, Don. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011. p.185-243.

GIACOIA, Oswaldo. Resposta a uma questão: o que pode um corpo? In.: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. LINS, Daniel ; GADELHA,Sylvio (Orgs). Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desportos, 2002.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*. Tradução Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

JACQUES, Vincent. De Différence et répétitio à Mille Plateaux, métamorphorse du système à l'aune de deux lectures de Spinoza. In. *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*. (Direction). Sévérac, Pascal et Sauvagnargues, Anne. Lyon : ENS Éditions, 2016, p. 29- 44.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations, la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 1993.

PEARSOU, Keith Ansell. Viroid Life: On Machines, Technics and Evolution. In. *Deleuze and philosophy, the difference Engineer*. Edited by Keith Ansell Pearson. London/New York: Routledge, 1997.

PEARSOU, Keith. *Germinal life*. *The difference and repetition of Deleuze*. London-New York: Routledge, 1999.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. De l'animal à l'arte*. Paris: P.U.F, 2004.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendental*. Paris: P.U.F, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização corpenicana e desarmamento ptolomaico*. Tradução Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosano. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Spinoza, Benedictus. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

VERSTRAETEN, Pierre. La question du négatif chez Deleuze. In. *Gilles Deleuze*. VERSTRAETEN, Pierre; STENGERS, Isabelle (org). Paris: Vrin, 1998.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze et Spinoza. In. *Spinoza au XXe. Siècle*. (Présentation par Olivier Bloch). Paris: P.U.F, 1993.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze une philosophie de l'évenement*. Paris. P.U.F., 2004.

Recebido em: 08/2026
Aprovado em: 10/2026